

Antropología de la subjetividad

Paula Cabrera (compiladora)

Autores: Paula Cabrera, Robert Desjarlais, Florencia Faretta,
Paula Pochintesta, María Luz Roa

Antropología de la subjetividad

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana
Graciela Morgade

Vicedecano
Américo Cristófolo

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria Académica
Sofía Thisted

Secretaría de Hacienda
y Administración
Marcela Lamelza

Secretaría de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario
de Transferencia
y Desarrollo
Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones
Institucionales e
Internacionales
Silvana Campanini

Subsecretario
de Publicaciones
Matias Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez
Directora de imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Libros de Cátedra



Coordinación editorial: Martín Gonzalo Gómez
Maquetación: María de las Mercedes Domínguez Valle

ISBN 978-987-4019-75-2
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Antropología de la subjetividad / Paula Cabrera ... [et al.]; compilado por Paula Cabrera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

240 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-75-2

1. Antropología Social. 2. Antropología Física. I. Cabrera, Paula II. Cabrera, Paula, comp.
CDD 301.01

Antropología de la subjetividad

Paula Cabrera (compiladora)

Autores: Paula Cabrera, Robert Desjarlais, Florencia Faretta,
Paula Pochintesta, María Luz Roa

**Cátedra Antropología de la Subjetividad,
carrera de Ciencias Antropológicas**



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Índice

Introducción	9
<i>Paula Cabrera</i>	
Capítulo 1	
El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica	23
<i>Paula Cabrera</i>	
Capítulo 2	
Cuerpo y emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya de Nepal	59
<i>Robert Desjarlais</i>	
Capítulo 3	
Antropología de la subjetividad y procesos de salud-enfermedad-atención. Un estudio sobre la experiencia del VIH-Sida y sus implicancias emocionales	111
<i>Florencia Faretta</i>	

Capítulo 4

Mediana edad y envejecimiento. Entre el paso del tiempo
hecho carne y la vejez imaginada

153

Paula Pochintesta

Capítulo 5

Una existencia sapucaí. Modos de "vivir siendo" *tarefero*
en los jóvenes de Misiones

187

María Luz Roa

Los autores

235

Introducción

Paula Cabrera

Los primeros pasos

Fue en el marco de mi investigación doctoral, cuando corría el año 2000, que comenzó a interesarme la temática de la subjetividad. Desde hacía un tiempo venía estudiando tres grupos de la Iglesia Católica de la Argentina: Renovación Carismática Católica, Comunidad de Convivencias y Párrroquia Evangelizadora. En estos grupos investigué la transformación de la subjetividad de los fieles carismáticos, producida a través de diferentes procesos de socialización religiosa. Llegué a este tema porque en el trabajo de campo observaba, de manera notable, que la idea de transformación era pilar en los tres grupos. El ámbito donde estas ideas se transmitían eran las distintas prácticas que los grupos proponían a sus miembros (*grupos de oración, misas, retiros*, etcétera). Una transformación que refería a múltiples dimensiones: la concepción sobre el mundo, la vida, la salud, la enfermedad, el cuerpo, el trabajo, la familia; en suma, en cada encuentro al que asistía, la interpelación a “la transformación del hombre viejo en hombre nuevo”, como suelen

explicar los carismáticos, siempre estaba presente. Y me pregunté entonces cómo poder trabajar esto que aparecía como esencial en los grupos.

Al tiempo, encuentro el trabajo de la antropóloga estadounidense Sherry Ortner (2005) y su noción de *subjetividad* se conformó en un faro para mi estudio. Sus concepciones me permitieron pensar de manera conjunta lo que venía trabajando en los distintos capítulos de mi tesis pero aún sin encontrar la forma de vincularlos a través de un eje central. Su manera de entender la subjetividad me permitió eso y de esta forma la subjetividad resultó estructurante de mi trabajo.

Al finalizar el doctorado decido continuar y profundizar el estudio de la subjetividad, ya que me había dado cuenta de que las conclusiones a las que había arribado, en algunos casos, eran iniciales y podían complejizarse si lograba desarrollar mi conocimiento sobre esta temática. A su vez, también quería cambiar el campo de estudio, es decir, quería no solo observar la subjetividad dentro del ámbito de grupos religiosos sino en grupos que practicaban diversas técnicas corporales como el yoga y el *contact improvisación*.¹

Es entonces cuando advierto, dentro del ámbito socio-antropológico, la escasez de otras definiciones conceptuales en torno a qué es la subjetividad, qué incluir dentro de este término, cómo trabajarla en una investigación que atienda a lo sociocultural y otros interrogantes. Ambas situaciones, mi interés por profundizar en la subjetividad y la comprobación de la existencia de pocos trabajos teóricos sobre ella me motivaron para continuar en esta dirección.

1 Técnica de movimiento corporal surgida en los Estados Unidos en la década de 1970, con una notable influencia de las artes marciales de origen oriental como el Tai Chi y el Aikido. Es una "danza" que cobra forma a partir del contacto entre los cuerpos de los participantes.

El Equipo de Antropología de la Subjetividad y los proyectos de investigación

Ese camino me llevó, en el año 2009, a conformar el Equipo de Antropología de la Subjetividad² con el objeto de generar un espacio de investigación y estudio sobre esta temática así como un ámbito de formación y consulta. Dicho espacio tenía por objetivo central desarrollar un trabajo interdisciplinario, por eso los estudiantes y graduados que formaron parte provenían del campo de la antropología, la sociología y la psicología.

A partir de las primeras formulaciones de Ortner y la propia que había efectuado en mi tesis doctoral, emprendimos el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. Detectamos que si bien la subjetividad progresivamente había sido abordada por diversas disciplinas sociales y mayormente por las humanísticas, dentro de la antropología local y extranjera aun se encontraba poco explorada, en particular en lo que refiere a una definición del concepto como así también su tratamiento teórico y/o metodológico.

Decidí pues encabezar, por primera vez, un proyecto de investigación³ donde propusimos:

Estudiar distintas formulaciones teóricas y metodológicas respecto de la subjetividad y la forma en que puede investigarse la misma desde la antropología.

2 Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

3 "Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus", Proyecto de Reconocimiento Institucional 2009-2011, resolución núm. 4807. Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Lugar de trabajo: Instituto de Ciencias Antropológicas.

A partir de la pertenencia y participación de los sujetos en un determinado grupo, investigar cómo se produce la transformación de la subjetividad, fruto de la membresía, cuando se *modifican los principios* de percepción, concepción y acción —*habitus*— que funcionan, retomando las nociones de Geertz, como modelos *para* interpretación y representación de la realidad, y modelos *de* información y guía para organizar la realidad. Para su indagación tomamos en cuenta dos dimensiones analíticas: corporalidad y rituales.

Comenzamos con un relevamiento bibliográfico con el objeto de precisar el estado actual del conocimiento sobre el tema. En dicha reconstrucción histórico-temática nos centramos en la noción de *sujeto/persona/individuo* y en la manera en que fue, o no, estudiado el tema (perspectiva teórico-metodológica). En primer lugar consideramos los estudios realizados dentro de la antropología en Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos durante las épocas iniciales de la disciplina. Podríamos decir que entre 1880 y 1900 la temática no fue central ni un eje estructurante de los pioneros trabajos de Edward Tylor, Lewis Morgan y James Frazer, donde prevalecieron otros temas como la religión, sistemas de parentesco, organización económica, lengua, mitos, rituales. En ellos, no encontramos referencia a las dimensiones analíticas de la subjetividad que consideramos en nuestro proyecto.

En Europa, los primeros antecedentes vinculados con las líneas teóricas desde las que partimos (*habitus, cuerpo, emoción, rituales*) pudimos establecerlos especialmente con la sociología clásica francesa en autores como Durkheim, donde su tratamiento seminal del hecho social como las maneras de hacer, pensar o sentir, o su estudio sobre las representaciones sociales, los sistemas de clasificación (relaciones

de parentesco, tótem, distribución espacial), la distinción entre el concepto (abstracto) y las clasificaciones primitivas (primacía del componente emocional), y los momentos de efervescencia colectiva como instancias creadoras, conforman de alguna manera las condiciones de posibilidad del desarrollo del pensamiento científico en torno a estos temas. En esta misma dirección pueden mencionarse los trabajos de sus colegas de *L'Année Sociologique*, entre ellos los de Marcel Mauss, quien es decididamente un antecedente por su estudio sobre la noción de *persona*, las técnicas corporales, el habitus y la expresión obligatoria de los sentimientos.

En el caso de la antropología clásica alemana no hay trabajos al respecto aunque sí en el ámbito de la sociología alemana (Weber, Simmel), donde encontramos la pregunta por el sentido y la comprensión de nuestro mundo cotidiano, y allí podemos decir que también aparece la reflexión centrada en el sujeto y su interacción con lo social. Poco hallamos para esa época en Inglaterra.

Cruzando el Atlántico, en los Estados Unidos toda la corriente iniciada con Franz Boas (en tanto precursor del particularismo histórico, del relativismo cultural, por su formación y lectura de Dilthey —la comprensión como fuente de conocimiento de la condición humana— y por los temas que estudió en torno a los gestos, movimientos corporales, danzas de los kwakiutl) es pasible de ser mencionada como una línea de continuidad hasta los representantes de la denominada corriente de *cultura y personalidad*, cuyos principales representantes fueron Ruth Benedict y Margaret Mead. Estos últimos se ocuparon de la relación entre cultura y personalidad, y especificaron que en función de una cultura se forma una personalidad dependiendo esto de un proceso de socialización. Benedict en particular se centró en el estudio de configuraciones culturales y la personalidad enculturada. Para la autora, cada cultura tiene un

temperamento específico. En el caso de Mead, concentró sus estudios en problemas de crianza infantil, personalidad y cultura. En su investigación sobre la adolescencia y cultura en Samoa, la autora habla de sentimientos, emociones, actitudes emotivas y estabilidad emotiva.

Durante el desarrollo de este relevamiento nos surgió la pregunta por la relación entre el etnógrafo y la subjetividad, es decir, la investigación etnográfica realizada por un etnógrafo y qué sucede con su subjetividad. Si bien comenzamos a rastrear esta cuestión, nos propusimos desarrollarla en otro proyecto de investigación. Sin embargo, puede mencionarse que desde las primeras etnografías (Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Boas) estuvo presente la atención sobre la figura del investigador.

En suma, durante la primera mitad del siglo XX se encuentran pocos trabajos que se ocupan de algunas de las cuestiones que vinculamos con la subjetividad. Será recién a partir de la década de 1960 donde comenzará a conformarse un corpus temático dentro de la antropología. Ortner (2005) destaca que desde 1960, los estudios antropológicos de Clifford Geertz (1973) efectúan un enfoque cultural de la subjetividad —visión del mundo y ethos de un grupo particular de personas— e impulsan una teoría de la cultura orientada hacia la subjetividad —construcción del sentido y las subjetividades a través de procesos simbólicos inmersos en el mundo social—. Así pueden encontrarse diversos trabajos sobre el cuerpo⁴ a partir de las originales propuestas de Marcel Mauss (1979 [1936]), su posterior desarrollo en Mary Douglas (1988 [1973]) con su noción sobre el *cuerpo* como *microcosmos de la sociedad* y los avances

4 Es necesario aclarar que desde los primeros tiempos de la antropología, el tema del cuerpo fue objeto de estudio —como el trabajo de Leenhardt sobre los canacos (1947)— no así en disciplinas como la sociología. Pero su desarrollo sistemático se produce desde mediados del siglo pasado.

ulteriores que se generaron sobre la corporalidad (Blacking, 1977; Csordas, 1990 y 1994; Jackson, 1981 y Lock, 1993, entre otros). También tenemos interesantes desarrollos en torno al enfoque cultural de la subjetividad (Geertz, 1973), la labor etnográfica y el etnógrafo (Desjarlais, 1992; Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1991; Fabian, 1983 y Rosaldo, 1991), el habitus (Bourdieu, 1980, 1987 y 1999). Ya para la década de 1980 el estudio de las emociones cuenta con un lugar en el ámbito de las ciencias sociales (Leavitt, 1996; Levy, 1984; Lutz y White, 1986; Lyon y Barbalet, 1994 y Rosaldo, 1984).

Si bien desde las últimas dos décadas las cuestiones vinculadas con la subjetividad llaman cada vez más la atención de diversas disciplinas sociales que comienzan a ocuparse de este tópico, aun dentro de la antropología, tanto exterior como local, la temática de la subjetividad se encuentra poco trabajada, en particular en lo que refiere a una perspectiva teórico-metodológica. A partir de todo esto, mi propuesta tuvo como objetivo fundamental tomar esos avances tan sustantivos en el campo socioantropológico y realizar un tratamiento conjunto e integrado de todas esas dimensiones analíticas (*habitus, corporalidad, emociones, procesos de subjetivación*) en el estudio de la subjetividad carismática y otras subjetividades. Me centré en el armado de una perspectiva teórico-metodológica⁵ para el estudio de la subjetividad a partir de las formulaciones iniciales con las que contaba cuando presenté el primer proyecto de investigación. Por ello, me aboqué al desarrollo de un marco teórico y metodológico que propuse profundizar en un segundo proyecto de investigación.⁶

5 La misma fue presentada en el Informe de avance 2009-2011 del Proyecto "Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus".

6 "Antropología de la subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica", Proyecto con Reconocimiento Institucional 2011-2013, resolución (CD) núm. 2669. Programa de Reconocimiento Insti-

Inicialmente partí de una conceptualización de la *subjetividad* entendida como aquello que refiere a los modos de pensar, sentir y hacer constitutivos —internalizados, incorporados— a la vez que constituyentes, tanto a nivel individual como social. Caractericé a esto como *maneras de ser y maneras de hacer*. Desde esta conceptualización inicial planteo atender al campo de la acción, práctica, sentido, representación y sensibilidad de los sujetos, condicionados a —y por— circunstancias socio-históricas, políticas y culturales, esto es, contextualizados social, espacial y temporalmente. Desde entonces, también ha sido empleada por los distintos miembros del Equipo en sus propias investigaciones y por los estudiantes que participaron de los distintos seminarios que dicto sobre la temática.

Los seminarios

En el año 2009 comencé a dictar seminarios de grado y posgrado⁷ sobre la temática de la subjetividad, con los conocimientos adquiridos en mi investigación doctoral y los avances logrados en el Equipo de Antropología de la Subjetividad. Estos seminarios se conformaron en un ámbito desde el cual realizar la transmisión de la perspectiva teórico-metodológica desarrollada. Estos espacios académicos han sido una importante fuente de estudio, motivación y reflexión.

Dado que uno de los objetivos centrales del Equipo es la transmisión de conocimiento, durante los años 2010 a 2012

tucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Lugar de trabajo: Instituto de Ciencias Antropológicas.

7 Seminarios de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Ciencias Sociales, y de grado en la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires).

realizamos ciclos de charlas abiertas donde se presentaron distintas investigaciones realizadas desde la perspectiva desarrollada por el Equipo.⁸

Este libro

El presente libro surge como fruto del recorrido realizado a lo largo de estos años y tiene dos motivaciones centrales: por un lado, presentar una propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica, y por el otro, mostrar su uso en los distintos campos de investigación de los miembros del Equipo para ver las diferentes aplicaciones que tiene dicha propuesta, tanto en su utilización completa como parcial.

En el primer artículo presento la propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica tal como se encuentra formulada en este momento, con las diversas reformulaciones que fue experimentando a lo largo del tiempo según lo relatado en las páginas anteriores. Primero, refiero los principales ejes que la estructuran: habitus, modos de subjetivación, alquimias corporales, rituales y relaciones sociales. Luego, retomo estos ejes para mostrar la manera en que fueron utilizados en la investigación que realicé sobre grupos de espiritualidad carismática católica de la Argentina.

En segundo lugar, se presenta la traducción al español realizada por Belén Pepe⁹ del primer capítulo de la etnografía *Body and emotion. The aesthetic of illness and healling in*

8 Participaron de este ciclo: Florencia Faretta, Juan Jose Gregoric, Ana Laura López, Mariela Mosqueira, Paula Pochintesta y María Luz Roa.

9 Estudiante de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), ex miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad.

the Nepal Himalayas del antropólogo estadounidense Robert Desjarlais. Este estudio trata sobre los incidentes de enfermedad y sanación entre los aldeanos Yolmo de la región de Helambu (Tibet) focalizando en lo que localmente se conoce como “pérdida de alma”. El análisis apunta a una narración de las almas de los Yolmo desde: cómo y por qué son perdidas, cómo los curanderos las devuelven a sus dueños, y por qué los incidentes de “pérdida de alma” ocurren tan frecuentemente en algunas partes de Helambu. Decidimos incluir esta traducción porque la etnografía de Desjarlais nos ha permitido pensar, a lo largo de estos años, diversas cuestiones vinculadas con nuestras travesías profesionales. En ella podemos encontrar un estudio que refiere al cuerpo, el ritual y las emociones pero también reflexiones sobre la subjetividad del investigador y preocupaciones referidas a las maneras de transmitir un trabajo de tipo etnográfico. Consideramos que este primer capítulo de su etnografía condensa varias de las líneas que nos han inspirado durante este tiempo.

Luego se presenta el artículo de Florencia Faretta, “Antropología de la subjetividad y procesos de salud-enfermedad-atención: un estudio sobre la experiencia del VIH-Sida y sus implicancias emocionales”. La trayectoria de la autora dentro de la investigación está atravesada por su inquietud simultáneamente corporal y teórica. El interés académico por las temáticas vinculadas al estudio del cuerpo y la salud se relacionan con sus recorridos dentro del deporte, como profesora de educación física y como especialista en educación para la salud, luego de haber transitado como residente por un centro de salud de la Ciudad de Buenos Aires. La perspectiva de la antropología de la subjetividad le brindó una forma de mirar la realidad social, una perspectiva para el trabajo de campo, para el trabajo en salud desde una institución y para la investigación. La mirada sobre la

subjetividad donde convergen lo constituido y lo constituyente le resultó valiosa para la comprensión de los procesos de salud-enfermedad-atención-cuidado. Desde esta perspectiva es que ha trabajado en las áreas de salud sexual y reproductiva, aborto, VIH-Sida¹⁰ y otras infecciones de transmisión sexual, salud de los/as adolescentes, salud de los/as adultos/as mayores, comunicación en salud, juego, lectura, recreación y salud, interculturalidad, género, derechos y salud, epidemiología sociocultural, salud comunitaria/colectiva y políticas públicas en salud. En este artículo en particular, que forma parte de su tesis de licenciatura, analiza los procesos de reconfiguración subjetiva que atraviesan las personas que reciben un diagnóstico positivo de VIH-Sida, atendiendo a la experiencia cotidiana de aprender a convivir con la enfermedad y a las implicancias emocionales que esto conlleva. Su objetivo es comprender cómo las construcciones sociales dominantes de la enfermedad se ponen en juego de manera diferencial a partir de la especificidad situacional del sujeto en base a sus experiencias subjetivas y emocionales particulares.

En cuarto lugar, encontraremos el trabajo de Paula Pochintesta, donde la autora presenta resultados parciales de su tesis doctoral.¹¹ El objetivo de este artículo es mostrar cómo la perspectiva teórico-metodológica de la antropología de la subjetividad le permitió analizar modos en que, desde una subjetividad situada, modela e instituye maneras de concebir al envejecimiento. Es decir, formas en que se construye subjetividad en un tiempo y espacio socio-históricamente determinado. Para Pochintesta, en ese ida y vuelta entre las maneras de ser y hacer se van cimentando

10 VIH (virus de inmunodeficiencia humana), Sida (síndrome de inmunodeficiencia adquirida).

11 Tesis titulada: "Construcción social de la muerte en el envejecimiento. Un análisis de las representaciones de la muerte y su influencia como punto de inflexión en el curso de la vida".

sentidos sobre la vejez que se hacen carne en cada cambio corporal y que, además, disparan una serie de sensaciones y sentimientos sobre lo porvenir.

Finalmente, llegamos al trabajo de María Luz Roa, donde se analizan los modos de transformación de las subjetividades de jóvenes cosecheros de yerba mate (*tareferos*) de la provincia de Misiones (Argentina) desde una perspectiva fenomenológica. La autora focaliza en el aspecto procesual del estar-en-el-mundo tarefero: las maneras de sentir los sujetos inmersos en el yerbal. Para ello, indaga en las experiencias de los jóvenes en el yerbal como mundo “sufriente” comprendiendo una pluralidad de sensaciones viscerales vinculadas a la “alegría del yerbal” y al estado del ser *sapucaí* (grito de tradición guaraní).

Agradecimientos

Deseo expresar un profundo agradecimiento a mis compañeras Florencia Faretta, Paula Pochintesta y María Luz Roa. Su trabajo, entrega, compromiso y disposición permitieron que el Equipo de Antropología de la Subjetividad sea un continente profesional y personal, posibilitándonos conjugar trabajo con afecto y amistad. También deseo agradecer a quienes, a lo largo de estos años, formaron parte del grupo y que los caminos de la vida hicieron que siguieran sus propias travesías. Asimismo, agradezco a todas/os las/os estudiantes que participaron de los seminarios de grado y posgrado que comencé a dictar en el año 2009, ya que sus preguntas, reflexiones, dudas y silencios permitieron que mi trabajo y perspectiva pueda nutrirse y enriquecerse sustancialmente.

Bibliografía

- Blacking, J. (ed.) (1977). *The anthropology of the body*. New York, Academic Press.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- _____. (1999 [1997]). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Cabrera, P. (2006). *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Clifford, J. (1999 [1997]). *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1991 [1986]). *Retóricas de la antropología*. Barcelona, Jucar Universidad.
- Csordas, Th. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, vol. 18, núm. 1, pp. 5-47.
- _____. (1994). *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Desjarlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Douglas, M. (1988 [1973]). *Simbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- Geertz, C. (1991 [1973]). *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Jackson, M. (1981). Knowledge of the Body. *Man*, núm. 18, pp. 327-345. New Series.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3.
- Levy, R. (1984). Emotion, knowing and culture. Shweder, R. y Levine, R. (orgs.), *Culture Theory: Essays on mind, self an emotion*, cap. 8, pp. 214-237. Cambridge, Cambridge University Press.

- Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, pp. 133-55, New Series.
- Lutz, C. y White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, núm. 15, pp. 405-436.
- Lyon, M. y Barbalet, J. (1994). Society's body: emotion and the somatization of social theory. Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, pp. 48-66. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mauss, M. (1979 [1934]). *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Ortner, Sh. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, núm. 1, pp. 25-53. Buenos Aires, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of self an feeling. Shweder, R. y Levine, R. (orgs.), *Culture Theory: Essays on mind, self an emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Renato, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo.

Capítulo 1

El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica¹

Paula Cabrera

Introducción

En este trabajo presento la propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. Primero, refiero los principales ejes que la estructuran: *habitus, modos de subjetivación, alquimias corporales, rituales y relaciones sociales*. Luego, retomo estos ejes para mostrar la manera en que fueron utilizados en la investigación que realicé sobre grupos de espiritualidad carismática católica de la Argentina.

En el marco de mi investigación doctoral, durante los primeros años del 2000, comenzó a interesarme la temática de la subjetividad. En aquel momento me encontraba estudiando tres grupos de la Iglesia Católica de la Argentina: Renovación Carismática Católica, Comunidad de Convivencias y Parroquia Evangelizadora, identificados en mi investigación como *grupos de espiritualidad carismática*

¹ Una versión preliminar de este artículo fue publicada en *Virajes, Revista de Antropología y Sociología*, vol. 16, núm. 2, agosto-diciembre de 2014 (Colombia, Universidad de Caldas).

católica. Esta denominación, que propuse para dar cuenta de sus particularidades, refiere a un conjunto de *creencias, prácticas, experiencias y sensibilidades* que evidencian una nueva forma de ser católico. En estos grupos se promueve el retorno al tiempo originario del cristianismo primigenio, mixturas de universos simbólicos y formas rituales, doctrinales y organizacionales que resultan alternativas, y en ciertos aspectos heterodoxas, dentro del catolicismo local.

En mi tesis doctoral (Cabrera, 2006), uno de los objetivos centrales fue el estudio de la transformación de la subjetividad de los fieles carismáticos, producida a través de diferentes procesos de socialización religiosa. Inicialmente, el trabajo de Sherry Ortner (2005) y su noción de *subjetividad* se conformó en un faro para mi estudio. Esta antropóloga estadounidense define la subjetividad como la interacción entre: a) las formaciones sociales y culturales que modelan, organizan y generan “estructuras de sentimiento” (Williams, 1980) —lo que dentro de mi perspectiva posteriormente conceptualicé como *maneras de ser—*; y b) los estados internos de los sujetos: modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, que animan a los sujetos actuantes —que luego designé como *maneras de hacer*, es decir, los modos de actuar sobre las estructuras que conforman al sujeto—.

Esta idea de subjetividad se conformó en uno de los ejes de mi estudio. Algunas de las preguntas rectoras que guiaron el trabajo tomaron en cuenta qué piensan los carismáticos sobre el mundo (qué es, cómo lo describen), la vida y el cuerpo, y cómo eso se entrama en la experiencia cotidiana de vivir, esto es, cómo viven y experimentan el mundo, la vida y el cuerpo.²

2 Es necesario aclarar que estas son divisiones analíticas, no lo que sucede en el fluir diario de los carismáticos. Es todavía un desafío para mí “encontrar” la manera de escribir sobre esto sin establecer estas distinciones, aunque por el momento aún estoy en la etapa de búsqueda.

Al momento de finalizar mi tesis doctoral decidí continuar con el estudio de la subjetividad para profundizar su estudio. En el año 2011 formulé por primera vez una manera de entender la subjetividad tomando algunos desarrollos teóricos de otros autores (Bourdieu, Csordas, Foucault, Ortner) y algunos supuestos propios, con el objeto de armar una propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. En ella me encuentro trabajando desde entonces, para poder determinar sus alcances y limitaciones.³ En las siguientes páginas presentaré el estado actual en que se encuentra dicha propuesta. Como la motivación central del artículo es presentar mi perspectiva, no profundizaré ni desarrollaré los análisis ni las referencias a la investigación etnográfica.

La perspectiva teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad⁴

Cuando hablo de *perspectiva* me refiero, centralmente, a un *lugar y forma* desde el —y la cual— mirar, decir, hacer, analizar, estudiar, interpretar, teorizar. Por eso puede ser empleada para el estudio de distintos grupos y problemas de investigación.

Ahora bien, ¿qué entender por *subjetividad*? Inicialmente podría decir que la subjetividad refiere a los modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados, sentidos, conformados socioculturalmente, que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; así también lo que cada

3 Asimismo, ha sido empleada por miembros del Equipo de Antropología de la Subjetividad y transmitida en los seminarios de grado y posgrado que dicto sobre este tema en las facultades en las que trabajo.

4 Pueden encontrarse antecedentes de esta perspectiva en trabajos anteriores (Cabrera, 2009 y 2011; Cabrera, Mosqueira y Pochintesta, 2011).

sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución. Desde mi perspectiva, la subjetividad no versa exclusivamente sobre lo individual, lo personal, íntimo. Precisamente, uno de mis supuestos iniciales es entender que la subjetividad es construida socialmente, que se conforma junto a —y con— otros, en interacción y relación con ellos. Es por esto que parto de una concepción de *sujeto* como una trama senso-perceptiva y significativa, constituida a la vez que constituyente.

En esa dirección, retomo la concepción de *self*⁵ propuesta por el antropólogo estadounidense Thomas Csordas (1990 y 1994), para quien el *self* no es ni una sustancia ni una entidad sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientada en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. Para este autor, el *self* se produce como una conjunción de una experiencia corporal pre-reflexiva, un mundo culturalmente constituido y la especificidad situacional o habitus (Csordas, 1994). Como veremos, esta noción de *self* incluye varios de los sentidos que considero en mi enfoque de la subjetividad, por eso me resulta fructífera.

Entonces, la noción de *subjetividad* que propongo refiere a:

- » La *sensibilidad*, los *sentidos*, *pensamientos* y *significados* socioculturalmente constituidos,
- » La acción, práctica, experiencia, en suma, el carácter vital y constituyente de la subjetividad, es decir, *qué “hacen” los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden*,⁶ en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporal y espacial determinado.

5 Podría traducirse como “sí-mismo”, “uno-mismo”.

6 Esta idea se centra en lo posible, potencial, resultado de los condicionamientos y la creatividad, de las condiciones de hecho y lo efectivamente realizado en cierto tiempo y espacio.

Esta idea de subjetividad me permite comprender al sujeto como momento activo de la producción social y, a su vez, comprender el mundo social como espacio de génesis de la subjetividad. Así, logro considerar cómo la subjetividad actúa sobre las condiciones que nos *conforman* pero, a su vez, cómo el contexto en el cual vivimos nos conforma. Foucault (1995 y 1996) sostiene que el sujeto no es una sustancia sino una forma. Retomando esta idea, puedo decir que se conforma a partir del modo en que cada uno/a se relaciona consigo mismo, con los otros y con el mundo social.

Desde esta conceptualización desarrollé la perspectiva *teórico-metodológica* en la que consideré, de manera interrelacionada, las siguientes dimensiones analíticas:

Maneras de ser: retomo el concepto de *habitus* de Bourdieu (1991, 1995 y 1999) para plantear la subjetividad como *sistemas de disposiciones*⁷ (categorías de percepción, apreciación y acción) que el sujeto tiene incorporadas, estructuras sociales y culturales corporizadas.

Maneras de hacer: aquí resulta útil la propuesta de Foucault (1995, 1996, 2002, 2009 y 2010) sobre los *modos de subjetivación*, que me permite considerar cómo en cada momento histórico se van construyendo diferentes formas de subjetividad. Las maneras de hacer refieren a los sujetos actuantes y su accionar, a las prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian de las disposiciones o trabajan sobre ellas, a las acciones donde se observa qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden. Estas maneras de hacer están íntimamente entramadas con las maneras de ser.

7 Para el autor, la disposición designa una manera de ser, una predisposición, tendencia, propensión o inclinación a actuar de determinada manera (Bourdieu, 1991, 1995 y 1999).

Alquimias corporales:⁸ aquí incluyo la *corporalidad* y *sensibilidad*, dado que el cuerpo no solo es pura fisiología sino también experiencia vivida, encarnada, que combina biología y cultura; y las emociones, afectos y/o sentimientos, dado que resultan transversales a toda existencia humana y conforman por tanto la subjetividad. El paradigma del *embodiment*⁹ (Csordas, 1990 y 1994) es el marco desde el que efectúo el estudio para dar cuenta de la manera en que la subjetividad es vivenciada y expresada.

Los procesos de socialización (conformación y transformación de subjetividades) en tanto *prácticas rituales*. En el estudio de la construcción y transformación de la subjetividad, parto del supuesto de que hay un proceso de socialización para la aprehensión de una determinada subjetividad. Este proceso puede ser estudiado como un ritual.

Las relaciones sociales / intersubjetividad: aquí resulta interesante de considerar la manera en que los sujetos que poseen una subjetividad (*maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales*) desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y la vida, al pasar

8 Utilicé este término por primera vez en el año 2005, cuando presenté un proyecto de investigación posdoctoral para ser presentado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), titulado "Alquimias corporales y cuerpos renovados. Un estudio sobre la redefinición de la noción moderna de sujeto en Buenos Aires". Esta idea de *alquimia*, que refiere a las posibles transformaciones que pueden operarse con la materia, en mi caso me permitió pensar las transformaciones operadas con —y a través de— el cuerpo. Por ello me resultó inspiradora para considerar las experiencias, representaciones, sensaciones y sentidos de la corporalidad, así como su conformación y transformación. Entiendo que es una expresión que condensa varios de los sentidos sobre los que vengo trabajando, por eso continúo utilizándola, aunque he enriquecido y ampliado su conceptualización.

9 Puede traducirse como "corporización".

a formar parte de un grupo, como consecuencia de la membresía, establecen nuevas redes sociales, lazos de pertenencia y comunitarios que contribuyen a redefiniciones de la subjetividad, operándose una transformación de la misma.

A lo largo del trabajo mostraré, de manera sucinta, la forma en que las mismas me permitieron estudiar la subjetividad de creyentes católicos que participan en grupos de espiritualidad carismática.

¿Por qué elijo hablar de “antropología de la subjetividad”?¹⁰

Por un lado, tal como lo indiqué anteriormente, porque entiendo que la subjetividad está conformada socioculturalmente, aunque habitualmente se emplea esta categoría para referir a lo personal, individual, íntimo, indeterminado. Algo semejante sucedió con los primeros trabajos que comenzaron a destacar el carácter sociocultural del cuerpo y unos años después los referidos a las emociones, los que por décadas (cuerpo y emociones) habían sido estudiados a partir de su determinismo biológico.¹¹ Entiendo que el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica permitiría pues relevar esa dimensión sociocultural.

10 Como lo señalé en la Introducción de este libro, expuse esta expresión por primera vez en el año 2009 cuando conformé el Equipo de Antropología de la Subjetividad. Hasta ese momento no había encontrado ningún trabajo o equipo que empleara este nombre de antropología de la subjetividad, por eso decidí utilizarlo para identificar al grupo y a un “espacio temático” probablemente poco trabajado en la disciplina. Es por ello que una de las primeras propuestas del Equipo fue realizar un estado del arte sobre el estudio de la subjetividad dentro de la antropología del país y del exterior. Parte de los resultados confirmaron esta parcial vacancia temática (Cabrera, 2011).

11 Para un estado del arte sobre estos estudios, pueden consultarse los trabajos de Citro (2011), Le Breton (1995, 2002, 2006), Leavitt (1996), Lock (1993), Lutz y White (1986), Schepher-Hughes y Lock (1987), entre otros.

Por otro lado, porque me interesa desarrollar mis investigaciones tomando como punto de partida, de recorrido y de llegada, la manera tan particular y rica con la que la antropología ha construido conocimiento desde hace más de un siglo, atendiendo a la “perspectiva de los actores” para “hablar” de las diferentes dimensiones de la vida sociocultural. Y como la subjetividad tiene mucho que ver con eso, entiendo que la investigación etnográfica en tanto concepción y práctica del conocimiento, en tanto forma de conocer, es una de las maneras en que puede estudiarse la conformación y transformación de subjetividades en diversos contextos de socialización.

La investigación

En este punto presentaré rápidamente algunos de los ejes de la investigación etnográfica que realicé entre los años 2000 y 2005 en el marco de mi tesis doctoral.¹² Luego retomaré las cinco dimensiones analíticas que he mencionado, para mostrar cómo las he utilizado en el estudio sobre la espiritualidad carismática católica local.

En el momento que decidí pesquisar los grupos de espiritualidad carismática, el catolicismo evidenciaba un proceso de transformación experimentado por la Iglesia Católica en su devenir así como también modificaciones dentro de la

12 Es importante destacar que lo que presento en estas páginas se basa en aquella investigación, por lo que algunos aspectos y/o cuestiones que por aquel entonces resultaban novedosas y diferentes, actualmente no son así. Los cambios ocurridos a nivel social, económico y político, tanto local como internacional, imprimieron a la Iglesia Católica en su conjunto. Por ello es importante tener presente que mi estudio refiere a lo que sucedió con la espiritualidad carismática católica desde que llega al país, a fines de 1960, hasta los primeros años del 2000, ya que ese es el recorte temporal que he considerado. Queda pendiente efectuar un nuevo estudio sobre lo sucedido desde entonces hasta la actualidad.

propia feligresía. Por ello, en la investigación opté por considerar las formas en que grupos católicos de orientación carismática¹³ modificaban sus creencias e instituciones a la luz de ciertos cambios que ocurrían en la sociedad. Ahora bien: ¿qué se estaba modificando?, ¿por qué?, ¿de qué permitían hablar esos cambios dentro de la Iglesia y el catolicismo¹⁴ argentino?, ¿qué lugar ocupaban en la sociedad la Iglesia¹⁵ y el catolicismo? Estas fueron sólo algunas de las cuestiones que aparecieron para conducir el estudio de la Renovación Carismática Católica, Comunidad de Convivencias y Parroquia Evangelizadora. A lo largo del trabajo consideré sus historias, principales características, formas de organización, creencias y rituales a partir de la etnografía realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

La noción de *espiritualidad carismática católica* es una categoría nativa que retomé para referir a un *conjunto de creencias y prácticas particulares* que daban cuenta de una nueva forma de ser católico. La misma resultó útil dado que contenía varios de los sentidos relevados en la etnografía junto con la dimensión del análisis antropológico. Con ella indiqué a la vez un *estado* y una *experiencia*:

- » El concepto de *estado* se vincula con las maneras de hacer, pensar y sentir, en determinado tiempo y espacio, que conforman la subjetividad. Para los carismáticos, el estado arquetípico a alcanzar es el de *ser renovado, hombre nuevo o verdadero cristiano*.¹⁶

13 Es importante aclarar que los grupos de espiritualidad carismática católica no son un grupo mayoritario dentro de la Iglesia Católica sino que ocupan una pequeña porción, aproximadamente entre 20% y 30% de la membresía católica.

14 Hablo de "catolicismo" para referirme a significados, universos de sentido, cosmovisión, ethos, prácticas, en suma, *habitus* en el sentido expresado en las páginas anteriores.

15 Me refiero a Iglesia como institución, vehículo de recreación y difusión del *habitus* católico.

16 En los próximos puntos desarrollaré este tema.

- » El concepto de *experiencia* remite a la manera desde la cual se es católico hoy día, conformando un conjunto de características particulares que le permiten a los fieles pertenecer y participar de una forma novedosa en una institución tradicional como la Iglesia Católica.

¿Cuáles son sus elementos constitutivos? La característica notable es la experiencia de lo que los creyentes denominan *bautismo en el Espíritu Santo*¹⁷ o *efusión del Espíritu Santo*, que provoca ineludiblemente una transformación en quien lo experimenta. Los grupos que participan de esta *espiritualidad*, a través de diferentes prácticas como grupos de oración, seminarios, convivencias y retiros, promueven en los fieles ese reavivamiento del Espíritu Santo, para que lo descubran dentro de sí y comiencen a vivirlo. Si eso sucede, el creyente atraviesa una experiencia transformadora en su vida. A partir de allí, se inicia en un camino indicado por el grupo, para realizar lo que en mi estudio defino como *proceso de transformación gradual de la subjetividad*. Esa experiencia de *pentecostés personal*, como también se la conoce, se expresa en el carismático de la siguiente manera:

- » Necesidad de transformación de la vida: paso del *hombre viejo* al *hombre nuevo*.¹⁸
- » Ejercicio de los carismas.¹⁹

17 En las concepciones religiosas cristianas se proclama la creencia en la Santísima Trinidad, tres entidades que configuran la deidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Los católicos, y también los carismáticos, entienden que las 3 figuras participan de una misma esencia y naturaleza y son Dios. Existen y obran conjuntamente. Para los creyentes, luego de la muerte de Jesús, Dios envió a su Espíritu —en Pentecostés—, momento desde el que mora en la Iglesia y en este mundo.

18 *Hombre nuevo, ser renovado, verdadero cristiano*, refieren a lo mismo y se utilizan de manera indistinta por parte de los propios carismáticos.

19 En griego, *karis* significa "gracia" o "don". Según me aclararon diferentes miembros de los grupos, los carismas "son gracias que otorga el Espíritu Santo a los fieles", "es una expresión del poder y gracia de Dios en el Espíritu Santo", "es la gracia que Dios hace visible y concreta en una persona

- » Preocupación por realizar tareas de evangelización.²⁰
- » Avidéz por la práctica oratoria.
- » Aprecio por la Biblia, su estudio y cumplimiento.
- » Experiencia de una nueva relación con Dios, en las formas de comunicación y en las maneras de concebirlo y sentirlo.
- » Activa participación del laico en la vida eclesial y en la del grupo o comunidad.

A esto refieren los carismáticos cuando se definen a sí mismos como renovados. Esta producción de la espiritualidad carismática católica se genera en diferentes instancias y a través de lo que en mi estudio y análisis considero como rituales (*grupos de oración, seminarios, retiros, misas*, entre otros).²¹ La experiencia y la práctica de los carismáticos fue el “espacio” desde y donde trabajar los interrogantes que guiaron mi indagación. Es por ello que para el estudio de la conformación y transformación de la subjetividad carismática tomé en cuenta diferentes practicas/actividades que funcionan como espacios de socialización religiosa. En este artículo me referiré exclusivamente a los *grupos de oración*.

En cuanto a las características de los fieles, el nivel socioeconómico medio es el que prima en los grupos de espiritualidad carismática católica de la Ciudad de Buenos Aires, con una notable diferencia a favor del número de mujeres con una edad promedio de 40 a 55 años. El número de fieles que tiene cada grupo carismático y cada actividad es variable. Hay *grupos de oración* de quince miembros, otros de sesenta

determinada mediante una manifestación externa y extraordinaria” (por ejemplo, y como lo referiré en las siguientes páginas, orar en lenguas, tener una profecía).

20 Evangelizar quiere decir predicar la doctrina católica (contenida en la Biblia).

21 No puedo extenderme aquí en una descripción sobre sus distintas características. Para profundizar en este y en todos los otros tópicos que mencione brevemente en este capítulo, *cfr.* Cabrera (2001, 2003, 2004 y 2006).

y algunos incluso con más de cien. Lo mismo con la participación en el resto de las actividades de los tres grupos. La mayoría de los miembros son de tradición católica que por diferentes motivos estaban “alejados de la Iglesia” —como suelen decir los carismáticos— o participaban poco.²²

Los motivos de entrada a los grupos de espiritualidad carismática católica son variados. Muchos fieles ingresan por haber vivido una experiencia de sanación —física, psíquica o espiritual— en alguna de las actividades a las que asistieron por primera vez por recomendación que les hace algún familiar, amigo o profesional o por acompañar a un familiar o amigo; otros lo hacen buscando una solución para los problemas que viven; algunos por una búsqueda espiritual o simplemente por curiosidad.

Los laicos que cumplen alguna labor dentro de los grupos son denominados “servidores”. Sus tareas son:

- a) Organizar y guiar las distintas actividades y los grupos de oración donde imparten enseñanzas y predicán la *Palabra —Biblia—*.
- b) Ocupar diferentes puestos en los ministerios (música, consejería).
- c) Ser “un maestro en la fe”, para lo que deben prepararse como “modelo de vida” y como “maestro que enseña con su propia conducta”.

22 En mi tesis doctoral explico detalladamente esta situación vinculada con la historia de la Iglesia nacional e internacional desde el año 1960 hasta fines de la década de 1990 (Cabrera, 2006). Es necesario aclarar que en el trabajo me centro en un proceso de transformación que tiene lugar dentro de la propia Iglesia, para sus miembros o, como dicen los carismáticos, para los *propios bautizados*, los que no tuvieron su *pentecostés personal* y no llegaron a ser *verdaderos cristianos*. Es decir que no se trata de reclutar gente sino de cambiar a la membresía católica.

- d) Asistir a los fieles que pertenecen a la comunidad: escucharlos, orientarlos, tanto cuando están en el grupo como fuera de él.

La mayoría de los servidores también colaboran económicamente con el grupo. En suma, ser *servidor* implica esencialmente un gran compromiso que se asume, primero, con uno mismo y en la relación con Dios; lo que también implica un crecimiento espiritual y haber experimentado una transformación. Y, en segundo término, compromiso con la comunidad, que deviene necesariamente del anterior y que contribuye al establecimiento de lazos comunitarios.

Los grupos de oración

Es un encuentro semanal de dos horas de duración que se realiza en las parroquias que participan de la espiritualidad carismática católica o, en el caso de la *parroquia evangelizadora*, en la casa del *servidor* que estará a cargo del grupo. En mi estudio argumenté que uno de los objetivos centrales de estos encuentros es iniciar a los fieles en el *habitus* carismático. En el transcurso de esas dos horas, pueden distinguirse etapas con objetivos específicos para contribuir a esa iniciación:

- » *Socialización inicial*. Momento para marcar el ingreso tanto corporal como emocional/espiritual a un tiempo y espacio sagrado. Por ejemplo, se propone comenzar con unos minutos dedicados al canto o una breve oración para “disponerse internamente para recibir al Espíritu Santo” —como explican los *servidores*—. En algunas comunidades, dedican un tiempo al testimo-

nio²³ de los *hermanos*,²⁴ lo que permite que los miembros se conozcan y que también puedan aprender de lo que escuchan de otros miembros.

- » *Instrucción carismática*. Son los *servidores* los encargados de dar las distintas enseñanzas que tienen como meta la educación y crecimiento individual y comunitario de los fieles que componen el grupo. El *servidor* encargado explica el tema mientras la gente, sentada, escucha. Algunos toman nota de lo que se dice, otros hacen preguntas, es decir que funciona como una clase.²⁵
- » *Práctica oratoria*. Los carismáticos consideran que orar es una experiencia de contacto entre el ser humano y Dios. Orar es dialogar con la deidad, estar ante su presencia. El fiel puede cerrar los ojos o tenerlos abiertos, estar parado o sentado, orar en voz alta o para sí. Las comunidades carismáticas resaltan el poder que posee la oración para recibir respuesta por lo que se está orando, por ejemplo sanación, trabajo, solución de un problema familiar; también es un medio de transformación y crecimiento espiritual. No sólo se la practica durante las distintas actividades que realizan como los grupos de oración, misas o retiros, sino que en cualquier actividad o momento del día, el creyente puede y debe orar.²⁶ Cuando es realizada colectivamente es

23 Puede ser el relato de una experiencia o situación vivida por un fiel en la cual se cree que ha actuado Dios. En ocasiones, ese relato refiere a una experiencia o situación que atraviesa el carismático en su vida, como por ejemplo un problema de salud, familiar o laboral.

24 De esta forma se denominan los carismáticos entre sí.

25 Los temarios varían de un grupo a otro y en función de la antigüedad de pertenencia de los participantes. Las enseñanzas se basan en la Biblia y el Magisterio de la Iglesia. Por ejemplo se refieren a la *fe*—qué es, cómo se la obtiene, cómo se la aumenta, para qué se usa—, la salvación en Cristo—la vida después de la muerte—, el pecado, la conversión—vivir la misma vida que llevó Jesús—, los preceptos de la Iglesia, cómo ser un cristiano en la vida diaria.

26 Por ejemplo, se insiste en la práctica oratoria cuando el individuo atraviesa una situación difícil, un momento de decisión, ante las pruebas, para pedir a la deidad una guía o ayuda. Infinidad de tes-

una práctica que contribuye a establecer lazos comunitarios y modelar experiencias individuales.²⁷ Esta es una etapa con gran énfasis en la agencia de los sujetos. Los *servidores* que conducen el grupo de oración van indicando, de manera indirecta, qué hacer, al orar en voz alta pidiendo, alabando o agradeciendo, lo que es imitado por los asistentes. A su vez, la música también contribuye a promover la experiencia de determinados estados emocionales. De esta forma, tanto la guía como la música funcionan como claves comunicativas en esta performance ritual del grupo de oración. Esto no implica que haya interesantes irrupciones de espontaneidad y liberación corporal que son elementos carismáticos claves. Uno de los objetivos del grupo de oración es que cada fiel se ejercite en la experiencia carismática producida por el poder del Espíritu Santo. De esta manera, se sustenta uno de los principios básicos y característicos de la *espiritualidad carismática*, el que los beneficiarios de los carismas sean todos los fieles y no sólo un grupo o estamento. Esta etapa entonces también contribuye a que los creyentes tengan experiencias sensibles, de contacto con lo divino.

- » *Hermenéutica grupal*. Al terminar la oración comunitaria, la gente comparte lo experimentado en ella en lo que denominan “discernimiento de espíritus”. Esta etapa también es conducida por los *servidores*. En algunos grupos de oración los fieles entregan dinero como ofrendas para contribuir a las necesidades de la comunidad.

timonios versan sobre el hecho de que la persona está orando y se siente interpelada para abrir la Biblia en determinado lugar y leer un pasaje específico que es considerado como la “respuesta del Señor” a lo que se estaba orando.

27 He presenciado situaciones en las que grupos de treinta o cuarenta creyentes oran en lenguas —glosolalia— de manera colectiva.

- » *Socialización final.* Para finalizar, los presentes se saludan, algunos van a charlar con los *servidores*, otros conversan entre sí y luego se marchan. Si la comunidad tiene que dar algún aviso o anuncio,²⁸ ése es el momento que utilizan para hacerlo.

Recapitulando: en las primeras páginas presenté la propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica, donde expliqué qué entiendo por “subjetividad”, cuáles son las dimensiones analíticas que considero para su estudio y por qué hablo de *antropología de la subjetividad*. Luego, referí brevemente los temas centrales del estudio que realicé con grupos de espiritualidad carismática católica donde expuse cuáles son sus particularidades principales que consideré en mi investigación etnográfica, la composición de la feligresía y las características de los *grupos de oración*, práctica que elegí tratar en este artículo. A continuación, retomaré cada una de las cinco dimensiones analíticas que conforman la propuesta teórico-metodológica para mostrar, brevemente, cómo me permitió estudiar la conformación y transformación de la subjetividad carismática²⁹ en el contexto de socialización de los *grupos de oración*.

28 Por ejemplo, promocionar la futura realización de un *seminario o retiro*, o la visita de un sacerdote extranjero al país.

29 Si bien hablo de “subjetividad”, esta idea en singular no implica desconocer ni creer que hay una sola subjetividad en un grupo. Su uso tiene por objeto dar cuenta de las regularidades que se encuentran entre los miembros, por eso precisamente hablo de “antropología de la subjetividad” y del componente sociocultural entramado con lo individual. No es mi propósito el estudio de cada subjetividad e individualidad sino de las características y subjetividad grupales.

Las dimensiones analíticas en acción

1) *Habitus o maneras de ser*

A partir de la propuesta inicial por considerar lo que hay de sociocultural en la conformación de la subjetividad, entiendo que la noción de *habitus* resulta válida porque permite dar cuenta de lo adquirido a la vez que corporizado de manera durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes. Esta noción desarrollada por Bourdieu (1991, 1995 y 1999) da cuenta de la manera en que las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras que los sujetos utilizan para comprenderlo. Esto permite considerar a la vez varias de las dimensiones que incluyo en mi conceptualización de la subjetividad.

En un estudio sobre la subjetividad, lo que observamos son acciones, comportamientos, “haceres” —si es que cabe el término—, conductas de la gente con la que trabajamos. También podemos incluir lo que los sujetos expresan (dicen) de manera tanto oral como práctica. Podría decir que trabajamos con lo que Bourdieu (1991) define como *sentido práctico*, que da cuenta del hacer con sentido y del sentido expresado en prácticas (la historia incorporada —disposiciones prácticas— a la vez que la historia objetivada). El *habitus* se expresa, manifiesta, por el sentido práctico. De esta forma puede considerarse lo social corporizado. La noción de *habitus*, al dar cuenta de lo estructural incorporado, hecho cuerpo (sistema de disposiciones), permite superar el problema del sujeto individual, ya que es la incorporación de lo social en el sujeto, a la vez que atender a la estructura estructurada en y por la práctica corporal, pero no en la individualidad sino en la intersubjetividad.

En mi investigación sobre la espiritualidad carismática consideré el ideario religioso carismático católico como

un habitus, es decir, como principios de percepción, apreciación y acción adquiridos y corporizados por medio del aprendizaje implícito o explícito. Son esos sistemas de disposiciones —formas de ver el mundo, actitudes— que el creyente tiene incorporados, estructuras sociales y culturales corporizadas y practicadas. Dentro de este habitus, específicamente me centré en la percepción y experiencia del cuerpo, el sentido de la vida y la categorización de la realidad/mundo.

El habitus en tanto esquema de percepción, pensamiento y acción debe ser transmitido a los sujetos que participan en los grupos. Una de las tesis centrales de mi investigación es que para ello hay un proceso de socialización que apunta a la aprehensión de este habitus carismático lo que provoca una transformación de la subjetividad. En mi estudio, analizo este proceso de socialización de los grupos carismáticos como *rituales*.

Tal como lo indiqué en las primeras páginas, aunque la idea de habitus resulta valiosa en los mencionados aspectos, entiendo que no presenta las mismas posibilidades metodológicas cuando considero la dimensión sensible (emociones, sentimientos) en la investigación etnográfica.³⁰ Es allí donde los estudios de la denominada “antropología del cuerpo” y “antropología de las emociones” se presentan como campos más fértiles en lo que respecta a varias cuestiones metodológicas y teóricas. En el ítem sobre *alquimias corporales* retomo esos trabajos.

30 Es importante aclarar que Bourdieu en varios de sus estudios (1999, 2004) sí se refiere a la *hexis* corporal como *signum* social, a la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, al cuerpo como conocimiento práctico, a la emoción corporal y otras tantas ideas que retomo y continúo en mi perspectiva. La limitación refiere específicamente a herramientas metodológicas para efectuar la investigación etnográfica.

2) Modos de subjetivación o maneras de hacer

Para Foucault (1995 y 1996), los modos de subjetivación son las prácticas de constitución del sujeto, es decir, los modos o técnicas a través de las cuales el sujeto se constituye a sí mismo. Seguir esta idea me permite considerar la historicidad de las condiciones sociales de existencia y la manera en que conforman el habitus. Si bien el autor reconoce que las instituciones “producen” individuos capaces de “reproducir” tales instituciones, los modos de subjetivación admiten considerar la constitución del sujeto desde lo social — familia, instituciones (escuela, etcétera)— y la constitución del sujeto desde las *tecnologías del yo* o *prácticas de sí*.³¹

Según Foucault el sujeto no es autónomo sino resultado de los modos o prácticas de subjetivación que cambian histórica y culturalmente; por eso estudia las *tecnologías del yo* para analizar cómo se constituye el sujeto. Y es en este sentido que retomo sus propuestas. Para el autor, una modificación en las prácticas subjetivas tendrá efecto en la formación del sujeto, por ello nuevas prácticas pueden transformarlo al cambiar las reglas por las que se rige, de manera de introducir una nueva forma de subjetivación.

Dentro de mi perspectiva, esta propuesta de Foucault está estrechamente vinculada con lo que denomino *manneras de hacer* y con los *procesos de socialización* en tanto prácticas rituales. En torno a esto, parto del supuesto de que todos los sujetos poseen una subjetividad desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y su vida. En el caso de los carismáticos católicos, al pasar a formar parte de un grupo de espiritualidad carismática,

31 Son los modos en que un individuo actúa sobre sí mismo, el conjunto de experiencias y técnicas (procedimientos) que dan forma al sujeto y lo ayudan a transformarse a sí mismo (Foucault, 1995 y 1996).

como resultado de diferentes rituales (como los grupos de oración) se producen modificaciones en la subjetividad, operándose una transformación de la misma. Ello sucede a través de diferentes *tecnologías del yo* como la instrucción carismática, práctica de la oración, ejercicio de carismas, discernimiento de espíritus; es decir, en tanto proceso/ forma de subjetivación. De esta manera, puedo considerar cómo el ejercicio continuado de nuevas prácticas y experiencias contribuye a la conformación y transformación de la subjetividad.

En suma, y para retomar lo que expresé anteriormente, las *maneras de hacer* permiten dar cuenta de qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden, es decir, lo efectivamente posible —resultado de los determinismos y la indeterminación, los condicionamientos y la creatividad—. Las *maneras de hacer* intentan conjugar el carácter activo, constituyente y transformador de la subjetividad a la vez que su carácter constituido (*habitus*).³²

Entiendo que si bien la propuesta de Foucault resulta útil para estos fines, cuando intenta considerar la experiencia vivida y el aspecto constituyente y potencialmente transformador de tales prácticas donde aparece involucrada la sensibilidad y/o la corporalidad, encuentra algunas limitaciones empíricas. Allí es donde, una vez más, los avances de los estudios socio-antropológicos sobre la corporalidad y las emociones presentan una opción, y es por ello que aparecen como otra dimensión analítica.

32 Para Foucault, las *tecnologías del yo* se realizan/producen dentro de un horizonte cultural —relaciones de poder y juegos de verdad—. Es por ello que en mi propuesta articulo las *maneras de hacer* con las *maneras de ser*.

3) *Alquimias corporales*

A fines de los años setenta, dentro del campo de la antropología se produce un desarrollo sistemático de enfoques teóricos y metodológicos³³ que ponen en evidencia que hay diferentes modos de percibir, aprehender, categorizar, significar, experimentar, practicar y sentir la corporalidad, poniendo en cuestión que el denominado “cuerpo” sea un mero objeto natural. Tal como lo mencionan las antropólogas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987), a lo largo de las últimas cuatro décadas pueden distinguirse tres grandes orientaciones en los estudios sobre la corporalidad:

- a) *Cuerpo social*: perspectivas que se centraron en los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura (Douglas, 1973).
- b) *Cuerpo político*: perspectivas que se centraron en la regulación, vigilancia y control de los cuerpos individuales y colectivos (Foucault, 2002 y 2008).
- c) *Cuerpo individual*: estudios que partieron de la experiencia vivida retomando análisis de tipo fenomenológicos (Crossley, 1995; Csordas, 1990 y 1994; Jackson, 1981).

Posteriormente, diversos trabajos comenzaron a realizar abordajes donde intentan conjugar esas tres grandes tendencias —por ejemplo Citro (2009, 2011) y Desjarlais

33 Como lo indiqué anteriormente, para un estado de la cuestión *cfr.* Blacking (1977), Citro (2009 y 2011), Le Breton (2002), Lock (1993), Scheper-Hughes y Lock (1987) y Turner (1994), entre otros.

(1992)—. Mi propuesta se enmarca en esta última dirección, esto es, concebir de manera conjunta aquellas ideas que entienden el cuerpo como símbolo y representación, aquellas que atienden al carácter constituido de la corporalidad (Bourdieu y Foucault, entre otros) y las que se centran en el carácter activo y transformador de la práctica corporal en la vida social (Crossley, 1995; Csordas, 1990 y 1994; de Certeau, 1996; Jackson, 1981; Comaroff, 1985).

Por un lado, concebir y estudiar el cuerpo en tanto representación sociocultural me permite “armar” la imagen corporal dentro del habitus religioso carismático católico. Por el otro, detenerme en el carácter constituido abre a la consideración de la genealogía corporal, de un cuerpo “atravesado” por discursos, historia y estructuras económico-políticas que lo modelan (Foucault, 1995, 2002, 2005 y 2008; Citro, 2009 y 2011). Asimismo, la perspectiva centrada en el carácter activo y transformador de la corporalidad, en este caso retomando el enfoque del *embodiment* de Csordas (1990), se adecua con una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico más que un objeto de estudio, lo que permite evidenciar la manera en que llevamos lo social con nosotros antes de cualquier objetivación (Csordas, 1990 y 1994).

Este último enfoque se fundamenta en el reconocimiento del *embodiment* como sustrato existencial de la cultura y el sujeto (Csordas, 1990). Según este antropólogo, los estudios sobre *embodiment* son estudios sobre la cultura y la experiencia entendidas como el ser-en-el-mundo corporizado, lo que implica que la experiencia corporizada (los distintos modos de experimentar y significar los cuerpos) es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Dentro de su paradigma, resultan de interés las pautas culturales de la experiencia corporal y la constitución intersubjetiva de significaciones a través

de la experiencia. Es en torno a esto que, en mi perspectiva, el enfoque de la fenomenología cultural desarrollado por Csordas resulta fértil como “marco” desde el cual analizar lo que denomino “alquimias corporales”. El *embodiment* se conforma en la instancia que me permite capturar el carácter constituyente de la subjetividad de manera de poder vincularla a su vez con la emocionalidad, ya que es en el cuerpo donde la conciencia, las sensaciones y la agencia se producen, realizan y expresan.

En el desarrollo de mi etnografía, en torno a esta dimensión sobre la corporalidad, indagué específicamente cómo los carismáticos concebían, sentían y experimentaban el cuerpo. Si bien no me extenderé en este trabajo sobre estos temas, entiendo que es necesario mencionar que en el habitus carismático hay una percepción del ser humano como una unidad, *una totalidad compuesta de cuerpo y alma*. Para ellos el ser humano es en sí uno, íntegro. Un ser psicológico, fisiológico y espiritual. Este es un enfoque holístico donde todas sus partes se afectan entre sí y éstas afectan igualmente al todo. Si bien se establece una distinción entre la parte física, mental y espiritual, se basan en la interrelación entre lo interior —alma: espíritu, mente— y lo exterior —parte física—. El acento está puesto en esta concepción holística que no contradice el dogma católico tradicional, pero que pasa a ser central en su ser y hacer. Hay un predominio de lo espiritual involucrado en la génesis del malestar así como en su terapéutica y en la vida en general. Esta concepción integral que recuperan los carismáticos es una característica que los diferencia de otros grupos de la Iglesia y por la cual también muchos fieles se acercan y deciden participar. A su vez, gran parte de sus rituales se fundamentan en ella.

Junto con estas líneas de estudio desarrolladas sobre la corporalidad, las investigaciones antropológicas referidas a

la emoción,³⁴ sentimientos,³⁵ afectos, en lo que podría denominarse como “antropología de las emociones”, es otro de los pilares sobre los que se erige mi perspectiva. Varios de estos trabajos se diferencian de los estudios que intentan explicar la emoción directamente en términos biológicos, al ocuparse de la emoción como una construcción social, cultural e histórica particular, donde las emociones pueden concebirse como un idioma cultural entre los seres humanos (Leavitt, 1996; Lutz-White, 1986; Lutz, 1986; Lyon y Barbalet, 1994; Rosaldo, 1984). En varios de estos estudios se plantea una relación entre cultura y emoción a la vez que se busca comprender el rol de la emoción en la vida social y en la agencia. En el análisis de las experiencias sensibles que tienen por objeto la conformación y/o transformación de la subjetividad, retomo la línea de Michelle Rosaldo (1984), para quien las emociones son procesos, pensamientos corporizados (*thought embodied*) desde los que puede explicarse la manera en que la cultura no solo señala qué pensar sino también cómo sentir. Esta perspectiva me resulta útil para mis investigaciones dado que me permite mostrar que las maneras de ser y hacer carismáticas son una forma de creación y producción de sensibilidades y por lo tanto de subjetividades.

Si consideramos que las emociones influyen e interactúan con y en nuestros pensamientos y por tanto guían nuestro

34 Según el diccionario de la Real Academia Española, la “emoción” es una reacción afectiva intensa producida por la impresión de los sentidos, las ideas o recuerdos que se traduce en gestos, actitudes u otras formas de expresión. En la bibliografía sobre el tema podrán encontrarse trabajos que la consideren de diferente modo. Autores como Geertz la entienden como “los estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos” (1991: 101). Lyon y Barbalely (1994) incluyen dentro de ésta a la sensación, sentimientos y afectos. En mi trabajo prefiero hablar de sensibilidad para poder incluir en ella a las emociones, los sentimientos y los afectos. La sensibilidad refiere pues a la manera de sentir y sentirse en la vida.

35 En algunos trabajos los sentimientos son entendidos como estados de ánimo más vinculados con la dimensión espiritual e íntima del sujeto.

hacer, nuestras prácticas, la toma de decisiones, en fin, con-
tornean nuestro ser-en-el-mundo, se concluye que en un
estudio sobre la subjetividad resulta ineludible atender a la
dimensión sensible. Por otra parte, en mi investigación, la
sensibilidad (emoción, sentimientos, afectos) se presentaba
como central ya que era desde los propios carismáticos y en
sus propias prácticas que la misma aparecía implicada, pro-
movida, modificada, interpelada. En suma, la sensibilidad
como parte de la subjetividad carismática.

Es frecuente que en las distintas prácticas/actividades
carismáticas, como los grupos de oración, se busque un
cambio de los estados internos de los fieles, en los modos
de sentir y sentirse. Los sentimientos y emociones son el
objeto y vehículo de la transformación de la subjetividad. Si
hay gente que llega al grupo con tristeza, será recibido con
alegría, se le transmitirá fortaleza, encontrará gente que lo
escuchará y aconsejará así como descubrirá y aprehende-
rá un sentido nuevo para su vida a través de las diferentes
enseñanzas. Esto, en parte, se realiza modificando los sen-
timientos a través de rituales que operan sobre la emoción
por medio de: *tecnologías del yo* (orar, instrucción carismá-
tica); *hexis* corporales —saltar, bailar, abrazarse—; cantar
—ya que las canciones sirven para “para movernos inter-
namente” según explican los carismáticos—; demostracio-
nes de afecto y contención por parte de los servidores y del
resto del grupo. Todo ello apunta a ir cambiando un estado
de malestar por uno de bienestar. A continuación retomaré
la sensibilidad carismática en el contexto ritual.

4) Los procesos de socialización (conformación y transformación de subjetividades) en tanto rituales

Como lo he mencionado, uno de los ejes centrales de mi
investigación tuvo por objeto explorar la manera en que la

socialización religiosa da forma a la experiencia y determina la categorización de la realidad/mundo que constituye la subjetividad. Para ello, tomé en cuenta cómo el habitus carismático brinda a los fieles esquemas de percepción, pensamiento y acción, a la vez que es creado y recreado en diversos procesos de socialización/aprendizaje propuestos por los tres grupos.

Los rituales han sido un fenómeno clásico de estudio en la antropología. A través de las décadas, por mencionar algunas orientaciones, se los ha estudiado atendiendo a su función (Durkheim, 1991), como eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1977), en tanto sistemas de significados, esquemas de significación y formas de interacción social (Geertz, 1991; Turner, 1980 y 1988). A partir de los años ochenta, muchos trabajos incluyeron los avances de la perspectiva de la performance (Turner, 1986; Schechner, 2000). Gran parte de todos esos desarrollos me resultaron de utilidad para el análisis de los procesos de socialización como rituales. De esta forma, pude mostrar de qué manera se teje una nueva trama de la vida para aquellos que inician el proceso de transformación. Una de las ideas desde las que partí fue entender que los rituales expresan los valores de un grupo, proporcionan modelos de acción a la vez que son la puesta en acto, dramatizada, de la mitología (en el caso de los carismáticos, los relatos bíblicos), la que proporciona modelos morales para la vida. Gran parte de los rituales carismáticos pueden entenderse como una cosmovisión en práctica; también como “arena pública” en la que se desarrolla algún drama social.³⁶

36 Puede recordarse aquí la idea de Geertz en cuanto a que “todo rito religioso [...] abarca esta fusión simbólica de ethos y cosmovisión [...]. Para los participantes de una representación religiosa, esas ceremonias son además materializaciones, realizaciones no solo de lo que creen sino que son también modelos para creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan” (1991: 107-108).

Asimismo, un ritual es una acción que tiene consecuencias. En mi estudio, una de ellas es la transformación de la subjetividad. Por ello, varios de los rituales fueron examinados como procesos de iniciación cuyo objetivo es la transformación del sujeto en un *ser renovado, hombre nuevo, verdadero cristiano*. De esta forma, a lo largo de mi investigación, algunos rituales fueron considerados como ritos de paso, transformadores, que indican y establecen transiciones entre estados distintos (van Gennep, 1986). Así pude observar cómo las diferentes experiencias iniciáticas contribuyen a la modificación de la subjetividad por medio de la performance ritual que pone en práctica particulares tecnologías del yo. Entendí algunos rituales (como los grupos de oración) como espacios liminales en la vida de los fieles, como ritos que acompañan el paso de una situación a otra, de un mundo a otro y un cambio de estado en la vida de cada sujeto, donde se produce una transformación tanto espacial como temporal, exterior como interior. Victor Turner (1988), a partir de las nociones de van Gennep, considera la transición como un proceso, un llegar a ser. Esta idea es la que retomé respecto de lo que algunas de estas prácticas son para los fieles durante su vida terrena, al promover la transformación de la subjetividad. En parte, podría decir que en el *continuum existencial* de los fieles, los grupos de oración funcionan como espacios liminales ya que los seguidores se “apartan” de lo cotidiano, de lo normal y regular, para entrar en otro tiempo y espacio así como en otra estructura de relaciones con los seres considerados sobrenaturales —Dios, Jesús, Espíritu Santo—. De esta forma, los grupos de oración pueden comprenderse como irrupciones espaciales y temporales liminales respecto de la existencia ordinaria que coadyuvan a la transformación de la subjetividad expresada en la praxis cotidiana. Por ejemplo, los fieles cuando se despiden del grupo de oración, se van con lo

que aprendieron y vivieron en ese encuentro comunitario. De manera que si la instrucción carismática del día refería a la forma en que un verdadero cristiano debe vivir en este mundo, sin odios o rencores, siendo pacientes con los otros o aceptándolos tal como son, en el momento de la enseñanza van reflexionando sobre esto; en el momento de la oración piden a Dios ser más comprensivos, que abra sus corazones y puedan liberarse de ese rencor;³⁷ y en el momento de la hermenéutica grupal (*discernimiento de espíritus*) cada uno irá mencionando situaciones de su vida en las que reconoce esa forma de actuar y lo que debería modificar (según la visión carismática). Las opiniones del resto del grupo, así como los testimonios de quienes ya lo vivieron, también colaboran en esta etapa de aprendizaje. Durante los días siguientes, los fieles reflexionarán una y otra vez sobre lo que fueron instruidos, orarán todos los días y, probablemente en algún momento, tanto en el grupo de oración como en su vida cotidiana, sentirán que cambiaron o transformaron ese sentimiento y dirán, tal como lo escuché en varios carismáticos, “me liberé del odio que tenía”. Esto implicará la experiencia de un estado interior nuevo, propio de una subjetividad renovada, o en vías de serlo. En algunos casos, si la persona se hallaba alejada de un familiar o amigo por ese sentimiento, luego intentará restablecer la relación. Por supuesto que los tiempos y procesos que esto requiere no son los mismos para todas las personas, e incluso algunos no pueden modificar sus sentimientos. Esta tríada —tecnologías del yo, acción/agencia del fiel, comunidad— será un factor común que hallaremos en diferentes historias.

A la vez, también dentro de esos rituales podemos distinguir momentos liminales. Por ejemplo, durante el *grupo*

37 Que en muchos casos se “expresa” en el cuerpo a través de alguna enfermedad, entendiéndolo que su etiología tiene que ver con un estado emocional y/o psicológico.

de oración, el contacto con la deidad a través de la oración, el ejercicio de un carisma, los mensajes recibidos de Dios y otras experiencias que tienen los asistentes, pueden entenderse como una etapa de umbral donde se produce un encuentro de dos tiempos distintos —el terrenal y el celestial— y de seres diferentes —la deidad y el ser humano—.

Por cuestiones de espacio, dejaré aquí la referencia al análisis de los *grupos de oración* en tanto rituales. En trabajos anteriores (Cabrera, 2003, 2004 y 2006) hay un mayor desarrollo de todos los tópicos aquí mencionados. A continuación, pasaré a la última dimensión analítica.

5) *Relaciones sociales / intersubjetividad*

El supuesto inicial desde el que parto en este punto se encuentra en estrecha relación con la perspectiva fenomenológica explicitada en la tercera dimensión (*alquimias corporales*) y con la concepción de sujeto desde la que parto, donde resulta germinal pensar y concebir al sujeto sin encontrarse escindido de sus relaciones con el mundo, incluidos los otros sujetos (Merleau-Ponty, 1993). Tal como lo vengo mencionando a lo largo de este trabajo, entiendo que todos los sujetos poseen una subjetividad (*maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales*) desde la que comprenden, experimentan y vivencian el mundo y la vida. Al pasar a formar parte de un grupo, como consecuencia de la membresía, se establecen nuevas redes sociales, lazos de pertenencia y comunitarios que contribuyen a redefiniciones de la subjetividad, operándose una transformación de la misma. Si un miembro tiene un problema, llama al grupo para que oren por él, o habla con sus hermanos. El grupo contiene, sostiene, conforma, reproduce, en suma, es lo que hace a sus participantes ser quienes, en parte, son. Por otra parte, en muchos casos, los vínculos sociales se

extienden más allá de las actividades del grupo. Hay fieles que se encuentran afuera, hacen amistad, establecen nuevas redes de relación. De esta manera, las distintas interacciones van contribuyendo también a la conformación y transformación de la subjetividad a la vez que dan cuenta de la misma.

Fruto del proceso de socialización, los adeptos a la espiritualidad carismática no solo aprenden cómo interpretar, desde claves nuevas, los hechos de su vida. A su vez, y vinculado con esta quinta dimensión analítica (relaciones sociales / intersubjetividad), reciben atención, alguien que los escucha —un *servidor* u otro *hermano*—, atiende, consuela y que se propone ayudarlos. Es este continente tanto afectivo como cognitivo el que conjuntamente facilita y promueve el cambio. Esto contribuye a la conformación de relaciones fraternas, a producir una pertenencia social y a establecer lazos que serán centrales para atravesar un momento de crisis personal, una enfermedad o cualquier otra situación que se les presente; a la vez que garantiza la “producción” y “reproducción” del grupo.

Ser renovado

Para cerrar este artículo, quisiera mencionar, en forma breve, qué implica para la espiritualidad carismática católica *ser renovado*, es decir, cómo es la subjetividad del *hombre nuevo*.

El iniciado carismático, es decir, el “hombre nuevo”, “verdadero cristiano”, es quien categoriza la realidad como signo y símbolo, de manera que la adquisición carismática de una nueva descripción del mundo, apoyada en la Biblia, es entendida como una constante manifestación divina. El hombre nuevo percibe la vida y los eventos que en ella

tienen lugar como un escenario donde Dios hace y dice. Por ello afirman que “Dios nos contesta en las cosas que sentimos, con la paz, la alegría, el sentimiento”. El habitus carismático se despliega así en la vida diaria, de manera que la pregunta que los propios adeptos suelen hacerse entre sí cuando dicen “¿cómo estás?” o “¿cómo te sentís?”, tiene una referencia a su estado emocional, interior, espiritual. Por ejemplo, si sienten paz, armonía, angustia. Al hombre viejo es al que se asocian estados como el miedo, sufrimiento, inseguridad. Asimismo, las situaciones dolorosas o adversas se resignifican como pruebas de aprendizaje que sirven, también, para transformarse.

Todo lo que se sucede en el grupo de oración (instrucción religiosa, práctica de la oración, comunicación con la deidad, etcétera) tiene por objeto brindar “herramientas” para ser empleadas en la vida diaria. Por ejemplo, como vimos, la práctica oratoria puede ser utilizada para pedir la intervención divina en un momento difícil, de duda, de dolor, o para obtener fortaleza ante un infortunio; la lectura diaria de la Biblia para “escuchar lo que Dios me dice” y/o para obtener ayuda en las instancias en que deben discernir. A su vez, todo esto encanta la vida de cada fiel, posibilitándole salir de la duración ordinaria para ser alcanzado por un tiempo y espacio sagrado y un plan divino, que redefine su vida a la vez que le brinda un rol central en la misma. Muchos fieles se acercan a los grupos de espiritualidad carismática porque sienten que han perdido el control de sus propias vidas por el estado de alienación o malestar en el que viven; el *hombre nuevo* es aquel que ejerce dominio y tiene decisión sobre su vida, lo que le devuelve a cada creyente, protagonismo y agencia en su propia existencia. Como lo he indicado, en algunos adeptos hay una estrecha vinculación entre la propia transformación y su rol participativo en la comunidad al desempeñarse como servidores.

Ser un *hombre nuevo, verdadero cristiano, es ser, sentir y hacer de una forma determinada*. La propuesta teórico-metodológica que he desarrollado para el estudio de la subjetividad desde la antropología, me permitió estudiar y comprender parte de ese *ser renovado*.

Bibliografía

- Blacking, J. (ed.) (1977). *The anthropology of the body*. New York, Academic Press.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- _____. (1999 [1997]). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- _____. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Cabrera, P. (2001). "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica". *Ilha. Revista de Antropología*, núm. 3, pp. 121-137. Programa de Postgraduación en Antropología Social. Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina.
- _____. (2003). "'Ser' carismático". *Revista de la Escuela de Antropología*, vol. VIII, pp. 145-155. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.
- _____. (2004). "Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica". Carballido Calatayud, M. (ed.), *Mosaico. Trabajos en antropología social y arqueología*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad CAECE.
- _____. (2006). *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- _____. (2009). *Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus*. Proyecto de investigación con reconocimiento institu-

cional 2009-2011. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

_____. (2011). *Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus*. Informe de avance de proyecto de investigación con reconocimiento institucional 2009-2011. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Cabrera, P., Mosqueira, M. y Pochintesta, P. (2011). "Antropología de la subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica". *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social, La Antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*. Buenos Aires.

Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.

_____. (2011). *Cuerpo plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos.

Comaroff, J. (1985). *Body of power spirit of resistance*. The University of Chicago Press.

Crossley, N. (1995). "Merleau-Ponty the elusive body and carnal sociology". *Body and Society*, vol. 1, núm. 1. London, Sage Publications.

Csordas, Th. (1983). "The rhetoric of transformation in ritual healing". *Culture, medicine and psychiatry*, núm. 7, pp. 333-375.

_____. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, vol. 18, núm. 1, pp. 5-47.

_____. (1994). *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Desjarlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Douglas, M. (1988 [1973]). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.

Durkheim, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón.

- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- _____. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Altamira.
- _____. (2002). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1: *La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- _____. (2005). *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI.
- _____. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el College de France (1983-1984)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1991 [1973]). *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- Jackson, M. (1981). Knowledge of the Body. *Man*, núm. 18, pp. 327-345. New Series.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____. (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____. (2006). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1977 [1949]). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3.
- Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, pp. 133-55. New Series.
- Lutz, C. (1986). "Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category". *Cultural Anthropology*, vol. 1, núm. 3, pp. 287-309.
- Lutz, C. y White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, núm. 15, pp. 405-436.

- Lyon, M. y Barbalet, J. (1994). Society's body: emotion and the somatization of social theory. Csordas, Th. (org.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, pp. 48-66. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mereau-Ponty, M. (1993) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Madrid, Planeta Agostini.
- Ortner, Sh. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, núm. 1, pp. 25-53. Buenos Aires, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of self an feeling. Shweder, R. y Levine, R. (orgs.), *Culture Theory: Essays on mind, self an emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires, Libros del Rojas.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987). "The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, núm. 1, pp. 6-41. New Series.
- Turner, B. (1994). "Los avances recientes en la teoría del cuerpo". *Reis*, núm. 68, pp. 11-39.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI.
- _____. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- Turner, V. y Bruner, E. (1986). *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

Capítulo 2

Cuerpo y emoción

La estética de la enfermedad y la curación
en el Himalaya de Nepal*

Robert Desjarlais

Jardines imaginarios con sapos reales

Mientras hacía trabajo de campo a fines de los años ochenta entre los Yolmo Sherpa, un pueblo tibetano que vive en la región Helambu del norte-centro de Nepal, participé en unas doce ceremonias de curación como aprendiz de shamán de un sanador “veterano” llamado Meme (t. *me me*). Descalzo, analfabeto, con ropas de fajina raídas y una barba desaliñada sobre su cara angulosa, Meme, de 67 años, poseía la riqueza del conocimiento sagrado. En las conversaciones cotidianas, sus toscos discursos y modales señalaban el bajo status de la familia de la que provenía. Pero cuando estaba curando, este *bombo* (t. *bon po*) o “shamán” podía comunicarse con los dioses, adivinar los misterios de la enfermedad, hacer chistes en los momentos adecuados y curar hasta el atardecer. Debido a estos talentos, las

* "Imaginary Gardens with Real Toads", de *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press). Trad. María Belén Pepe. Rev. María Luz Roa.

familias vecinas frecuentemente le pedían que realizara sus ritos curativos.

Durante toda mi estadía acompañé a Meme Bombo cuando era llamado a curar. La casa de Meme, una estructura vieja pero robusta, con un tambor colgando de las vigas y pulgas en el piso de barro, se ubica en la franja sur de Chumdeli. Esta es una aldea de montaña que rodea un templo Lama y donde habitan granjeros que por un lado dicen ser yolmo o tamang (siendo esta una división social que localmente puede ser representada en términos étnicos), y por otro lado *dres pa*, “mulatos” de descendencia mixta yolmo y tamang. Hijo de una madre tamang y un padre yolmo, el mismo Meme pertenecía a uno de los últimos linajes, pero como estudió con un shamán yolmo del noroeste, su arte cayó bajo las líneas yolmo.

Durante una tarde de curación, yo solía trepar el denso bosque que separaba Chumdeli de mi casa en el pueblo de Gulphubanyang y caminar por un sendero en zigzag a través de campos plantados con trigo y maíz hasta la granja de Meme. Luego de tomar un poco de té con su familia, seguía a Meme por las sombras del ocaso hacia la casa de su paciente. Entrada la mañana siguiente, cuando usualmente me quedaba dormido, asistía a Meme en las limitadas formas que podía, ayudándolo a “tocar el tambor”, sacrificando gallinas y rogando a los dioses para que entraran en nuestros cuerpos. Sintiendo mis pies doloridos y mis ojos irritados por el humo, me acercaba a esas veladas con un sentimiento combinado de aprehensión, fatiga, aburrimiento y asombro. Durante muchas de las ceremonias, entraba en un “estado de trance” completamente real, pero sin dudas distinto al que los shamanes yolmo experimentan cuando los dioses “caían” sobre sus cuerpos. Los trances tenían lugar cuando el shamán adivinaba un oráculo (*mo*): tocando su tambor metódicamente mientras miraba el altar

sagrado (compuesto por 35 tortas de pasta de arroz *gtor ma* que representaban y ofrecían a varias deidades), Meme se empezaba a sacudir mientras el aliento de una deidad entraba a su cuerpo y hablaba de las hasta ese entonces desconocidas causas de enfermedad de su paciente.

Mi propio trance era paralelo al descenso de los dioses al cuerpo de Meme. Tomando el rol de un iniciado en el shamanismo, me sentaba en la posición de semiloto a la derecha de mi “gurú” e intentaba seguir los cantos curativos. Luego de un tiempo, Meme empezaba a sentir la presencia de lo divino, mientras que su cuerpo oscilaba en temblores, y el mío seguía el ritmo de sus acciones, sacudiéndose de forma similar. Arrastrado por el llevadero e insistente compás del tambor del shamán, mi cuerpo se llenaba de energía. La música resonaba dentro de mí, construyendo un crescendo, cargando de significado mi cuerpo y la habitación. Oleadas de temblores pasaban por mis miembros. Volaban chispas y los colores se expandían, la habitación tomaba vida con voces, fuego, risas y oscuridad.

Demostrar una habilidad para recibir a los dioses en el propio cuerpo es el examen de entrada al shamanismo yolmo y mi aprendizaje con Meme puso la piedra angular de un proyecto de investigación. Este estudio se focaliza en los incidentes de enfermedad y sanación de los aldeanos yolmo. Yolmo (a veces pronunciado localmente “Yermu”) es el tradicional nombre tibetano de la región de Helambu, de donde proviene el nombre “yolmo wa” para sus pobladores. (El recuento histórico y político en la próxima sección se basa en los trabajos de Clarke, algunos de los cuales permanecen inéditos).¹ Los grupos dominantes también son conocidos simplemente como Lama, y por la línea masculina son descendientes de sacerdotes tibetanos. En el centro de las

1 Clarke (1980a, 1980b, 1980c, 1983, 1985 y 1990); Clarke y Manandhar (1988).

tierras altas muchos de estos maestros religiosos también solían tener templos cerca de Kyirong, área localizada en el noroeste del actual Tibet. En el siglo XVII tenían el derecho a las tierras de los templos yolmo otorgado en nombre de los reyes Newar y luego Gurkha, esto es, por el estado nepalés.

Los peregrinajes anuales se transformaron en migraciones, y algunos de los religiosos se asentaron en estos templos para luego unirse en matrimonio con los hijos de la elite local “tamang”, sus inquilinos y congregaciones. Estas personas eran un poco diferentes a los tamang de los cuales en tiempos recientes los lamas se habían distinguido. En este sentido, en los siglos XVIII y XIX, los poblados crecieron sobre las cimas de las cordilleras de su dominio así como también sus creencias se expandieron a través de templos y prácticas religiosas budistas. En términos seculares, los sacerdotes tenían un rol económico como propietarios y político como representantes de estado. Este particular desarrollo cultural hizo emerger a los “lama”, los “lama-tamang”, y los “lama-sherpa”, así como también podríamos nombrar a los yolmo wa. El término más amplio para este conjunto es la palabra tibetana “lama” (t. *bla ma*), que significa “sacerdote” o “el más alto”; lo cual contrasta a la elite de las familias barriales, de status bajo, que con el tiempo, pasaron a ser conocidas simplemente como “tamang”.²

La difusa, interactiva e interdependiente identidad yolmo es característica de muchos grupos en Nepal.³ De hecho, los yolmo wa son uno de los muchos pueblos de habla tibetano-birmana que habitan las colinas del Himalaya nepalés. Las culturas de estos distintos grupos, que incluyen (aproximadamente de oeste a este) los clanes Gurung,

2 Cfr. Clarke (1980a, 1980b, 1980c, 1983, 1985 y 1990) y Clarke y Manandhar (1988) para un relato más completo del proceso histórico que aquí ha sido presentado sólo en sus lineamientos básicos.

3 Cfr. Levine (1987).

Tamang, Yolmo, Sherpa y Limbu, están formadas por dos grandes tradiciones que las rodean. Hacia el norte viven los tibetanos, una sociedad actualmente bajo el dominio del gobierno chino que es budista. Hacia el sur se ubican las poblaciones hindúes del valle de Katmandú, de la cuenca de Terai y de las planicies de la India. Mientras que los yolmo wa, al igual que sus vecinos himalayos, tienen instituciones religiosas descendientes del Tibet; la sociedad nepalesa ha influenciado su lenguaje, sus costumbres y sus elaboraciones sociopolíticas.

La reelaboración de la identidad étnica fue una de las maneras en las cuales la política nacional formó la cultura yolmo. A pesar de que ahora los yolmo wa a menudo se identifican como “sherpa” ante extranjeros, el término es una adición relativamente nueva a su léxico. Previamente, ellos mismos se llamaban “lama” para distinguirse étnicamente de los clanes tamang —sus vecinos de los lados sur y oeste del valle de Helambu—. Pero con el crecimiento del renombre internacional de sus primos culturales (los sherpa sulu-khumbu de la región del Monte Everest), los yolmo se alinearon con este prestigioso grupo en las tres últimas décadas y ahora se autodefinen como sherpa. Mientras que los yolmo han empezado a tener contactos políticos y a casarse con grupos sherpa del este, mantienen afinidades culturales cercanas con familias tamang vecinas.⁴ Los intercambios económicos entre familias yolmo, que viven “arriba”, y familias tamang, que viven “abajo”, suelen ser asimétricos; las tierras de aparcería de los tamang poseídas por los yolmo wa a menudo funcionan como jornaleros para los sacerdotes más ricos.⁵

4 Clarke (1980a) esquematiza las similitudes y las diferencias en términos de organización local entre las familias yolmo y tamang en Helambu.

5 *Cfr.* Clarke (1990).

Geográficamente, el Valle de Helambu (como es conocido en nepalés) consiste en dos cadenas montañosas que ascienden hacia el norte desde el Valle de Katmandú hasta los Himalayas, con colinas que irradian hacia el este y el oeste fuera de esas cordilleras.⁶ Los picos septentrionales de este anillo en forma de herradura de caballo consisten en dos amplios picos que separan a los yolmo de la región Langtang y del Tibet y que por lo tanto dan cuenta de su nombre, ya que en textos religiosos *yol mo gangs ra* quiere decir “lugar separado por montañas de nieve/glaciares”.⁷ Entre las dos partes del arco montañoso fluye el río Melamchi. Los brahmanes y los chatrias, dos castas hindúes, viven en zona más baja del valle, cultivando arroz, frutas y otros cultivos tropicales al lado del río. El pueblo localmente conocido como tamang reside en la parte superior,⁸ sobre la población hindú; al mismo tiempo que debajo de los lamas, más ricos, que residen a lo largo de cincuenta a sesenta aldeas alineadas en las cumbres boscosas de las colinas a una altura de entre siete a diez mil pies.

En estas aldeas las fuentes principales de alimento e ingresos son de parte del comercio, el alquiler de tierras, los campos de pastoreo y el cultivo de maíz, papas y otras variedades; mientras que recientemente el turismo y el “empleo fabril” en Katmandú e India han traído un adicional

6 Sobre la palabra “Helambu”, Clarke sostiene: “Localmente este término es tenido como un derivado de la combinación entre los nombres tibetanos de dos de los principales cultivos en las tierras altas: papa (*he*) y rábano (*la-phung*). Juntos componen *he la-phug*, literalmente, es decir, ‘papas y rabanitos’” (1980a: 79).

7 Evans-Wentz (1974: 235), citado en Clarke (1980a: 79).

8 El término Tamang es utilizado para referirse a varios pueblos vinculados a los ancestros tibetanos —*cfr.* March (1979), Holmberg (1989) y Peters (1981)—. En otras partes de Nepal los grupos tamang se refieren a ellos mismos como “lama” —*cfr.* Holmberg (1989)—, pero en —y alrededor de— Helambu, el término típicamente se aplica a linajes yolmo wa.

beneficio material. Hasta 1991, el sistema nacional de Nepal, *Panchayat*, había asentado las agendas políticas oficiales, regulando elecciones distritales; pero los políticos de las aldeas eran usualmente definidos por las estructuras locales de riqueza, status y parentesco. Tanto para el parentesco como para otras prácticas culturales, ha habido un gran espectro de variaciones particulares a nivel local. Sin embargo, la variante comúnmente preferida (también encontrada en la región del Himalaya nepalés) es la combinación de descendencia y residencia patrilineal junto con el matrimonio entre primos cruzados.⁹

A pesar de que los yolmo con los que viví (del lado suroeste del valle) eran practicantes devotos del *Nyingmapa* o la “Escuela Antigua” del budismo Mahayana, estos también acudían al shamanismo local en momentos de aflicción física y espiritual.¹⁰

Mientras que las más antiguas y prestigiosas aldeas yolmo se agrupan alrededor de templos a lo largo del borde noeste de la cima de Helambu (por ejemplo, Melamchighyang, Tarke Ghyang, Churyegyang), se han desarrollado asentamientos en este siglo a lo largo del perímetro oeste así como nuevos templos han sido establecidos por los nuevos linajes lama del norte.¹¹ Muchas de estas pequeñas aldeas (coo Chumdeli, donde vive Meme) ahora pueblan el borde sudoeste de Helambu, alrededor de siete mil pies por encima del nivel del mar en las inmediaciones de Gulphubanyang. El último asentamiento es un floreciente bazar con una fila de casas, negocios de té y pequeñas tiendas que ocupan la línea del distrito Nuwakot-Sindhu Palchock (zona

9 Cfr. Clarke (1980c) para una discusión de las variaciones locales en las prácticas de parentesco y algunas de sus implicaciones.

10 El término yolmo *bombo* se relaciona con la palabra tibetana *bon po*, que aparentemente se refiere a los practicantes de la religión tibetana *Bon*.

11 Cfr. Clarke (1980a y 1980c).

de Bagmati), ubicada a dos días de caminata al norte de Katmandú, la capital de Nepal.

De febrero de 1988 a marzo de 1989 viví en Gulphubanyang, trabajando con los yolmo wa y en muchos caseríos vecinos. En lo alto de una colina ventosa, la cadena de casas de piedra, barro y techo de chapa abrazan ambos lados de un camino (y, más tarde, convertida en ruta de trekking) que lleva al noroeste de Helambu y a los lagos Gosainkund. La segunda parte del nombre del pueblo, *banyang*, denota una cadena en forma de silla de montar (Gulphu, donde el ganado es protegido) y el nombre le calza bien al lugar dado que la aldea se ubica sobre una cima empinada entre dos crestas que corren hacia el este y al oeste. Al norte y al sur amplios bosques ofrecen madera, leña y campos de pastoreo, al este y al oeste hay campos en terraza de trigo, mijo y choclo que erosionan las laderas hasta que caen en las cuencas que están debajo.

Desarrollado a mediados de siglo por dos emprendedores hermanos Gurung, Gulphubanyang actualmente alberga comerciantes gurung, yolmo y tamang, sacerdotes y granjeros (incluyendo algunos que han construido segundas casas para cosechar los beneficios de su economía de mercado). La aldea es también el hogar de una clínica médica, un refugio de trekking, un proyecto británico de desarrollo con personal alfabetizado nepalés. Una extensa red de caminos unen Gulphubanyang con un universo de caseríos vecinos, como Chumdeli al sureste. Los linajes tamang, y algunos gurung (un grupo étnico distinto que, en la región de Helambu, practica el hinduismo) viven debajo y hacia el sur; los asentamientos yolmo, incluyendo un templo lama (*dgon pa*, “gonpa”) en el caserío de Dhupchughyang, a una milla de distancia, pueblan las tierras boscosas hacia el norte.

Muchas de estas aldeas periféricas mantienen fuertes lazos económicos, políticos y de parentesco con Gulphubanyang.

A su vez, numerosas familias han construido o alquilado casas en Katmandú, en donde sus miembros trabajan o están comprometidos con negocios. Durante todo el año existe una migración de residentes, la cual se incrementa durante las estaciones de trekking por el aumento de demanda de trabajo en los sectores turísticos e industriales. Esta comunidad cambiante y multiétnica, de lazos fuertes con el gobierno nepalés y con un flujo constante de turistas que la atraviesan, continuamente moldea la forma y la historia de la vida yolmo. Por ejemplo, en contraste con los aldeanos lama originales del centro de Helambu, donde Clarke identificó una historia cultural basada en una vida social corporativa entre hogares en relación con templos;¹² las aldeas yolmo en las pendientes suroestes indican estructuras de parentesco más dispersas y laxas. Tales redes se vinculan en menor medida a un templo político central que a una economía doméstica. A su vez, mientras que la tradición Lama ha sobrepasado y usurpado progresivamente las prácticas shamánicas locales en las tierras altas de la zona este y central de Helambu (como en el caso de los sherpa de la región de Solu-Khumbu),¹³ los yolmo wa que residen en la pista oeste continúan subrayando los ritos shamánicos como un sistema de curación —lo cual tal vez sea el resultado de la limitada influencia de los templos y la prevalencia del shamanismo tamang en la región—. ¹⁴

En el marco de este complejo contexto local y particularmente durante las transformaciones de la última década, Meme caminó al amanecer hasta las casas de la aldea para realizar ritos shamánicos curativos. En 1988 estuvo frecuentemente acompañado por un intento etnográfico

12 Clarke (1980a y 1980b).

13 *Cfr.* Paul (1976).

14 Graham Clarke (en comunicación personal) considera que las aldeas más bajas al este de Helambu y los asentamientos pastoriles al norte siempre fueron y siguen siendo shamánicos.

estadounidense en estudiar sus artes. La naturaleza de este aprendizaje cobró muchas formas. Al mismo tiempo que asistía a las curaciones de Meme, hablaba con sanadores y pacientes en los días y semanas posteriores a la ceremonia. Junto con Meme y unos pocos shamanes más jóvenes, pregunté por las sutilezas de su *bidya* o “aprendizaje”, desde la adivinación y la demonología hasta los exorcismos que echaban a los fantasmas y las brujas. A los pacientes les pedí que me contaran sus experiencias de salud y enfermedad. A otros aldeanos les pregunté por temáticas más amplias, como por ejemplo nociones sobre el cuerpo, las emociones, el género y el dolor. Por último, durante la última parte de mi estadía Karma, un joven y agraciado soltero de una familia lama del este de Helambu que enseñaba inglés en una escuela de pupilos de Katmandú, ofició de traductor e informante clave. En suma, viviendo con los aldeanos en sus propios términos y siendo más un torpe iniciado que un intruso de elite, sentí que mi cuerpo desarrollaba un parcial y experimental entendimiento de su mundo que abarcaba desde las maneras en las cuales ellos manejaban sus cuerpos, hasta cómo sentían, cómo sufrían y cómo se curaban.

Uno de los mayores dominios del dolor en Helambu es una especie de enfermedad que puede ser traducida como “pérdida del alma”. Mientras que esta enfermedad puede tomar muchas formas, los aldeanos típicamente la padecen cuando un temor repentino hace que el *bla* (“la”) o “espíritu” abandone el cuerpo y vague por el campo, presa de fantasmas malévolos, demonios y brujas. Si el espíritu se pierde, el cuerpo se siente “pesado”, carente de energía y “pasión”. La persona afectada no se preocupa por comer, hablar, caminar, viajar o tener vínculos sociales. Los pensamientos se tornan “embotados”, desequilibrados. Se tienen problemas para dormir, pesadillas u otras enfermedades. Si una persona se enferma de esta manera, su familia cita a un *bombo*

como Meme; el shamán adivina cómo fue perdido el espíritu, por dónde vagó, y cómo es mejor recuperarlo. Luego, ritualmente lo busca e intenta “llamar” la fuerza de vida perdida para que vuelva al cuerpo de su paciente.

Este libro es una narración de las almas de los yolmo: cómo y por qué son perdidas, cómo los curanderos las devuelven a sus dueños, y por qué los incidentes de “pérdidas de alma” ocurren tan frecuentemente en algunas partes de Helambu. Específicamente deseo comprender el juego entre las sensibilidades culturales y las aficciones emocionales; desde las fuerzas culturales que moldean, dotan de sentido y ocasionalmente exacerban los sentimientos de pérdida, dolor y desesperanza, hasta las instituciones sociales que calman el dolor y la ansiedad que a menudo traen aparejados estos sentimientos. ¿Cómo las maneras locales de ser, sentir y saber ligan las experiencias de enfermedad y curación? Una cuestión principal aquí es la naturaleza estética de la vida de todos los días: los dones comunes y los valores encarnados que gobiernan cómo los aldeanos viven sus vidas, bajan por una ladera o hablan con los vecinos; las maneras y las sensibilidades que contribuyen a los motivos sensoriales del cuerpo cuando va envejeciendo, cuando pierde el alma o cuando está sano. Dado que estas maneras de ser no están flotando libres sino que se encuentran controladas por dinámicas sociales que influyen la médula de la experiencia, las bases políticas que las sustentan deben ser evaluadas. Al mismo tiempo, el acento puesto en lo sensorial me lleva a ir más allá de un análisis simbólico, ya que quiero entender cómo puede sentir un yolmo el proceso de envejecer, de sufrir, de perder y recobrar el alma. Y finalmente, me pregunto cómo alguien de un lugar lejano (como yo) puede llegar a comprender tales experiencias. ¿Hasta qué punto y a través de qué medios podemos captar la vida emocional y sensorial de otra persona o de otro pueblo?

¿Cómo, a su vez, puede el autor combinar las palabras sobre una página para transmitir este conocimiento al lector?

* * *

Para responder a las últimas preguntas pueden ayudarnos mis experiencias de trance. Cuando volví a Estados Unidos quince meses después de haber llegado a Helambu, descubrí que muchos antropólogos habían escrito sobre estados de trance similares a los míos, pero los habían interpretado de forma ligeramente distinta. Maya Deren y Larry Peters experimentaron “posesiones” inducidas por la música en muchas ocasiones (Deren en Haití y Peters con los tamang de Nepal),¹⁵ y Michael Harner y Michael Taussig comentaron sobre estados alucinatorios inducidos por drogas alcanzados mientras participaban de rituales shamánicos en Sudamérica.¹⁶ Leyendo estos relatos, uno tiene la sensación de que el mundo de visiones de los nativos puede ser también el del antropólogo: lo que el extranjero experimenta en el trance es un reflejo de lo que experimentan los sanadores o los participantes locales, como si la imaginación del etnógrafo produjera un equivalente fotográfico de las historias de los nativos. Deren por ejemplo, sugiere que su identidad de artista privilegia la naturaleza de las visiones que ella puede tener; su “gran sensibilidad por las formas” finalmente habilitó que el “ellos” (los haitianos) se convirtiera en un “nosotros”.¹⁷ Peters, por otro lado, desarrolla un “acercamiento experimental” al trabajo de campo etnográfico, profundizando los trances shamánicos con la creencia en que “un conocimiento más completo resultaría

15 Deren (1970) y Peters (1981).

16 Harner (1980) y Taussig (1987).

17 Deren (1970: 10, 257).

si yo experimentara lo que mis informantes me dijeron que hicieron”.¹⁸ Peters encuentra difícil “hacerse nativo” durante los trances; la dificultad parece principalmente de índole personal —surgida de su incapacidad de sacudirse sus prejuicios culturales e intelectuales— más que ocasionada por la naturaleza de la situación. De cualquier forma, como en el caso de Deren, el “ellos” eventualmente se transforma en un “nosotros”: Peters concluye, luego de pensar por un momento como un Tamang, que “traspasé las fronteras culturales y fui liberado de mi anterior inflexibilidad intelectual”.¹⁹

Harner y Taussig hacen un análisis menos introspectivo de sus experiencias de trance, pero para ellos también no resulta problemático el estado de trance como un medio para comprender la cosmovisión indígena. De hecho, Taussig desarrolla una teoría de la curación peruana (trabajando con el principio de “montaje” parecido a las nociones brechtianas sobre el teatro) basada en lo que él percibe de las alucinaciones inducidas por ayahuasca.²⁰ Así, sostiene que “en algún momento tenés que probar la ayahuasca y representar la experiencia en tus propios términos”.²¹ A su vez Harner decide aprender el shamanismo “de primera mano” luego de darse cuenta de que las criaturas con forma de dragón que conoció mientras consumía ayahuasca ya eran familiares para el sanador jíbaro: “conocidas para él a partir de sus exploraciones al mismo mundo escondido al cual yo me había aventurado”.²²

Los estados de trance que yo conocí, en contraste con esos arriba expuestos, sugieren que el proceso de conversión

18 Peters (1981: 37).

19 *Ibid.*: 53.

20 Taussig (1987: 435-446).

21 *Ibid.*: 406.

22 Harner (1980: 1-19).

o traducción cultural no está tan claramente delimitado. Los mundos escondidos no eran los mismos. A pesar de que “temblara” al mismo tiempo que Meme, lo que sugiere una base fisiológica para el trance, rápidamente se puso de manifiesto que lo que yo experimenté y demostré en el trance estaba muy lejos de ser idéntico a lo que mis vecinos estaban acostumbrados. Mis deberes ceremoniales pronto me valieron el apodo de “abuelo shamán” (*Meme bombo*); pero a diferencia del Meme mayor, el nombre era parcialmente en broma. A diferencia de los shamanes yolmo que cruzan las piernas para utilizarlas como un trampolín sobre el cual el torso pueda rebotar, mi cuerpo se movía más bien como un pedazo de gelatina, ondeando de un lado para el otro. Los niños se reían de mis extrañas contorsiones y los adultos de mis reportes sobre lo que había visto mientras estaba “temblando” (aunque mi trance parecía reafirmar para ellos la realidad de sus dioses y mi capacidad de hospedarlos en mi cuerpo). En la frase a continuación del epígrafe de su libro, George Eliot bromea diciendo: “Como están las cosas, los más ágiles de entre nosotros caminamos bien pertrechados de estupidez”. Yo realmente estaba pertrechado de ignorancia cultural en Nepal. Durante las primeras sanaciones, mi cuerpo se sintió como una “monstruosidad impracticable”, tomando prestada la expresión que utiliza Clifford Geertz para referirse a esa criatura imposible que es el ser humano sin cultura.²³

En realidad, claro, mi cultura no me había precondicionado para el trance y experimenté mi “existencia shamánica” como un descontrolado ganglio de nervios, una mezcla desordenada de sensaciones asistemáticas. Mientras palabras divinas fluían de la boca del shamán en trance, me encontré con un montaje de pisos de imágenes

23 Geertz (1973: 49).

(vagando por una cueva, encontrándome con tigres que se transformaban, hablando con mi propia interpretación del *ri bombo* (el gnomo shamán del bosque). Y cuando compartí con Meme el contenido de estas visiones, él rápidamente les quitó importancia, sugiriendo que sólo había visto las imágenes como un epifenómeno.

“Meme”, le pregunté un día mientras disfrutábamos del sol de la montaña afuera de su casa, “estas visiones que tuve, de cuevas, tigres y duendes, ¿qué significan?”.

“Nada”, respondió. “Cuando tiemblas, los dioses están espiando tu cuerpo para ver si sos puro o no. Pero como no conocés bien nuestro lenguaje, y no sabés cómo son los dioses, solamente ves flashes en la oscuridad, como cuando a un hombre le pegan en la cabeza”.

Mi inicial incompetencia para los rituales y la irrelevancia cultural de mis visiones “shamánicas” me llevaron a cuestionar la facilidad con la que los antropólogos han evaluado las realidades extranjeras basados en lo que habían experimentado en los trances. Por ejemplo, pienso que Taussig se equivoca cuando basa sus novedosos análisis en lo que experimentó utilizando drogas para inducir el trance, dado que las alucinaciones de un intelectual americano (el shamanismo en la época de la reproducción mecánica) tienen que ser bastante diferentes a las que tiene un sanador o un paciente local. De manera similar, los temibles encuentros de Deren con una “oscuridad blanca” parecen hablar más de su propia personalidad que de la de los haitianos: las visiones de Herner se refieren más al Libro de las Revelaciones que a la mitología local; y la incapacidad de Peters de hacerse nativo sin duda se debe al bagaje cultural que llevó a Nepal. Esto no quiere decir que haya poco que aprender de estos reflexivos relatos; por el contrario, pueden ofrecer puntos de vista valiosos sobre el proceso de curación. Pero debemos tener en cuenta que las experiencias subjetivas de

este tipo están profundamente codificadas por el contexto cultural que forma e informa la propia identidad. Descubrí que uno no puede adoptar culturas tan fácilmente como se cambia de ropa.

Los propios yolmo se inician en las experiencias de trance de forma bastante torpe al principio. Una noche vi a un aprendiz de medio tiempo hospedar a los dioses en su cuerpo con un movimiento frenético de rodillas, una serie de sílabas repetidas, con su torso resoplando como el caño de escape de un motor diesel. Pero incluso este torpe despliegue tenía su ritmo y su razón; había una forma culturalmente moldeada de ser un iniciado en el shamanismo, una correcta, sensible forma de confrontar lo divino. A diferencia de los aprendices yolmo, quienes sabían cómo convertirse en shamanes a pesar de que no lo fueran todavía y por lo tanto no se enfrentaban a las risas cuando estaban sentados en el altar, yo primero tuve que aprender algo de los principios básicos de la experiencia de los yolmo, maneras de usar el cuerpo e interactuar con los otros, que luego me permitirían aprender cómo ser un shaman. Este “aprender cómo aprender” o “deutero-aprendizaje”,²⁴ como Bateson lo llama,²⁵ se ubica para mí en el corazón del emprendimiento etnográfico. Aprendí a entrar en trance no solamente asistiendo a las sesiones de Meme, sino también frecuentando las casas de té y los zaguanes de Gulphubanyang, caminando con Meme por los caminos que llevan a las aldeas, y sintiendo los sonidos y los olores del campo en las terrazas. Ocupándome con estas actividades, aprendiendo cómo comer de un cuenco de arroz con estilo o saludando a un anciano con gracia, comprendí cómo usar mi cuerpo de manera más efectiva para mis esfuerzos con respecto a los rituales.

24 *Deutero*, del griego “segundo” (N. de la T.).

25 *Cfr.* Bateson (1972: 166-176).

Todo esto sugiere que mis trances no tenían que ver con un modelo que reprodujera, como una fotografía, lo que los shamanes yolmo experimentaban en los suyos. Por el contrario, mis memorias de los trances deben ser tomadas como una transcripción de una conversación entre culturas, como experiencias marcadas por un cruce entre las formas de ser norteamericanas e himalayas.²⁶ Los trances por lo tanto reflejan más mis intentos idiosincrásicos de ajustar y darle sentido a la sociedad yolmo que sus intimidades. Al mismo tiempo, como mi comprensión de la sociedad yolmo iba desarrollándose gradualmente, luego de los trances iniciales, mis experiencias —modeladas por el contexto en el cual me encontraba— lentamente empezaron a parecerse más a lo que los shamanes parecían experimentar. En línea con su teoría del “deutero-aprendizaje”, Bateson ha argumentado que los distintos “paradigmas” de la experiencia balinesa (desde las imágenes corporales hasta los principios kinestésicos) les permiten a los balineses aprender cómo atravesar un trance.²⁷ De forma similar, mientras que mis experiencias nunca escaparon del prisma de mi propia realidad cultural, me sentí como si me “socializara” parcialmente para los trances yolmo, una aculturación de la que Meme gradualmente comenzó a percatarse, colocando más fácilmente el tambor en mis manos. Mi comprensión de las ideas culturales del cuerpo facilitó el acercamiento y la fuerza de los estados de trance, ya que una concepción local del cuerpo como una colección de partes de un títere habilitó a que los “temblores” fueran más fuertes. A su vez, mi sensibilidad al imaginario cultural canalizó el carácter simbólico de lo que Mary Watkins llama “sueños de

26 Utilizo “conversación” en el sentido fuerte de la palabra, como lo hace Rorty (1979), quien propone que la filosofía occidental ya no debería ser vista como el tribunal de la razón pura sino como una forma de continuar la conversación que define nuestra historia.

27 Bateson (1975).

despertar”;²⁸ en mi caso, un montaje episódico de escenarios imaginarios flojamente unidos en un marco narrativo. Pero durante las últimas curaciones, las visiones se volvieron más controladas, centradas y estables: eternas meditaciones sobre las (culturalmente constituidas) homologías del altar, el cuerpo y la geografía. Esto se expresa en algunas notas de campo grabadas una noche de curación en octubre, seis meses después de mi llegada a Helambu:

Las imágenes llegan bien enfocadas, concéntricas: la vista de un paisaje abierto, colinas y verdes prados. La sensación de que *gtor ma* representa las fuerzas espirituales de esta geografía. Por lo tanto un paralelo entre el paisaje y el altar, y otro paralelo (metafórico) entre el altar y mi cuerpo. Una centrada, relajante meditación sobre las cinco direcciones de colores: amarillo, blanco, rojo, verde, azul. La sensación de los cinco colores fluyendo desde el altar a través de mi cuerpo como un arcoiris, desde mis nalgas hasta mi columna vertebral —fluyendo con el ritmo de mi respiración. Los paralelismos metafóricos pasan rápidamente, con conciencia simultánea.

Creo que el isomorfismo que se desarrolló entre mis trances y las formas de estética yolmo no sugieren que me convertí en un yolmo wa ni estando en trance ni en la vida cotidiana, o que experimenté lo que los yolmo experimentan. Más bien me convertí en un extraño híbrido, atrapado en tierra de nadie en el medio y entre culturas, aprendiendo algo sobre una forma de vida nueva, pero todavía apoyándome fuertemente en mí mismo. Pero tal vez es precisamente en el choque entre cosmovisiones, en tensión entre

28 Watkins (1976).

sistemas simbólicos (cómo es definida la realidad, cómo es llevado el cuerpo y articulada la experiencia) que algún tipo de percepción antropológica emerge. Uno aprende sobre otra forma de ser y sentir a partir del contraste, notando las diferencias que hacen la diferencia.

Participando en la vida cotidiana de una sociedad distinta a la propia, el etnógrafo confronta y lentamente comprende (a menudo de forma tácita pero siempre parcialmente) patrones de comportamiento previamente desconocidos para su cuerpo. En mi experiencia, es a través de esta reeducación del comportamiento que las diferencias que caracterizan dos formas de vida se hacen más evidentes; nuevas maneras de moverse, de hablar y de interactuar contribuyen a una apreciación visceral de las fuerzas que ocasionan esas acciones. Este libro, entonces, es una reflexión sobre las formas de vida de los yolmo como yo puedo entenderlas, con las herramientas que tengo a mano: una mezcla de prácticas shamánicas, conocimiento corporizado/encarnado, y la persistente toma de notas. A través de esta reflexión, quisiera proponer una forma de escribir etnografía que incluya en la conversación el cuerpo del lector tanto como el del autor.

* * *

Reflexionando sobre mis experiencias de trance y las imágenes que fluyeron de ellas, recordé las definiciones de Marianne Moore sobre la poesía. Los poetas, para Moore, tienen que ser “literatos de la imaginación”, presentando para inspeccionar “jardines imaginarios con sapos reales en ellos”.²⁹ Como la poesía de Moore, la naturaleza de mis trances parecía ser una paradójica mezcla de ficciones simbólicas y realidades familiares. Los jardines imaginarios

29 Moore (1935).

del trance, poblados de feroces tigres, cuevas oscuras y arquetípicos hombres viejos eran fértiles y febriles. Jugué al ajedrez bergamasco con la Muerte en mayo (con *gtor ma* blancos y negros), volé como un águila sobre los Himalayas en junio (un relato que arrancó risas de la audiencia: “¡contanos de nuevo a dónde fuiste Meme Bombo!”); y caminé por un baldío en julio. El último viaje visionario, que ocurrió en ocasión de la cura de un hombre viejo y frágil que había perdido varios de sus “soportes vitales” (*srog*) luego de la muerte de dos amigos cercanos, llamado de Mingma Lama, empezó así:

Desde el principio, percibo estar caminando por un baldío. Uno desierto, tostado, seco. Un pez muerto pudriéndose en el lecho seco de un río. Un árbol quemado, cubierto de cenizas. Un pájaro colgado boca arriba, sosteniéndose con solo una pata; en una inspección más cercana veo que está relleno, que es frágil, y que está sostenido al árbol por alambres de metal barato. El aire es muy caliente, pero el sol no da directamente, sólo hay neblina. Se ve una media luna, menguante. Estoy solo, vagando.

Siento que más adelante hay una montaña; árboles, flores, agua. Es como si tuviera que ir hasta esa montaña, el dominio de la vida.

Ahora me doy cuenta que en el baldío hay unos caminos subterráneos de energía; me acuerdo de los versos de las canciones de los aborígenes australianos. Comprendo que estos caminos son de algún tipo de energía simbólica, de un tipo especial de música (ritmos de vitalidad). Estos caminos son la antítesis de un terremoto, porque integran la tierra en vez de destruirla.

A pesar de la naturaleza fantasmagórica de estas visiones, con su baldío y sus símbolos personales, algunos sapos aparentemente se revelaron. El primer sapo “real” fue el jardín imaginario mismo. Los trances, facilitados por la música llevadera y repetitiva, indujeron un modo de conciencia en el cual el pensamiento mitopoético y basado en imágenes predominó; un proceso de tipo onírico conectado a un estado de conciencia alterado y shamánico, tanto en contextos occidentales como no occidentales. En esta instancia, el pensamiento funcionaba por analogía, metáfora y metonimia, una forma de experiencia que a menudo tiene significado terapéutico.³⁰ Los terapeutas occidentales emplean técnicas similares en lo que se da en llamar “imaginario guiado” o “imaginación activa”.³¹

Reflexionando, muchas de estas imágenes sirvieron para representar, capturar e iluminar las dimensiones psicológicas de mi vida en ese momento, posiblemente involucrando una función terapéutica y “trascendental”, como dice Jung.³² El baldío, por ejemplo, parece haber representado las cargas del trabajo de campo. En muchas cuevas, a su vez, yo era un esqueleto devorado por un tigre feroz pero luego era reconstruido en un tigre o en un hombre viejo.

En el frente de la cueva hay huesos dispersos. En el fondo, un tigre se transforma en un hombre viejo y decrepito y se vuelve a convertir en un tigre. Esta criatura me dice que los huesos son míos al mismo tiempo que muchos otros tigres, fantasmáticos, los devoran.

30 Singer y Pope (1978), Zieg (1982), Noll (1985), Wilbert (1985) y Desjarlais (1989).

31 Watkins (1976) y Achterberg (1985).

32 Jung (1969).

Justo dentro de la cueva, del lado izquierdo, la piel de un leopardo cuelga de la pared. Los huesos están apilados debajo de ella. Al lado de los huesos, hay una hoguera extinguida. Cenizas. Sentado, temblando, siento que soy un poco tigre, que tengo una cola de tigre.

El “desmembramiento corporal” puede haber simbolizado la naturaleza transformativa de mi conversión a la iniciación shamánica,³³ así como el proceso liminal de muerte y renacimiento del esfuerzo del trabajo de campo en sí mismo.³⁴ Sin embargo, tal vez fue más significativo que la nueva autoconciencia parecía ser complementada por “visiones” de mis huéspedes culturales, ya que el estado de trance ofrecía un reporte incierto sobre las dinámicas psicosociales de la enfermedad y la curación; las cuales a su vez aparentemente funcionaban de forma comparable a las adivinaciones de Meme. Antes de cumplirse un mes de mi llegada a Helambu, asistí a la ceremonia de curación de Sumjok, una tranquila mujer casada que se sentía gravemente enferma luego de haber sufrido un aborto. Tensa, ida, silenciosa, Sumjok estaba acostada en un catre mientras Meme adivinaba las causas de la enfermedad (el asalto del *ri bombo*, “el shamán del bosque” que a menudo produce locura). Al tiempo que los dioses “caían” sobre Meme yo entraba en un estado de trance, cuyo contenido visual luego anoté en un cuaderno.

La primera imagen tiene que ver con el paciente: ella se transforma en un perfil de rayas blancas —o barras, como las de la celda de una cárcel—. Ella está vacía

33 Bogoras (1928).

34 *Cfr.* Wengle (1984).

por dentro, excepto por una pequeña paloma blanca. Siento que la paloma está atrapada dentro de su “jaula”, pero no tiene puerta de salida. Una cerradura aparece en la punta de su cabeza. Esa cerradura debe ser abierta por un *gtor ma*, dejando así libre a la paloma. Entonces va a revolotear alrededor de la habitación, visitando las cabezas de todos los miembros de la familia, conectándolos a todos con un hilo vibrante.

Imagen de la mujer juntando sus manos sobre su boca mientras su familia, mirando, sostiene las manos por encima de sus ojos.

Imagen de un árbol (de la vida), rico y vibrante, al lado de un cementerio lleno de tumbas. Hijas caen del árbol y caen sobre la tierra del cementerio. Un shamán, vestido con las insignias reales, aparece en una hamaca colgada de una rama del árbol. Al tiempo que se hamaca, recoge hojas que se cayeron al piso y las vuelve a poner en el árbol.

Cuando miro al altar, una súbita ráfaga de energía, de luz, explota desde el *gtor ma*, empujando mi cuerpo hacia atrás tan fuerte como lo haría un ventarrón, haciéndome temblar muchísimo. Experimento una corriente de energía —de energía, de color, de éxtasis y salud, la necesidad de conectar a todos a través de fibras, de flores expandiéndose y emanando color, energía y salud—.

Las imágenes centradas en la escena de la curación, como fueron activamente imaginadas por mí: Sumjok acostada en su catre, transformada en varias, aisladas identidades; un árbol en un cementerio distante con un mítico sanador;

y mi sentimiento extático de muchos colores y energías avivando el cuarto oscuro, a pesar de que tomé como imaginario lo que estaba viendo, no ópticamente real. De todas formas, a pesar de su naturaleza, una serie de motivos emergió del flujo de imágenes, cada una cristalizando una forma de vida yolmo como luego logré comprenderlas y explorarlas en profundidad: una tensa dualidad entre el cuerpo físico (*lus*, “li”) y el *sems* espiritual o el “centro de la mente” (una paloma atrapada dentro de un cuerpo vacío); la necesidad de integración social (fibras uniendo miembros de la familia); el shamán como un mediador entre la vida y la muerte; la sensibilidad estética de las curaciones yolmo (energía, renovación, equilibrio); y los constreñimientos culturales sobre las expresiones emocionales y la empatía (Sumjok, las manos por encima de la boca, su familia, por encima de los ojos).³⁵

El último par de imágenes aluden a un ethos y una epistemología prevalente en Helambu. Brevemente, y a riesgo de simplificar la discusión que será desarrollada posteriormente, el cuerpo, como una casa, esconde sus contenidos de la mirada de los otros, y los aldeanos generalmente encuentran dificultades en darse cuenta cuándo otra persona está pensando o sintiendo. Como frecuentemente los vecinos contestaban a mis preguntas, “¿cómo podemos saber lo que hay en el centro de la mente (*sems*) de otras personas?”. A su vez, los aldeanos se esfuerzan por mantener un equilibrio en sus vidas sociales controlando la expresión de deseos personales que podrían ser contrarios al ámbito de lo social. Por lo tanto, sienten inapropiado dejarles saber a otras personas lo que están sintiendo, y a menudo encuentran

35 Más tarde supe que Sumjok estuvo involucrada en una situación familiar difícil: muchos años atrás, su esposo se había casado con una mujer más joven y rica, y Sumjok se convirtió en la esposa menos preferida.

necesario controlar o “esconder” sentimientos de pena o enojo de la mirada de los otros. La sumatoria de este ethos es que, a pesar de la necesidad culturalmente reconocida de “limpiar” el corazón propio, aquellos que sufren a menudo encuentran muchas dificultades en comunicarles la situación a los otros.

A pesar de que la “racionalidad local”³⁶ generalmente falla en reconocer la unión entre la enfermedad y el sufrimiento emocional en la vida cotidiana de los yolmo wa, las tensiones emocionales a menudo parecen relacionarse con incidentes de “pérdida del alma”, ya que los sentimientos culturalmente moldeados de pena, tristeza, ansiedad y desesperanza tienden a estar en la raíz de estas enfermedades disfóricas. Las curaciones shamánicas, a su vez, parecen ofrecer un medio indirecto a través del cual este sufrimiento personal es dotado de una voz, modelado y potencialmente transformado. La evidencia principal de esta idea surgió de varias adivinaciones shamánicas que presencié: deidades hablando a través de Meme comentaron y dieron forma discursiva a las dolencias emocionales de sus pacientes. Por ejemplo, una joven novia yolmo, a la cual voy a llamar Yeshi, perdió su “espíritu” (*bla*) a fines de la primavera y con él, su fuerza y la voluntad para comer, trabajar y relacionarse con los demás. Mientras que la familia de Yeshi decía no saber por qué se había enfermado; la encontré extrañamente sin vida, tal vez debido a las insostenibles condiciones de vida que enfrentaba en ese momento. Durante una curación en octubre, Meme adivinó que su enfermedad había sido causada por “muchas lágrimas cayendo de sus ojos”, sentimientos profundos de “confusión” y “ansiedad” y la incapacidad de “sostener” su corazón —una etiología que removió la culpa caída sobre Yoshi con respecto a su propia

36 Levy (1984).

enfermedad, le dio significado a sus lágrimas y transmitió su situación a los otros—.

Y así como el shamán adivina, el antropólogo imagina: dos meses después de mi llegada a Helambu, una noche de mayo durante una curación hecha en su nombre, experimenté mi propia “adivinación” sobre los problemas de Yeshi.

Todo se pone muy frío, congelado. La puerta se abre de un soplido, queda hecha pedazos. Entra nieve, cae desde el techo, colapsando las escaleras mientras desciende. Todo —las personas, las plantas, el altar— está congelado, hecho de hielo. Sopla un viento vago. Me doy cuenta de que la nieve cayendo significa que estamos en la cima del Himalaya, pero solamente los shamanes saben esto. Los laicos son tan ajenos a la nieve.

Una batalla complementaria tiene lugar entre la nieve y el fuego de la chimenea, la lucha formando un círculo de energía.

Recibo el mensaje de que los “poderes” curativos transforman a las personas, removiendo sus antiguas pieles, y dándoles nuevas. Especialmente los ojos de las personas son hechos de nuevo, su percepción es renovada. Todo es renovado.

El corazón se quiebra. Un desequilibrio en el fuego (entre las partes masculina y femenina) quiebra el corazón y el piso. La curación emparcha las quebraduras pero no repara el desequilibrio.

Mientras que este trance conectaba la falta de espíritu de Yeshi con conflictos familiares como eran representados

por las grietas en el corazón y la guerra entre el fuego y el hielo, las subsecuentes “visiones” sobre el anciano yolmo Mingma, alcanzadas durante una noche de curación en julio, dieron pistas sobre su decadencia física. Luego de caminar por mi baldío personal, volví a la escena de la curación, donde Mingma estaba acostado cerca del fuego.

Veo al paciente hecho de fibras, aunque estas no están integradas, poniéndolo débil y cansado. El resultado de una larga vida. A partir de curar las fibras él va a volver a estar integrado, cosido, atado. Me pregunto cómo será utilizado el altar shamánico. La respuesta: para “dar vuelta” la energía, transformando la debilidad en fuerza. Siento que el altar del *gtor ma* es un fuego, irradiando calor y vitalidad. El altar libera filamentos rojos y azules. Combinados con la música de tambores, las ondas de energía van hasta el paciente envolviéndolo suavemente, integrando sus “fibras”, dándole fuerza y vitalidad. De todas formas, también soy consciente de que va envejeciendo lentamente, perdiendo su fuerza, muriéndose.

Para la familia de Yeshi, la curación propuso una renovación de sus ojos, su piel y su hogar; mientras que para Mingma requirió una reintegración de sus “fibras” meneguantes. A pesar de que imaginé que Mingma estaría fortalecido por el proceso de curación, sentí que su enfermedad estaba relacionada con el envejecimiento y que lentamente se iba muriendo. Mientras tanto, una energía saludable irradiaba del altar del shamán.

La calidad “reveladora” de estas visiones me intriga. Experimenté tres trances relativamente temprano durante mi trabajo de campo, en el momento en el cual podía articular muy poco sobre los yolmo y sus formas de curarse. Y sin

embargo un gran puñado de vívidas imágenes presagió mucho de lo que más tarde aprendí de otras formas y que trato de transmitir en estas páginas. La mujer muda y la familia ciega encarnan el ethos yolmo, el cuerpo fibroso de Mingma retrata la estética de la enfermedad y la salud, los sanadores ven lo que los laicos no pueden, el desequilibrio en el hogar de Yeshi refleja un patrón cultural de tensiones entre los hombres y las mujeres y la naturaleza irreparable de estos desequilibrios sugiere que la curación es más un bálsamo, un parche, que una solución. En ese momento comprendí muy poco de la importancia de esas imágenes. Sólo luego de vivir en Helambu más de un año, asistiendo a otras ceremonias de curación, hablando con pacientes y curanderos, traduciendo adivinaciones shamánicas y, luego de volver a los Estados Unidos, desempolvando mis notas durante estas noches, comprendí su relevancia cultural. Que las adivinaciones hayan luego nacido de los sistemáticos cuestionamientos etnográficos lleva a la creencia en la idea, discutida en otro lugar, de que las adivinaciones oraculares habilitan a los sanadores yolmo a ingresar tácitamente en el reino del conocimiento. Los jardines imaginarios del shamán y del antropólogo, entrevistados de formas distintas, pueden cosechar sapos reales comparables.

Y si el curandero es en parte un antropólogo perceptivo y atento a las significaciones y tensiones locales, entonces el antropólogo puede también convertirse en parte en un shamán, espiando por detrás de la racionalidad local para adivinar las causas y la naturaleza del sufrimiento humano. Considerando mis críticas de los otros relatos etnográficos sobre los transes, algunos lectores podrán encontrar esto insincero. Sin embargo, a pesar de que mis “adivinaciones” eran de una naturaleza obviamente subjetiva y surgían de los constreñimientos de la propia experiencia, aparentemente materializaban algún tipo de conocimiento tácito. Y

entendiendo este conocimiento como menos involucrado con algún tipo de mundo oculto del otro lado del silencio que con mi propia experiencia terrenal sobre la vida cotidiana y las preocupaciones de los clientes de Meme.

No encuentro nada demasiado místico en este proceso: mientras que las relevaciones tomaron una forma muy vívida en mi caso, creo que eso sucede probablemente en los esfuerzos etnográficos más exitosos. La etnografía es adivinatoria por naturaleza. Pierre Bourdieu y Renato Rosaldo afirman que el antropólogo es un “sujeto posicionado” en la estructura social sosteniendo un punto de vista que al mismo tiempo fomenta e inhibe los puntos de vista particulares.³⁷ Deseo subrayar que la visión del etnógrafo está tanto estructurada como obstaculizada por los sistemas locales de conocimiento. El investigador de campo se conecta con los mismos caminos comunicativos que usan sus informantes; sus puntos ciegos y sus puntos de vista forman parte de la cultura cibernética, su posición subjetiva influye las interpretaciones de las sensibilidades locales y es afectado por similares paradojas y patologías de conocimiento. El antropólogo se vuelve parte del sistema estudiado, y la mayoría de las herramientas de búsqueda deben adaptarse a las características del sistema. Sin embargo, en largo plazo estos constreñimientos —o, mejor aún, su comprensión— pueden eventualmente facilitar más que impedir el conocimiento antropológico. Mientras que nunca podemos ir más allá de la porquería de nuestras interacciones diarias, una sensibilidad hacia el tono y el tenor de estas interacciones nos puede decir muchísimo.

En Helambu el sistema es de puertas y bocas cerradas, y estos constreñimientos moldearon la naturaleza de mi investigación. Como no trabajé con un asistente, ni conocía

37 Bourdieu (1977) y Rosaldo (1984: 192-93).

bien el idioma, los primeros meses pasé mucho de mi tiempo participando en un nivel muy bajo de la vida de todos los días. Compartiendo té de manteca salada y hablando de nimiedades con los contemporáneos de Meme y de Mingma, me sentaba en los negocios de té, asistía a las curaciones y a los funerales e iba desarrollando un sentido tácito de las características mundanas de la vida de los yolmo. En conversaciones casuales en el zaguán con Nyima, una mujer de mediana edad, de pelo largo y negro atado sobre una brillante bufanda, aprendí cómo evitar las sanguijuelas y las formas de bailar en un funeral. Pero cuando le hice preguntas directas a Nyima, como por ejemplo cuántas “fuerzas de vida poseía” o cómo se sentía cuando las perdía, ella decía no saber. Si persistía, ella encendía un cigarrillo con las manos temblorosas y hablaba en un tono de elevado temor.

“¿Por qué me preguntás a mí? Yo no lo sé. Andá a preguntarle a un shamán o a un lama”.

Escuché estas palabras muchas veces en Helambu. Basados en la idea de que hay una respuesta correcta a esta pregunta sobre la cual no están instruidos, mucha de la población secular (particularmente las mujeres) prefiere no decir sus opiniones sobre las creencias culturales.³⁸ La mayoría de los aldeanos tampoco quiere divulgar información, dado que tienen muy alta estima a la privacidad. Se considera de mala educación preguntar sobre asuntos personales, e indigno revelar el propio “centro de la mente” a otras personas. También existe el miedo de que si los otros saben demasiado pueden tomar ventaja de este conocimiento (a través de la brujería, de negocios, etcétera). Por lo tanto, encontré muchos de los caminos de la comprensión antropológica (las historias de vida, los datos clínicos, los patrones de residencia y las narrativas personales) obstaculizados por

38 *Cfr.* Paul (1970: 77-78).

los constreñimientos locales sobre la comunicación social. De manera similar a un *yolmo wa*, estuve restringido a vislumbrar a través de las “ventanas” de mis vecinos para interpretar el teatro de sombras detrás de ellas.

¿Cómo puede un antropólogo trascender los límites del conocimiento social y así poder acceder a lo “insabible”? En mi estudio de las almas *yolmo*, me basé en una arqueología del conocimiento, dotando de sentido las experiencias de los *yolmo* a través de sus artefactos, cerniendo a través de las imágenes y las sensaciones que me eran permitidas, los sueños y los fantasmas que obsesionan la memoria local.³⁹ A pesar de los recientes esfuerzos de estudiar la “experiencia vivida” de los *selves*⁴⁰ culturales⁴¹ descubrí que sólo podía hurgar en las tenues marcas de significado que quedaban, como huellas en la arena, tras las acciones de mis vecinos. Aun así, tal vez podemos acercarnos mejor a las realidades subjetivas de los otros prestándoles atención a las formas imaginarias que atraviesan, y en última instancia definen, esas realidades.

Si esta arqueología ofrece algún tipo de conocimiento, estos han sido revelados a partir de medios tanto “rationales” como “intuitivos”. Las observaciones sobre la ansiedad de Nyima el día después de la muerte de su tío, seguida por la debilitante pérdida de su “espíritu”, me llevaron a interrogar la conexión entre la enfermedad y el sufrimiento emocional; las reflexiones shamánicas sobre una mujer muda dieron las pistas sobre esta relación. Como la imagen “adivinatoria” sugiere, gran parte de mi comprensión de la dinámica social fue obtenida a través de —y cristalizada por

39 Con la “arqueología del conocimiento” de Foucault, no hay nada más allá de la superficie por conocer. Con la presente arqueología de los sentimientos, las experiencias se encuentran debajo de la palidez de las palabras, aunque estamos duramente presionados a conocerlas directamente.

40 N.de T.: *self* puede traducirse como “yo mismo”.

41 Turner y Bruner (1986), Jackson (1989) y Kleinman y Kleinman (1991).

medio de— caminos por fuera de los pensamientos conscientes, conceptuales. Una observación de Bateson sobre la epistemología del *self* me ayudó a enmarcar la naturaleza de este proceso.

“La unidad total del *self*”, escribió Bateson en 1971, “que procesa información o, como digo yo, ‘piensa’ y ‘actúa’ y ‘decide’, es un sistema cuyos límites no coinciden completamente con los límites ya sea del cuerpo o con los de lo que es popularmente llamado el ‘*self*’ o la ‘conciencia’”.⁴²

En otras palabras, entiendo que el sistema del *self* del antropólogo puede saber más que su *self* consciente y sus jardines imaginarios. Tal como las revelaciones shamánicas (los “sueños de despertar”, las visiones nocturnas) pueden aprovechar y cultivar el conocimiento tácito. Como Meme y sus pacientes, me volqué a la adivinación de por qué se pierden las almas, por dónde vagan y cómo hay que hacer para recobrarlas. Profundizando en el sistema local de conocimiento, trabajando a través de sus constreñimientos, aprendí cómo comprender (y confiar) en esos constreñimientos y lagunas de este sistema.

* * *

El lector puede muy bien imaginar que las visiones shamánicas, cualquiera sea su fuente, son en el mejor de los casos un ejemplo sugestivo de qué y cómo logré conocer la vida de los yolmo. No voy a fingir retratar la vida de Yeshi y de Mingma dibujándolas sobre las visiones solamente, ni tampoco les voy a otorgar demasiada significación si no

42 Bateson (1972: 319).

están correlacionadas con otras formas de conocimiento. Sin embargo, creo que ellas reflejan el proceso de aprendizaje involucrado cuando una persona participa en una serie de rituales, frecuenta una casa de té, escucha una historia y así entonces empieza a incorporar prácticas culturales. Según mi experiencia, mucho de este aprendizaje ocurre tácitamente, al nivel del cuerpo. Como yo las leo, las imágenes de los trances cristalizan formas encarnadas/corporizadas de conocimiento. El sentido modelado en el cuerpo tomó forma a través de imágenes, que fueron luego absorbidas por el cuerpo. Este fue un proceso ininterrumpido durante mi estadía, ya que cuando un investigador de campo empieza a participar de la miríada de momentos que forman las prácticas de la vida cotidiana, estas interacciones empiezan prontamente a modelar su entendimiento sobre los valores locales, los patrones de comportamiento, las maneras de ser, de moverse y de sentir. Cuando intercambiaba sorbos de té, cuando entendía un chiste, cuando oía los sonidos guturales de los cantos lama o cuando sentía la pérdida de un aldeano, estaba participando de la vida en Helambu y mi cuerpo asimilaba tales experiencias en todo su fondo de significaciones. Es desde ese fondo de conocimiento que empieza mi comprensión de la vida de los yolmo y de donde emerge el imaginario de los trances. A mi modo de ver, los trances le dieron forma imaginaria a las conversaciones que mi cuerpo mantenía con los otros cuerpos de Helambu.

Tal vez una imagen tangible ayude a esclarecer lo que digo cuando hablo de “conocimiento incorporado/corporizado”. En Nepal descubrí que “el conocimiento a través del cuerpo” a menudo se centra en el conocimiento del cuerpo, dado que por la forma en la cual llegué a poner mis extremidades en Helambu arribé a la idea de cómo los aldeanos mismos experimentaban las formas sociales y somáticas.

Los hombres yolmo, cuando fuman un cigarrillo en un campo a medio arar o cuando intercambian palabras yendo por un camino mojado, habitualmente se agachan cerca del suelo, pies planos sobre la tierra, rodillas dobladas, cabeza baja, las nalgas tocando los talones, las manos cerca del pecho con los dedos sosteniendo el cigarrillo. A veces, cuando iba a unirme a una conversación o a calentar mis manos en el fuego, mis extremidades reflexivamente aproximaban la posición enroscada, a pesar de que las plantas de mis pies nunca tocaban el suelo y mis rodillas se doblaban en ángulos raros. A pesar de estos impedimentos, la posición ofrecía una orientación hacia las bases sensoriales de mi experiencia distinta de la que estaba acostumbrado. Mi cuerpo pronto tomó el aire dinámico de un todo, compacto en espacio y energía, centrado en el pecho, y la cabeza cerca del corazón. Las partes parecidas a mandalas de mi cuerpo, distintas ellas mismas, trabajaban hacia ese centro, con la conciencia incorporada conseguida más terrestre que astralmente.

Luego de un tiempo, experimentar el cuerpo de esa manera (incluyendo el residual y mezclado efecto que tuvo en cómo caminaba por una aldea, trepaba una colina o me dirigía a los otros) influyó mi comprensión de las experiencias de los yolmo; señaló nuevos estilos de comportamiento, maneras de ser y de moverse a través del espacio a las cuales no había tenido acceso hasta el momento. Usando el cuerpo de distintas formas, me tropecé (pero nunca asimilé completamente) con prácticas distintas a las mías. Juntando la cabeza con el corazón el pensamiento y los sentimientos se fusionaron (dos acciones que no están separadas en la sociedad yolmo), el sentido del cuerpo como un recipiente dinámicamente compacto me llevó a ver las maneras yolmo como plenas de órganos y de íconos; y mi ensamble de rodillas dobladas y huesos juntos hicieron de trampolín a

las tecnologías que gradualmente le dieron más facilidad y fuerza a mis “temblores” shamánicos. A su vez, los trabajos del cuerpo a menudo reflejan la fisiología de una sociedad,⁴³ por lo que el último punto de vista pronto me llevó a darme cuenta que una unidad doméstica o una aldea yolmo parecen armadas como se arma un agricultor: como una colección de partes distintas y unidas, atadas flojamente en un todo unificado. Manejar el cuerpo de una forma particular en las actividades cotidianas llevó entonces a una visceral apreciación de cómo los aldeanos parecían encarar esas actividades.⁴⁴

Esta valoración podía haber ido más lejos. Teniendo en cuenta cómo los yolmo adquieren su *bidya* o “aprendizaje” sin utilizar libros, los nativos estaban sorprendidos por mi preferencia de grabar las enseñanzas de Meme en casetes y anotadores en vez de almacenarlas directamente en mi “centro de la mente”. Yo les expliqué que, dado que en Occidente habíamos olvidado cómo memorizar, iba a perder los detalles de lo que aprendía a menos que los pusiera en papel. Esto no me llevó demasiado lejos. “¿Cómo podés tocar el tambor si tenés que escribir en un libro?” —se burlaba un grupo de hombres una noche afuera de mi cabaña—. Cuando bromeaba diciendo que planeaba escribir los cantos en la superficie del tambor como si fuese una partitura musical, reían pero luego marchaban insatisfechos. Nunca sería un “verdadero shamán”, decía un sanador principiante sacudiendo la cabeza, a menos que supiera todo “de memoria”. Por un tiempo largo tomé la frase de este hombre como un valor aparente: uno debe memorizar las canciones del shamán con el fin de realizar con eficacia. Sin embargo

43 Cfr. Douglas (1970), Bourdieu (1977) y Schepher-Hughes y Lock (1987).

44 El acento recae en lo “particular”: si hablara más con las mujeres que con los hombres, mis percepciones serían diferentes.

actualmente, tras meses de haber partido de Helambu, es-cucho, con un poco de pesar, un mensaje más sutil: es tanto con la música como con el sentido superficial del repertorio de los shamanes que uno debe comprometerse dentro de la carne. Incorporando un mantra mágico dentro del corazón, la garganta y las extremidades, una melodía haciendo eco en otras a través de sus pliegues vigorosos y sus ritmos asonantes, cómo un aprendiz de sanador empieza a encarnar las sensibilidades que van más allá de la lingüística. Tocar el tambor acelera una kinestesia de la curación, murmurar un mantra cita la presencia de lo sagrado, los ritmos de la curación crecen más táctil que cerebralmente. Si me hubiera dado cuenta mejor de esta química cuando estaba en el campo, tal vez hubiera atravesado mi aprendizaje de forma distinta, hubiera bailado con otro ritmo, y así habría expandido mi campo de conciencia. Escribo sobre mi equivocación aquí porque, para mí, refleja una tendencia en la antropología contemporánea a privilegiar lo lingüístico, lo discursivo y lo mental sobre lo visceral y lo tácito.⁴⁵ El reino de los sentidos y el sufrimiento de la carne han sido largamente descuidados. Hemos perdido la concepción del cuerpo como un ser sentimental, lleno de experiencia, antes y más allá de su capacidad de alojar íconos y metáforas. Un tratamiento más sensato ahora parece necesario.⁴⁶

Más allá de los límites tenidos, la sensibilidad desarrollada por mi cuerpo durante mi estadía en Nepal se mantuvo en su mayor parte desarticulada mientras estaba tocando

45 Irónicamente, el cuerpo ha sido a menudo el objeto cultural al cual se acercaron por los más intelectuales de los medios. Connerton (1989: 104), por ejemplo, comenta sobre las "inclinaciones cognitivas" en estudios sobre el cuerpo: "Frecuentemente de lo que se habla es del simbolismo del cuerpo, de las actitudes hacia el cuerpo o de los discursos sobre el cuerpo; no tanto de cuánto los cuerpos son variadamente constituidos y cómo varían sus comportamientos".

46 Pasos hacia una orientación tal han sido dados recientemente por Stoller (1989), Jackson (1989) y Csordas (1990), todos influenciados por la filosofía del cuerpo vivido de Merleau-Ponty (1962).

el tambor del shamán. Sólo luego de devolver mi cuerpo a un escritorio y empezar a usar su anatomía de forma distinta y poner los dedos sobre un teclado, empecé a darles cuerpo a sus conexiones con los trozos de información más tangibles que llenaban mis cuadernos de anotaciones. De hecho, encontré que una cantidad significativa de lo que había aprendido en Helambu ocurría a través de medios sensoriales, viscerales. Este conocimiento ha influenciado profundamente las evaluaciones sobre la vida de los yolmo, incluyendo la escritura de este relato. Cuando de vuelta en Estados Unidos revisé mis notas de campo, me sorprendí de que ellas no representaran las dimensiones más intangibles de lo que había aprendido —los habitus tácitos de las acciones de los yolmo— tanto como mi cuerpo las había asimilado, visceralmente, como una esponja que absorbe agua derramada.

* * *

Este libro es un intento por expresar esa esponja para extraerle su humedad. Me encuentro escribiendo desde una posición que no se ubica ni dentro de las sensibilidades de los yolmo ni particularmente desprendida de ellas, sino con un pie afuera y el otro enredado dentro de sus redes. Esta instancia interactiva, con ninguno de mis pies en tierra firme, hace a la esencia de la presente investigación. Mi entendimiento de los leitmotivos de este trabajo —almas sin casa, cuerpos sensibles, espectros de la pérdida— ha sido modelado por la estética y la epistemología de los yolmo, como ha sido mi comprensión de estos sistemas de valores y de conocimiento. Casas con ventanas, ámbitos laborales restringidos y revelaciones shamánicas marcan los límites de lo que yo puedo saber y escribir sobre Nyima, Yeshi y Mingma.

La pregunta entonces sigue siendo a través de qué medios puede un etnógrafo escribir sobre (expresar, comunicar, representar) el conocimiento tácito. ¿Cómo podemos traducir las complejidades de la vida cotidiana en la fijeza de unas pocas palabras? Para mí, el sentimiento de que mucha de mi comprensión sobre la vida en Helambu persiste “de este lado de las palabras”⁴⁷ influencia cómo escribo sobre las almas yolmo, e intento trabajar con y a través de una poética de la cultura para iluminar mejor la esencia de este entendimiento. Para sus *Mitológicas*, Lévi-Strauss desarrolló una postura mitopoética, expresada a través de la metáfora musical para escribir sobre “el mito de la mitología”.⁴⁸ Aquí yo busco desarrollar un “argumento de imágenes”,⁴⁹ hecho de fantasmas, de almas y sueños para abordar el juego entre la imagen, el sentimiento y la experiencia. Dado que algún conocimiento etnográfico me llegó a partir de imágenes, trato de comunicarlo a través de imágenes.⁵⁰ Las metáforas locales, los modismos y la poética embellecen la narración para darle sentimiento a la realidad cultural en cuestión. Mi intención es transmitir algo del toma y daca de la vida yolmo, así el lector, cuando lea activamente o “reescriba” esta narración,⁵¹ sienta más vívidamente la pesadez de un cuerpo sin espíritu o la oscura presencia de un fantasma hambriento. “Yo pienso que el mundo es algo más que el ruido que hace; es también la forma en que se ve en una página”,⁵²

47 Bourdieu (1977: 2).

48 Lévi-Strauss (1969).

49 Fernández (1978).

50 Estoy de acuerdo con Csordas (1990) en que deberíamos pensar las imágenes como siendo multisensoriales, involucrando el gusto, el tacto, el oído y el olfato, tanto como la vista. Pero como tales imágenes deben ser transmitidas a través de lo impreso, su representación a menudo implica la imaginaria visual. Hasta que incluyamos olores en nuestras etnografías, vamos a tener que dejar que las palabras transmitan nuestro olfato por nosotros.

51 Cfr. Barthes (1970) e Iser (1978).

52 Eliot (1932).

escribió T. S. Eliot. Si es así, entonces supongo que la tarea es empaquetar el ruido del mundo en las palabras de una página así el lector puede escucharlo de nuevo.

Una investigación imaginativa parece especialmente apropiada para las realidades yolmo, ya que las experiencias locales parecen ser entendidas y expresadas a través de imágenes. Los aldeanos analfabetos como Meme y Nyima tienden a no contar historias enteramente armadas, ni tampoco, creo, ven la vida a través de los mismos lentes narrativos como mis colegas norteamericanos.⁵³ Por ejemplo, mientras que los sueños en Occidente funcionan como historias narradas (“iba caminando por la calle...”), las ensañaciones de los yolmo involucran un puñado de simples instantáneas (un cementerio fantasmático, una casa que se incendia). Tal vez relacionado con lo que Anthony Marsella considera un “modo imaginario” de representar la realidad común a muchas sociedades no occidentales,⁵⁴ lo que un residente de Helambu recuerda y cuenta a otro sobre un sueño son usualmente pocas, selectas imágenes reconocidas como portadoras de significado profético. De forma similar, para transmitirle el sufrimiento a otro, los aldeanos tienden no a contar una narración secuencial de cómo se lastiman o se curan, sino más bien a “decir imágenes” que retratan las situaciones difíciles: el ataque sangriento de una bruja, el desalojo del dolor fuera del cuerpo. La prosa de este libro intenta retener un poco de esta realidad basada en imágenes.

El mayor riesgo que involucra una narrativa experimental de estas características es que puede toparse con lo que Geertz llama el “ventrilocuismo etnográfico”: “el reclamo de hablar no sólo sobre otra forma de vida sino hablar

53 *Cfr.* Mattingly (1988) y Good (1994).

54 Marsella (1985: 292-294).

desde dentro de ella”,⁵⁵ actuando a los nativos con voces diferentes. La ganancia potencial es describir más ricamente el tejido de la experiencia de otra forma de vida, expresando a través de la magia del discurso indirecto (“mostrar, no decir”) dimensiones de la experiencia cultural a menudo descuidada en los textos etnográficos. Mucho de la cultura-como-práctica ocurre en los variados eventos, diálogos e intercambios habituales de la vida cotidiana; los ladrillos de construcción de una prosa vívida necesariamente descansan en estos eventos. Esta es la complejidad no lineal que a la escritura académica, por su naturaleza analítica, le cuesta tanto organizar; pero que la narración, con su tecnología de síntesis abierta, puede orquestar tan bien.⁵⁶

Lo que necesitamos es una lectura que se ajuste al cuerpo. Mi comprensión de lo shamánico se quedó corta para encarnar la música del cuerpo; sería un error similar contentarnos con un análisis simbólico de la experiencia de los yolmo. Por “análisis simbólico” entiendo un enfoque que trataría al cuerpo de Meme como una valija de textos y símbolos que él —el verdadero actor— llevaría a donde sea que fuese. En contraste, siguiendo al fenomenólogo alemán Helmuth Plessner, yo quiero proponer que Meme no sólo “tiene” un cuerpo sino que “es” un cuerpo.⁵⁷ Y ya que el cuerpo que Meme “es” siente, sabe, degusta, actúa y recuerda, si quiero entender cómo esta fisiología cura o se enferma, encuentro necesario considerar las experiencias de los yolmo desde el plano corporal: considerar el “ego” o la conciencia de un nativo no como algo distinto del cuerpo,

55 *Cfr.* Geertz (1988: 145).

56 *Cfr.* Bruner (1986) para una interesante discusión sobre cómo una narración etnográfica talentosa, y “Arabia” de Joyce, afectan al lector de manera distinta: la habilidad de la historia corta de resaltar los estados subjetivos y las posibilidades alternativas habilitan a su significado a tomar una forma “subjuntiva” más vívida en la mente del lector.

57 Plessner (1970).

sino posicionado dentro de un espectro vital más amplio —aquel de la experiencia sensorial—. La preocupación por el “discurso”, los “símbolos” y la “práctica” está en auge en la antropología contemporánea. Este libro apuesta, en contraste, a que podemos darle un mejor sentido a los dolores de los pacientes de Meme prestándole atención a cómo se siente la presencia de esos dolores.

Todo esto apunta a un nuevo rumbo hacia la etnografía, un estilo que busca referirse a —y trabajar dentro de— el plano del cuerpo; una sintaxis que busca lo sensorial, lo visceral, lo no dicho.⁵⁸ Yeats nos dice que “el arte nos da la posibilidad de tocar, saborear, escuchar y ver el mundo, y se aleja de lo que Blake llama ‘forma matemática’, de toda cosa abstracta, de todo lo que pertenece sólo al cerebro, de todo lo que no es una fuente chorreando desde las esperanzas, las memorias y las sensaciones del cuerpo”.⁵⁹ ¿Es posible que un arte de este tipo tenga valor para las ciencias sociales? Hay mucho de la experiencia que elude la lógica de los signos, y un mandato clave de la etnografía futura va a ser, en mi opinión, evidenciar los sentimientos que marcan una canción de duelo, los ritmos de una curación, la presencia divina. Muchos estudios recientes aventuran lo que una antropología de los sentidos podría implicar;⁶⁰ mi esperanza es que el presente trabajo avance en esta orientación. El truco en todo esto está en traducir el sentimiento, lo inmediato, en palabras. ¿Cómo podemos alcanzar esto? Mi idea es que la puntada de una herida o las comodidades de

58 Mi intento por escribir desde el nivel del cuerpo me lleva a pensar que, para los propósitos de este libro, los usos de “yo”, “él” y “ella” pueden ser mejor reemplazados por frases como “mi cuerpo” o “su cuerpo”. Entretanto me quedo con los pronombres ingleses (que curiosamente parecen referirse más a las mentes que a los cuerpos de los agentes), el lector tal vez debería, mejor, enfocarse en la parte corporal de estos pronombres.

59 Yeats (1970 [1907: 38]).

60 *Cfr.* Stoller (1989), Jackson (1989) y Howes (1991); en una veta relacionada, Steiner (1989).

la curación se pueden lograr a través de la mezcla narrativa de diálogos, texturas, ritmo y silencio.

El trabajo es tanto fenomenológico como interpretativo. Hasta donde entiendo, apunto a dar un sentido a qué se siente afligirse, perder el propio espíritu o ser curado en Helambu. También necesitamos esquematizar las tensiones políticas y las formaciones sociales de las que emergen estas experiencias corporales. Sin embargo, más que empezar con categorías analíticas ajenas a la realidad yolmo (la “identificación”, “culpa primera”),⁶¹ el interés inicial está en las formas locales de la experiencia para así poder esquematizar su influencia sobre los momentos de curación y enfermedad. Un interés mayor pero a menudo silencioso es cómo ciertas formas de la vida social moldean las estructuras corporales y “mentales”, como dice Bourdieu, a través de las cuales la vida misma es aprehendida.⁶²

Primeramente estudiamos las vidas yolmo desde sus bases hacia arriba, profundizando en las “orientaciones básicas” de la experiencia cultural,⁶³ incluyendo nociones de cuerpo y de alma, las “estéticas” incorporadas de la vida cotidiana, la epistemología yolmo (cómo uno va aprendiendo sobre el *self* y los otros), y el ethos local (los estilos culturales dominantes de experimentar y expresar la experiencia sentida). El capítulo central de este libro, llamado “Pérdida del alma”, integra estos temas para narrar la naturaleza y la prevalencia de esta enfermedad entre los residentes del suroeste de Helambu. En los capítulos finales nos movemos desde la enfermedad hasta la curación para explorar el arte de Meme, revelar el proceso ritual para examinar las dimensiones estética, sensorial, epistémica y psicosocial del

61 *Cfr.* Obeyesekere (1981 y 1990).

62 Bourdieu (1989: 18).

63 Hallowell (1955).

shamanismo yolmo. El trabajo entonces implica una progresión narrativa, llevando al lector a través de la “historia” de la enfermedad y la curación. Mi esperanza es que los varios hilos de este cuento, diversos sobre las páginas, se unan en el cuerpo del lector.

Como con todas las etnografías, la presente historia es entonces, en el mejor de los casos, una traducción de —o una conversación con— las voces nativas. Más “mapa” que “territorio”,⁶⁴ involucra una geografía que representa el terreno montañoso de la experiencia de los yolmo. Hay, por supuesto, muchas maneras de hacer un mapa: los académicos preocupados por traducir las culturas típicamente se enfocan en los problemas concernientes a evaluar las distintas creencias, conceptos, “racionalidades” y “lógicas sociales”.⁶⁵ Sin embargo, como las preocupaciones de este libro tienen más que ver con las sensibilidades somáticas de algunos yolmo wa, un estudio de esas sensibilidades puede requerir un método diferente, un método que busque transmitir algo de las cualidades sentidas y las “fuerzas imaginativas” de las vidas yolmo. W. S. Merwin usa la frase siguiente para sugerir que la traducción de un poema inevitablemente falla si uno solamente busca correspondencias palabra por palabra en otro lenguaje.

Una sola denotación primaria puede ser compartida; pero la constelación de sentidos secundarios, los anillos dinámicos de asociaciones, los ecos etimológicos, los sonidos y sus propios niveles de asociación, no tienen un equivalente porque no pueden tenerlo. Si ponemos juntas dos palabras de un lenguaje y repetimos el intento, la falla es aún más obvia. Sin embargo, si

64 Bateson (1972).

65 Los términos vienen de Tambiah (1990).

continuamos, llegamos a un punto en el cual alguna secuencia del primer lenguaje transmite una unidad dinámica, una forma rudimentaria. Alguna energía del lenguaje primero empieza a manifestarse, no sólo en palabras sueltas sino en la carga de sus relaciones. Lo sorprendente es que en este punto la esperanza de traducción no se desvanece completamente sino que empieza a emerger. No es que estos rudimentos de formas en el lenguaje original puedan ser igualados —no más de lo que palabras individuales pueden ser— con equivalentes exactos de otros. Pero la fuerza imaginativa que encarnan, y lo que las palabras sueltas encarnan en un contexto, puede sugerir la convocación de palabras en otro idioma que tengan la misma fuerza y sentido.⁶⁶

Mi manejo de la etnografía requiere un arte similar. Más que escribir una traducción concepto por concepto del contexto original (“depresión” por “perdida de alma”, “el inconsciente” por “conocimiento divino”), tenemos que trabajar dentro de la realidad cultural en cuestión, esquematizando las formas rudimentarias que lo componen. En último término, significo libremente los esquemas, las imágenes y las estructuras sociales básicas derivadas que ayudan a animar la experiencia cultural. Traduciendo poesía, las formas rudimentarias conciernen a las estructuras lingüísticas, a las equivalencias metafóricas y a la similitud sonora. En la interpretación de una cultura tienen que ver con patrones relacionales, sensibilidades estéticas, ritmos de la experiencia. Las formas rudimentarias informan a un pueblo sobre cómo es sentido el dolor, imaginado el espacio, exorcizado el mal y alcanzada la muerte. El cuerpo y la casa

66 Merwin (1980: viii).

como membranas permeables, el cuerpo y la aldea como mosaicos, y una cadencia de la pérdida y la fragmentación son algunas de las formas culturales que vamos a encontrar acá. Los científicos cognitivos sostienen que estas formas se registran en el cerebro, pero yo quisiera imaginar que también pasan por el cuerpo y por los juegos infantiles. En donde sea que se encuentren, el etnógrafo tiene que buscar un lenguaje que ilumine su fuerza y su sentido combinados como se relacionan en el contexto original. Las palabras de un etnógrafo, si son tejidas como los acordes de una sonata, pueden ofrecer un sentido experiencialmente rico de lo que puede ser crecer y envejecer en una aldea lejana. Esta es mi hipótesis de trabajo: al comprender el tipo de relación entre las distintas formas culturales, entre las formas de sentir y el juego sutil entre las imágenes, podemos comprender de mejor manera la fuerza imaginativa, o también los contenidos y territorio específicos de la experiencia yolmo.

Pero me apresuro a hacer notar que una traducción de este tipo se mantiene por siempre incierta. Como las visiones “shamánicas”, mi mapa aproximado de la experiencia yolmo está recubierto por los límites de mi propio punto de vista, y así entonces queda, en el mejor de los casos, en tierra de nadie, en medio y entre culturas. Como esto no puede ser de otra forma, acuerdo con Jackson y con Stoller en que los antropólogos debemos cultivar, tanto con la pluma como con el pensamiento, una cierta “capacidad negativa”.⁶⁷ El término viene de Keats, quien decía que Shakespeare, a diferencia de Coleridge, tenía la capacidad de “ser en las incertidumbres, en los misterios, en las dudas, sin la irritable búsqueda de los hechos o la razón”.⁶⁸ En la etnografía esta filosofía se aplica tanto al destinatario como al autor de las

67 Jackson (1989: 144-45).

68 Dewey (1980 [1934: 32]).

incertidumbres. Toda situación social trae con ella (tal vez necesariamente) un aire de ambigüedad, y es responsabilidad de los etnógrafos llevar esta ambigüedad al mundo del lector, así él o ella empieza a incorporar (como el investigador de campo) algunas de las maneras y sensibilidades comunes a la aldea. De hecho, los estudiantes de narración nos dicen que es la historia ingeniosamente indeterminada, llena de posibilidades y sentidos, la que es más memorable.⁶⁹ Tal vez sea mediante imágenes intratables, irreductibles, palpables, que tal empresa comienza.

Y así también una forma de saber se funde con una forma de escribir. La orientación de un lector a una etnografía es comparable a la posición interactiva de su autor (ambas luchando para darle sentido a las complejidades culturales). Las páginas que siguen intentan llevar el cuerpo del lector a un esfuerzo etnográfico a través de la presencia de puertas cerradas, descensos oscuros y lunas menguantes. Los etnógrafos a menudo dicen que una buena escritura hace una mejor “lectura”, pero han olvidado el hecho de que de la forma en que uno escribe sobre una forma de vida extraña puede contribuir al entendimiento implícito del lector sobre esa vida. Hacer resonar un puñado de palabras implica una forma de ser en el mundo. De nuevo, es para y desde el cuerpo, no simplemente el intelecto, que yo estoy escribiendo. “Si leo un libro”, escribió Emily Dickinson, “y hace que todo mi cuerpo se enfríe de forma que ningún fuego pueda jamás calentarlo, sé que eso es poesía. Si siento físicamente como si me arrancaran la cabeza, sé que eso es poesía”.⁷⁰ Una etnografía puede no producir los mismos temblores

69 Iser (1978) y Bruner (1986). Como Margulies (1984) nota, la “capacidad negativa” de Keats se pone en paralelo con el ideal de reducción fenomenológica de Merleau-Ponty: ambas estrategias intentan aproximar las experiencias interiores del otro “poniendo el mundo entre paréntesis”, reduciendo el mundo a la pura percepción para evitar los preceptos del conocimiento a priori.

70 En Kunitz (1985: 51).

sísmicos que un poema, pero sus consecuencias pueden activar terminaciones nerviosas y tocar el cuerpo de forma comparable. Mi cuerpo se empezó a sentir diferente cuando estaba caminando por Helambu. ¿Lo hará también el del lector después de caminar por este libro?

Finalmente, volvemos a la pregunta por la empatía. ¿Hasta qué punto puede una persona participar de las ideas o los pensamientos de otra? ¿Cómo podemos hacer para traspasarles mejor este conocimiento a los otros? Clifford Geertz dice que podemos comprender otra forma de vida no a través de un proceso de empatía sino “buscando y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en términos de las cuales, en cada lugar, las personas se representan a ellas mismas ante ellas mismas y ante los otros”.⁷¹ Sin embargo, mi idea es que la empatía, que está en el trabajo, surge de un compromiso visceral con las formas simbólicas. Si es así, ¿cómo pueden las palabras de un narrador ayudar en el acto de una “introspección vicaria” (como Kohut define el proceso)?⁷² Cualesquiera sean las respuestas (y los novelistas ciertamente tienen las suyas), la etnográfica tiene sus propios constreñimientos. La empatía se apoya en la fe de que las bases de la experiencia entre dos personas son similares, tal que podemos “saber” lo que otra persona está sintiendo basándonos en lo que nosotros mismos sentiríamos en esa situación. Pero cuando las bases entre el lector y los “personajes” son significativamente extrañas, es necesario primero expresar sus contornos. A menos que podamos llegar a una comprensión básica de cómo otra persona dota de sentido los aspectos más elementales de su ser —cómo él o ella experimenta el cuerpo, el dolor o el género— cualquier

71 Geertz (1983: 58).

72 Kohut (1977: 306).

esfuerzo hacia la empatía con esa persona va a fracasar, especialmente cuando involucre lugares tan distantes como Helambu y los Estados Unidos. Entonces, para aprender algo sobre la vida de Meme, Nyima y Yeshi, tenemos primero que considerar cómo construyen su cotidiano, como sus cuerpos le dan sentido a sus alrededores, y cómo ven su pasaje a través del ciclo kármico de la vida, la muerte y el renacimiento. Aquí, la fenomenología se lee como una estrategia.

Bibliografía

Achterberg, J. (1985). *Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine*. Boston, Shambala.

Barthes, R. (1970). *Writing Degree Zero*. Boston, Neacon Press.

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of the Mind*. New York, Ballantine.

Bogoras, W. (1928). The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America. *Proceedings of the 23rd International Congress*. New York, Nendeln-Liechtenstein, Kraus Thomson.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. *Cambridge Studies in Social Anthropology*, vol.16, Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1989). Social Space and Symbolic Power. In *Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, pp. 123-139. Stanford, Stanford University Press.

Bruner, J. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Clarke, G. E. (1980a). Lama and Tamang in Yolmo. Aris, M. y Kyi, A. S. S. (eds), *Tibetan Studies in honor of Hugh Richardson*, pp. 79-86. Warminster, Aris and Phillips.

_____. (1980b). A Helambu History. *Journal of the Nepal Research Centre*, núm. 4, pp. 1-38.

_____. (1980c). *The Temple and Kinship Among a Buddhist People of the Himalaya*. Ph. D. Dissertation. University of Oxford.

- _____. (1983). "The Great and Little Traditions in the Study of Yolmo, Nepal". Steinkellner, E. y Tauscher, H. (comps.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Viena, Arbeitskreis Fur Tibetische and Buddhistische Studien, University of Viena.
- _____. (1985). Equality and Hierarchy among a Buddhist People of Nepal. Barnes, R. H., de Coopet, D. y Parkin, R. J. (eds.), *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy*, núm. 4. Oxford, JASQ Occasional Papers.
- _____. (1990). Ideas of merit (Bsod-nams), virtue (Dge-ba), blessing (byin-rlabs) and material prosperity (rten-'brel) in Highland Nepal. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 21, núm. 2, pp. 165-184.
- Clarke, G. E. y Manandhar, Th. (1988). A Malla Copper-Plate from Sindu-Palchok. *Journal of the Nepal Research Centre*, núm. 8, pp. 105-139.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas, Th. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, núm. 18, pp. 5-47.
- Deren, M. (1970). *Dibinr Horsemen: The Vodoo Gods of Haiti*. New York, Delta.
- Desjerlais, R. (1989). Healing Through Images: The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans. *Ethos*, núm. 17, pp. 289-307.
- Dewey, J. (1980) [1934]. *Art as Experience*. New York, Perigee Books.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols*. New York, Vintage.
- Eliot, T. S. (1932). *Selected Essays: 1917-1932*. London, Faber and Faber.
- Fernández, J. (1986). *Persuasions and Performances: The Play of Trapes in culture*. Bloomington, Indiana University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- _____. (1983). *Local Knowledge*. New York, Basic Books.
- _____. (1988). *Works and Lives*. Palo Alto, Stanford University Press.
- Good, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Hallowell, A. I. (1955). *The Self in Its Behavioral Environment. Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Harner, M. (1980). *The Way of the Shaman*. San Francisco, Harper and Row.
- Holmberg, D. (1989). *Order in Paradox: Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang*. Ithaca, Cornell University Press.
- Howes, D. (ed) (1991). *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto, Toronto University Press.
- Iser, W. (1978). *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Jackson, M. (1989). *Paths Towards a Clearing*. Bloomington, University of Indiana Press.
- Jung, C. G. (1969). The Psychology of Transference. *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 16: *The Practice of Psychotherapy*. Princeton, Nj. Princeton University Press.
- Kleinman, A. y Kleinman, J. (1991). Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Experience. *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 15, pp. 275-301.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York, International Universities Press.
- Kunitz, S. (1985). *Next to Last Things*. Boston, Atlantic Monthly Press.
- Levine, N. (1987). Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal. *Journal of Asian Studies*, núm. 46, pp. 71-88.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The Raw and the Cooked*. New York, Harper and Row.
- Levy, R. (1984). Emotion, Knowing and Culture. Shweder y Levine, R. (comp.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- March, K. S. (1979). *The Intermediacy of Women*. Ph.D. Dissertation. Cornell University.
- Margulies, A. (1984). Toward Empathy: The Uses of Wonder. *The American Journal of Psychiatry*, núm. 141, pp. 1025-1033.
- Marsella, A. (1980). Culture, Self and Mental Disorder. Marsella, A., Devos, G. y Hsu, F. (comps.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*. New York, Tavistock.

- Marttingly, Ch. (1988). *Thinking With Stories: Story and Experience in a Clinical Practice*. Ph. D. Dissertation. Massachusetts Institute of Technology.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *The Phenomenology of Perception*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Merwin, W. S. (1980). *Selected Translations: 1968-1978*. New York, Atheneum.
- Moore, M. (1935). *Selected Poems*. New York, MacMillan.
- Noll, R. (1985). "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon". *Current Anthropology*, núm. 26, pp. 44-61.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. (1990). *The Work of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- Paul, R. (1970). *Sherpas and Their Religion*. Unpublished Ph. D. Dissertation. University of Chicago.
- _____. (1976). "The Sherpa Temple as a Medel of the Psyche". En *American Ethnologist*, núm. 3, pp. 131-146.
- Peters, L. (1981). *Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*. Malibu, CA, Undena Publications.
- Plessner, H. (1970). *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior*. Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Priceton University Press.
- Rosaldo, R. (1984). Grief and Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions. Bruner, E. (comp.), *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington DC, American Ethnological Society.
- Scheper-Huges, N. y Lock, M. (1987). The Miendful Body: A Prolegomenon of Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 1, pp. 6-41.
- Singer, J. y Pope, K. S. (comps.) (1978). *The Power of Human Imagination: New Methods in Psychotherapy*. New York, Plenum Press.
- Steiner, G. (1989). *Real Presences*. Chicago, University of Chicago Press.

- Tambiah, S. (1990). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man; A Study in Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.
- Turner, V. y Bruner, E. (comps.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois Press.
- Watkins, M. (1976). *Waking Dreams*. New York, Harper and Row.
- Wengle, J. (1984). Anthropological Training and the Quest for Immortality. *Ethos*, núm.12, pp. 223-243.
- Wilbertm, J. (1985). The House of Swallow-Tailed Kite: Warao Myth and the Art of the Thinking in Images. Urton, G. (comp.), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City, University of Utah.
- Yeats, W. B. (1970). *Discoveries: A Volume of Essays*. Shanon, Ireland, Irish University Press.
- Zeig, J. (comp.) (1982). *Ericksonian Approaches to Hypnosis and Psychotherapy*. New York, Brunner-Mazel.

Capítulo 3

Antropología de la subjetividad y procesos de salud-enfermedad-atención

Un estudio sobre la experiencia del VIH-Sida y sus implicancias emocionales

Florencia Farettta

Resumen

El presente trabajo se propone reflexionar sobre los procesos de salud-enfermedad-atención desde el enfoque de la antropología de la subjetividad, entendiendo la subjetividad como una categoría que conjuga la incorporación del mundo socialmente construido y la especificidad situacional del sujeto. Estas dos dimensiones analíticas son abordadas a partir de los procesos de reconfiguración subjetiva que atraviesan las personas que reciben un diagnóstico positivo de VIH-Sida, atendiendo a la experiencia cotidiana de aprender a convivir con la enfermedad y a las implicancias emocionales que esto conlleva. El objetivo es comprender cómo las construcciones sociales dominantes de la enfermedad se ponen en juego de manera diferencial a partir de la especificidad situacional del sujeto en base a sus experiencias subjetivas y emocionales particulares. Se trata de desarrollar una perspectiva que permita visualizar los procesos de conformación subjetiva a nivel de la compleja y dinámica intersección que se da entre lo social-estructural

y lo grupal-particular a partir de determinadas vivencias comunes en torno al proceso —particular y compartido— de aprender a vivir y convivir con VIH-Sida.

La elaboración de este trabajo forma parte de una investigación etnográfica realizada en un hospital público de la Ciudad de Buenos Aires entre los años 2011 y 2012.¹ La información relevada en campo evidencia que la construcción social negativa del VIH-Sida impacta en las vivencias emocionales de las personas afectadas disparando sentimientos de culpa, temor y angustia, ante los cuales emergen procesos reflexivos particulares en torno al propio ser y al entorno sociocultural con miras a aprender a convivir con la enfermedad.

Introducción

El VIH-Sida irrumpe a nivel mundial a principios de la década de 1980 como una enfermedad emergente y terminal. El correr del tiempo, el avance en la comprensión de la infección y la mejora en los tratamientos durante la década de 1990, posibilitaron que el VIH-Sida se reconfigure como una enfermedad crónica. En la actualidad, las personas infectadas transitan un proceso en el cual deben aprender a convivir con la enfermedad, su tratamiento y sus modalidades de atención durante el resto de su vida. En este escenario, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre los procesos de reconfiguración subjetiva que llevan adelante las personas a quienes se les diagnostica VIH-Sida, tomando en consideración la experiencia de

1 El presente artículo forma parte de la investigación realizada por la autora para la tesis de licenciatura en antropología sociocultural titulada "Procesos de conformación subjetiva. Experiencias, estructuras, prácticas cotidianas y actores sociales del mundo del VIH-Sida" (Faretta, 2013). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

aprender a convivir con la enfermedad en la vida cotidiana y las dimensiones emocionales puestas en juego en este proceso.

Recorridos etnográficos y contextos epidemiológicos

En términos epidemiológicos,² la Argentina muestra un mapa que presenta una distribución del VIH-Sida concentrada en los grandes conglomerados urbanos, principalmente la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y los veinticuatro partidos del Gran Buenos Aires. En los últimos años la epidemia no ha presentado cambios significativos a nivel nacional y se encuentra estabilizada. Se estima que en el país viven unas 110.000 personas infectadas, de las cuales un 30% desconocería su condición, y se notifican alrededor de 5.000 nuevos diagnósticos por año, de los cuales, un promedio de 1.360 corresponden a diagnósticos efectuados en la Ciudad de Buenos Aires.³

Este es el contexto en el que se enmarca el trabajo de campo que realicé en un hospital general de agudos del sistema público de salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En términos metodológicos, trabajé desde un enfoque etnográfico combinando técnicas de entrevistas en profundidad y observación con participación. Entre mayo de 2011 y agosto de 2012 participé de manera semanal de las reuniones de apoyo para personas que viven con VIH-Sida que se llevan a cabo todos los lunes por la mañana en el sector de infectología del hospital. Las reuniones son coordinadas por una promotora de salud del hospital, y funcionan como

2 Boletín sobre el VIH-Sida e Infecciones de Transmisión Sexual en la Argentina, Dirección de Sida y Enfermedades de Transmisión Sexual, Ministerio de Salud de la Nación, Diciembre de 2013.

3 Actualización Epidemiológica del VIH-Sida en la Ciudad de Buenos Aires, Coordinación Sida, Ministerio de Salud de la Ciudad de Buenos Aires, diciembre de 2013.

un espacio de grupo de pares donde se comparte el desayuno y se ponen en común cuestiones relativas a la vida cotidiana siendo persona seropositiva.

En cuanto a la cantidad de pacientes, el servicio de infectología del hospital atiende aproximadamente a quinientas cincuenta personas. La composición del material empírico para este estudio incluyó doce entrevistas en profundidad a pacientes con una duración de cuarenta a noventa minutos cada una, registradas y desgrabadas. Asimismo, se complementó con los registros de campo que se nutrieron de la observación participante y los intercambios informales en el marco de las reuniones de pares donde concurren semanalmente entre seis y doce personas. El proceso de sistematización y análisis de datos lo realicé mediante la identificación de ejes de sentido estructurantes y recurrencias temáticas en base a las cuales se organiza este trabajo. En consecuencia, considero primero el momento del diagnóstico de la infección y las reacciones iniciales ante la noticia; luego analizo las reconfiguraciones subjetivas en torno a la propia salud mediante la categoría de yo-saludable, y concluyo con algunas precisiones en relación a la gestión de la vida cotidiana viviendo con VIH-Sida.

Procesos de conformación subjetiva. Dimensiones constituidas y constituyentes

La noción de *subjetividad*, retomando los aportes de la antropóloga estadounidense Sherry Ortner (2005), puede definirse como la articulación entre los estados internos que movilizan a los sujetos actuantes —modos de percepción, pensamiento, deseos, experiencias, intenciones, sensaciones, afectos, etcétera— y las formaciones socioculturales que posibilitan determinadas configuraciones subjetivas.

En tanto seres existencialmente complejos que piensan, reflexionan, sienten, interpretan, buscan, dan sentido y actúan socialmente, los sujetos son tanto agentes constituidos subjetivamente por las formaciones socioculturales que definen imágenes, discursos y prácticas dominantes, así como agentes constituyentes de sus propias experiencias y subjetividades.

Los procesos de conformación subjetiva abarcan dimensiones económicas, sociales, culturales, políticas, históricas, morales, institucionales, corporales, simbólicas, emocionales y psíquicas, y en este sentido, la subjetividad se constituye como configuración de múltiples inscripciones. Asimismo, desde la perspectiva teórico-metodológica que trabajamos en el Equipo de Investigación de Antropología de la Subjetividad, partimos del supuesto de que la subjetividad se construye, por un lado, de forma procesual y cambiante, y por el otro, de manera social y relacional, es siempre intersubjetividad que se conforma en interacción con los otros y con el entorno. Retomamos la concepción del antropólogo Thomas Csordas sobre la noción de *self*⁴ como una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientada en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. Para Csordas (1994), el *self* es la conjunción entre la experiencia del propio cuerpo, la incorporación del mundo socialmente construido y la especificidad situacional o *habitus* del sujeto. Esta propuesta nos resulta fructífera puesto que se vincula con nuestra forma de entender la subjetividad en tanto configuración que articula lo socio-culturalmente constituido y la especificidad situacional.

Desde mi perspectiva particular al interior del equipo de investigación, la incorporación del mundo socialmente construido implica considerar que el sujeto está inmerso

4 Puede traducirse como "sí mismo", "el propio yo", o "uno mismo".

en formaciones socioculturales atravesadas por relaciones de poder que influyen en sus posibles configuraciones subjetivas, y esto actúa tanto a nivel de las experiencias como de la emocionalidad. En este estudio, abordar los aspectos constituidos de la subjetividad implica pensar cómo se establecen los procesos de conformación subjetiva al interior de una institución hospitalaria donde las experiencias y las emociones están fuertemente atravesadas por las imágenes y representaciones sociales dominantes sobre la salud y la enfermedad en general, y sobre el VIH-Sida en particular.

En síntesis, los procesos de conformación subjetiva abarcan, por un lado, sentimientos, pensamientos, modalidades de acción e incorporación de significados dominantes construidos social y culturalmente en el marco de relaciones de poder, y esto se traduce en determinadas maneras posibles de ser, hacer, pensar, actuar y sentir; la *subjetividad socialmente constituida*. Por otro lado, abarcan aspectos constituyentes, esto es, lo que los sujetos hacen, piensan y sienten en función de sus experiencias, de lo que tienen, lo que son y lo que pueden, en interacción con las formaciones socioculturales y el contexto histórico en el que viven; la *dimensión constituyente de la subjetividad* (Cabrera, 2014).

Al interior de las instituciones, en sus formas de sentir, en su diálogo con representaciones dominantes, en sus imágenes sobre lo saludable, en sus formas de atender la salud, los sujetos establecen modalidades particulares de hacer, pensar, sentir y relacionarse. En consecuencia, la subjetividad abarca dimensiones constituidas y constituyentes de los sujetos y los grupos, y considera la esfera de los deseos, reapropiaciones, intenciones, creaciones, interpretaciones, estrategias, valoraciones, acomodos y reelaboraciones de los valores, representaciones, sentidos, prácticas y sensaciones dominantes que los sujetos incorporan en contextos

históricos atravesados por determinadas relaciones de poder y desigualdad.

En tanto socialmente constituida, la noción de subjetividad se relaciona asimismo con la categoría de *habitus* de Pierre Bourdieu (1991 [1980] y 1999 [1997]) como sistema de disposiciones, es decir, categorías de percepción y acción que el sujeto tiene incorporadas; estructuras socioculturales corporizadas y practicadas que determinan ciertas modalidades de configuración subjetiva. El *habitus* en tanto *sensitivo práctico* —el hacer con sentido y el sentido expresado en las prácticas— permite dar cuenta de lo adquirido de manera incorporada y durable en el cuerpo como disposiciones permanentes que expresan cómo las estructuras socioculturales están presentes en las disposiciones que los sujetos utilizan para comprender el mundo y actuar en él. El *habitus* permite ver lo estructural incorporado en el sujeto, lo social hecho cuerpo.

La noción de *modos de subjetivación*⁵ de Foucault (2008 [1984]) es particularmente útil para pensar los aspectos constituidos y constituyentes de la subjetividad, puesto que permite considerar “cómo en cada momento histórico se van construyendo diferentes formas de subjetividad” (Cabrera, 2014: 192), esto es, *la subjetividad social e históricamente constituida*. Simultáneamente, permite tener en cuenta las prácticas, el hacer y las experiencias de los sujetos actuantes “a través de las cuales [...] se reapropian de las disposiciones [sociales] o trabajan sobre ellas”. Allí se observa “qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden” (2014: 192), esto es, la dimensión constituyente de la subjetividad.

5 Respecto de este concepto, cabe aclarar que Foucault (2008) lo utiliza específicamente en relación con las maneras en que el sujeto se constituye en tanto sujeto moral, que no es la forma en que lo retomamos desde el Equipo de Antropología de la Subjetividad.

Estas dos dimensiones analíticas —la subjetividad socio-culturalmente constituida y la subjetividad como configuración constituyente— se entrecruzan con la dimensión de la *intersubjetividad* particular que se conforma cuando los sujetos atraviesan experiencias compartidas, y da cuenta de instancias procesuales de conformación y transformación de las subjetividades en función de las relaciones sociales que se dan en determinados procesos de socialización y de experiencias comunes, que en este estudio se analizan en torno a la experiencia, a la vez particular y compartida, de aprender a vivir y convivir con VIH-Sida.

El sustrato experiencial de la subjetividad

La noción de *experiencia* remite a la problematización de las formas en que los sujetos viven, actúan e interpretan el mundo (Alves *et al.*, 1999). Para Foucault (2008), la experiencia alude a “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (2008: 10). Desde mi punto de vista, la formulación de Foucault permite situar toda experiencia al interior de tramas socioculturales e históricas que posibilitan determinados tipos de experiencias subjetivas. Asimismo, más en consonancia con la primera definición, creo que la experiencia se vincula íntimamente con la subjetividad en el sentido que las propias vivencias, las sensaciones, las formas de interpretarlas y el conocimiento que de ello se deriva, influyen en los procesos de conformación subjetiva.

Desde una perspectiva fenomenológica, el foco se coloca en las experiencias como vivencias sensibles y en el cuerpo como fuente creativa de experiencia (Good, 1994) y como el fundamento de estar en el mundo de manera práctica. Asimismo, la experiencia se relaciona con los procesos

interpretativos a través de los cuales los sujetos buscan comprender y dar sentido a sus acciones. Las experiencias no sólo construyen subjetividad, sino que remiten a la noción de *intersubjetividad*, a las dimensiones del mundo compartido con otros y de comprensión mutua (Alves, 2006).

Dentro de la sociología y la antropología médicas, existe abundante bibliografía que se centra en la experiencia de la enfermedad y la analiza desde una perspectiva fenomenológica (Good, 1994), desde los procesos de narración del padecimiento (Kleinman, 1988) o desde la noción de pérdida del *self* (Charmaz, 1983). Gran parte de esta producción que analiza las enfermedades o padecimientos crónicos como experiencias, considera la subjetividad, el *self*, el propio cuerpo —incluyendo el enfoque del *embodiment*—,⁶ las sensaciones de dolor y sufrimiento, las narrativas, los procesos interpretativos, las estrategias y recursos de adaptación y los cambios en la vida cotidiana de las personas con enfermedades crónicas (Bury, 1982; Jackson, 2011 [1994]; Cortés, 1997; Alves *et al.*, 1999; Williams, 2000; Pierret, 2003; Alves y Rabelo, 2009). El interés del enfoque fenomenológico del padecimiento como experiencia radica en “la relación entre la experiencia encarnada, el significado intersubjetivo, las narrativas que reflejan y remodelan la experiencia del padecimiento y las prácticas sociales que mediatizan el comportamiento frente al padecimiento” (Good, 1994: 5).

Hay que tener en cuenta que no es lo mismo hablar de experiencia en términos encarnados, vividos, que de la interpretación que hacen los propios sujetos sobre sus experiencias en función de la trama de sentido que les otorgan al narrarlas y comprenderlas como sucesos significativos

6 El enfoque del *embodiment* (puede traducirse como corporización) lo tomo de Csordas (1990); remite al postulado de que el cuerpo no es un objeto a estudiar en relación con la cultura, sino que es considerado como el sujeto de la cultura, es decir, la base existencial de la cultura.

en sus historias de vida. Estas unidades de experiencia estructuradas narrativamente son cadenas de significados construidos de manera social; toda experiencia y toda interpretación de la misma se da en un mundo compartido y en relación con otros (Alves y Rabelo, 2009), y esta es la dimensión a la que podemos acceder desde un abordaje antropológico etnográfico. Los estudios de la experiencia de la enfermedad revisten un especial interés para el enfoque de la antropología de la subjetividad y para este estudio, puesto que consideran dos cuestiones sobre las cuales quiero profundizar a continuación: la dimensión emocional y la dimensión de la vida cotidiana.

La dimensión emocional

Las experiencias de los padecimientos tienen un sustrato que se expresa simultáneamente como emoción y como sensaciones ancladas a nivel del cuerpo (Jackson, 2011). Las sensaciones de padecimiento muchas veces se traducen en angustia, aflicción, miedo e incertidumbre que influyen en los procesos de conformación subjetiva y en las imágenes que las personas tienen de sí mismas: imágenes del *self*. En este sentido, la dimensión sensible —las emociones, los afectos, los sentimientos— forman parte de la subjetividad. A partir de los trabajos antropológicos que surgieron en la década de 1980 —Rosaldo (2011 [1984]), Lutz y White (2011 [1986]), Lyon y Barbalet (1994) y Leavitt (1996)— las emociones comenzaron a ser comprendidas como significados motivados socioculturalmente. Estos estudios plantearon que existe una construcción sociocultural e histórica particular de las emociones, y destacaron la importancia de los sistemas de significación cultural en las experiencias emocionales. Una idea teórica clave en los trabajos de comprensión

cultural de las emociones es la de constitución cultural del *self* posicionado como nexo entre los mundos personal y social. Las emociones emergen como una especie de lenguaje del *self*, un código para la declaración y expresión de percepciones, intenciones, acciones y relaciones sociales (Lutz y White, 2011).

En esta dirección, Michelle Rosaldo (2011) planteó que el pensamiento condensa significado emocional, y que el sentimiento siempre se halla formado por medio del pensamiento. Lo que distingue pensamiento y afecto es, en todo caso, el sentido de compromiso del *self* del sujeto. Las emociones, en tanto sensaciones que anclan en el cuerpo, son pensamientos sentidos e incorporados (*embodied*), pensamientos filtrados por la percepción de involucramiento del yo. En este sentido, las emociones son modos de implicarse en el mundo y son la manifestación de la incorporación de las estructuras sociales en tanto prácticas socialmente organizadas, modos de sentir, percibir, hacer y pensar. Dado que las dimensiones emocionales y sensitivas juegan un rol en la experiencia que los sujetos tienen del mundo y en la comprensión de la acción social, toda concepción de la vida social debiera incorporar la esfera de lo sensible y lo emocional como el nexo entre el cuerpo en términos del *embodiment* y la actividad práctica de la vida social (Lyon y Barbalet, 1994).

A partir de estas consideraciones, se trata de desarrollar una mirada relacional donde se considere que las estructuras socioculturales influyen en nuestras subjetividades y en sus dimensiones sensibles, carnales y experienciales constitutivas, es decir, en las formas en que sentimos y vivimos nuestras vidas; a su vez, que los aspectos experienciales de la subjetividad son el fundamento de las maneras particulares creativas y únicas en que los sujetos interpretan y habitan el mundo. Las experiencias —personales o compartidas—, las

emociones y los procesos de configuración subjetiva dependen de la compleja interrelación entre la particularidad situacional del sujeto y su posición al interior de formaciones socioculturales heterogéneas y desiguales.

De articulaciones cotidianas

El hilo conductor que estructura el recorrido teórico presentado al momento es la propuesta de reflexionar articulando dos niveles de análisis: el nivel socioestructural y el nivel situacional. La esfera en la que intersectan estos dos niveles es lo que Alfred Schutz llama el *mundo de la vida cotidiana* o *del sentido común*:

La realidad del sentido común nos es dada en formas culturales e históricas de validez universal, pero el modo en que estas formas se expresan en una vida individual depende de la totalidad de la experiencia que una persona construye en el curso de su existencia concreta. (Schutz, 1974: 17)

La situación biográfica de cada sujeto tiene su propia historia que depende de la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas previas y de la continua interpretación de la realidad cotidiana que lo rodea según sus intereses, motivos, deseos y apreciaciones. Todos estamos insertos en la realidad del sentido común como matriz compartida de la acción social. El mundo de sentido común es el espacio de la vida cotidiana y del mundo experimentado intersubjetivamente. Es el escenario de nuestras acciones y relaciones sociales, y constituye el entramado de las estructuras típicas y presupuestas de la cotidianidad. Estos sistemas de disposiciones no son advertidos o formalmente evaluados

por el sentido común, sino que son el habitus incorporado —retomando las formulaciones de Bourdieu—, las formas típicas de ver el mundo, actuar en él e interpretarlo. Si bien los sujetos definen su mundo desde sus propias experiencias y percepciones subjetivas, son en esencia seres sociales que están desde el inicio, insertos en una trama intersubjetiva compartida.

En síntesis, los procesos de conformación subjetiva dependen de ciertos factores socioestructurales que modelan las experiencias, los modos de interpretar, pensar, sentir, estar y actuar al interior de formaciones socioculturales y espacios determinados. Cuando analizamos los procesos de salud-enfermedad-atención, estos factores estructurales se relacionan con las modalidades dominantes de atención hospitalaria institucional, las políticas públicas estatales que regulan la distribución de recursos (medicamentos, subsidios, etcétera), la existencia de fenómenos de estigmatización y las imágenes dominantes sobre las que se sostienen, el tratamiento que hacen del tema los medios de comunicación, el surgimiento de movimientos sociales que demandan por su derecho a la salud, los avances científico-tecnológicos y de la industria químico-farmacéutica, los discursos y conocimientos sobre la enfermedad que se establecen en el marco de relaciones de poder y hegemonía, las relaciones sociales de desigualdad que determinan niveles diferenciales de vulnerabilidad a las enfermedades, entre otros.

Pero a su vez, las experiencias están siempre sujetas, por un lado, al margen de fluidez e indeterminación que brota de la propia dinámica de la vida social, y por el otro, al hecho de que si bien las personas reproducen los sistemas de conocimientos, discursos y prácticas dominantes del universo sociocultural en el que están insertos, las formas en que se apropian de estas ideas y prácticas y los modos en

que interpretan sus experiencias, difieren en función de las valoraciones, reinterpretaciones, cuestionamientos y deslizamientos en sus lecturas, y de las particularidades contextuales de su situación social y biográfica.

Este recorrido pretendió especificar un enfoque, una forma de mirar y de reflexionar sobre la realidad social. Fundamentalmente, una perspectiva que me permite visualizar los procesos de conformación subjetiva a nivel de la compleja y dinámica intersección que se da entre lo social-estructural y lo grupal-particular, entre las dimensiones sociopolíticas y las especificidades contextuales, experienciales y biográficas de los sujetos, para analizar los procesos de configuración y reconfiguración subjetivas que se dan a partir de determinadas vivencias comunes en torno al proceso —particular y compartido— de aprender a vivir y convivir con VIH-Sida, haciendo foco en este artículo en las dimensiones emocionales y sensitivas de la experiencia de la enfermedad.

La experiencia del VIH-Sida

El punto de partida para comprender qué significa para los sujetos vivir con VIH-Sida implica reconocer que la enfermedad está, desde el inicio, sujeta a una experiencia. En este caso, la experiencia de estar enfermo que involucra tanto una vivencia sensible encarnada como un proceso interpretativo a partir del cual se busca dar sentido a lo que está ocurriendo (Alves, 2006).

Este proceso sensible e interpretativo que todos atravesamos cotidianamente de forma naturalizada adquiere características particulares cuando se trata de la experiencia de vivir con VIH-Sida, puesto que esta experiencia implica atravesar ciertas instancias singulares como la llegada al

diagnóstico, las reacciones iniciales y las trayectorias atravesadas luego de ser diagnosticado. En particular, estas trayectorias posteriores al diagnóstico incluyen tanto aspectos vinculados más específicamente con el ámbito médico — aprender cómo funciona la enfermedad, cómo evoluciona, cómo se la controla, cómo es el tratamiento y sus efectos, cómo se reconfigura la propia salud— así como aspectos más amplios vinculados con el ámbito de la propia cotidianidad, y que tienen que ver con la gestión de recursos y estrategias para lidiar con la enfermedad en la vida diaria. En tanto infección crónica que no se cura, “lo que buscan las personas afectadas [por el VIH-Sida] es la *gestión o manejo de la enfermedad*, tratando de garantizar la mejor calidad de vida posible conviviendo con la patología” (Pecheny *et al.*, 2002: 5). La noción de gestión de la enfermedad alude a un recorrido en que se atraviesan situaciones donde se vivencian múltiples y variadas experiencias y sensaciones de fuerte impronta emocional a las cuales se intenta otorgar un sentido interpretativo. La propuesta de este artículo es ir recorriendo las trayectorias de las personas afectadas a través de sus propios relatos teniendo en cuenta el momento inaugural del diagnóstico y las reacciones iniciales ante la noticia, así como los recorridos posteriores en que se ponen en juego las estrategias de gestión de la enfermedad.

Subjetividades en riesgo y disrupciones biográficas. Llegada al diagnóstico y reacciones iniciales

La llegada de los sujetos a la realización del test de VIH puede estar precedida por situaciones que despertaron cierta sospecha o esbozaron alguna duda, como la aparición de síntomas —manchas en la piel, marcada pérdida de peso, anginas o gastritis a repetición— o la aparición de

enfermedades marcadoras de Sida —pulmonía, tuberculosis, entre otras—. Otras situaciones que despiertan dudas pueden ser el que una pareja sexual, actual o previa, revele resultados positivos, la sospecha de infidelidad por parte de la pareja, el haber tenido relaciones sexuales sin protección, el haber compartido jeringas, la muerte de una pareja por Sida, o la exposición a otros posibles focos de infección.

Al análisis llegué porque empecé a tener manchas en el torso. Como aureolas. Mi pareja, hace veinte años que estamos juntos, me dice, mirá, tenés unas manchas. Yo siempre fui muy descuidado para mirarme el cuerpo. “Qué raro”. Hablo con una amiga dermatóloga, me dice que me vaya a ver, que me haga estudios. No me nombró el HIV. Y ahí ya me dieron los glóbulos blancos muy altos. Me dicen, mirá, vamos a hacer un HIV, y me dijeron otros más, como para ir descartando. Yo, imagínate, cuando escuché HIV... la llamé a mi amiga llorando. Me dice, no, quedate tranquilo, es de control... me lo hicieron, me dio negativo. A los seis meses lo repiten, me dio negativo de nuevo. Hasta que dio. (Francisco, septiembre de 2011)⁷

Me hice el estudio por una amiga. Yo salí con ella un tiempo, y después me dejé de ver. En ese ínterin, me llama para avisarme que estaba viniendo a atenderse al hospital porque se había enterado que era portadora. Y vine con ella a hacerme los estudios. (Hugo, agosto de 2011)⁸

7 43 años de edad, 8 de diagnóstico.

8 52 años de edad, 11 de diagnóstico.

En otras situaciones, la llegada al test surge en un contexto contingente como haber donado sangre, haber atravesado una situación de internación, o simplemente haberse acercado a testearse “por las dudas”, o “por control”. Recuerdo particularmente una de las reuniones de los lunes en que llegué y había un paciente que había sido diagnosticado hacía apenas una semana. Tenía en el rostro una expresión desolada, tímida, angustiada, con los ojos vidriosos y la mirada gacha, como avergonzada. Luego de unos minutos, la coordinadora le preguntó su nombre y si era nuevo. Habló con voz muy baja, quebrada, asustada, lentamente. En ese momento compartió con el grupo su situación, nos contó que estaba diagnosticado recientemente, que se había hecho el test de manera voluntaria por control general, y que estaba muy asustado, angustiado y preocupado en torno a cómo seguir adelante.

El diagnóstico de infección por VIH es una noticia que en la mayoría de los casos irrumpe de manera fuertemente disruptiva en la vida cotidiana de los sujetos. Sin embargo, en algunos casos es recibida como una noticia hasta cierto punto esperable. Esto varía en gran medida en función de la situación biográfica de cada individuo al momento de ser diagnosticado. No obstante, el imaginario social de que existe una fuerte asociación entre el VIH-Sida y determinados estilos de vida individuales —y su consiguiente conceptualización como una enfermedad que afecta exclusivamente a otros por sus modos específicos de transmisión— contribuye a que la situación del diagnóstico sea en la mayoría de los casos relatada como un evento biográficamente disruptivo (Bury, 1982), la instauración de un antes y un después radical.

La dimensión de la temporalidad juega un rol a menudo definitorio en la forma en que se experimenta la enfermedad y en las sensaciones que se asocian, y los relatos varían

significativamente según la cantidad de tiempo transcurrido desde que las personas se enteraron de su condición. El haber vivido muchos años con el virus ayuda a la elaboración de la noticia, la interpretación de la situación, la reorganización de la vida cotidiana en función de nuevas rutinas y la estabilidad emocional.

Los relatos sobre el momento del diagnóstico y las primeras reacciones describen instancias de carga emocional muy fuerte, con mucha angustia, miedo, incertidumbre, desorientación, negación, depresión, soledad, abandono, pensamientos de suicidio, preocupación frente a lo que vendrá, temor por los efectos de la medicación, por la aparición de síntomas y marcas en el cuerpo que exterioricen la enfermedad, relectura de la propia biografía en búsqueda de explicaciones sobre cómo se produjo la infección, autoidentificación en términos de culpables o de víctimas, reproches, engaño o traición cuando la infección se produjo por una pareja; errores, aciertos, infidelidades, injusticias, desvíos, excesos, descuidos, tristezas, la vida, la muerte, el estigma, la discriminación. Y la pregunta, ¿por qué a mí?

En el momento me quise morir. Salí de acá medio descontrolado, porque no entendía. Fue fuerte enterarme. Me dejó medio como a la deriva. Yo salí de acá, y en vez de retomar para la salida, salí para el otro lado. Quedé como fuera de lugar, como desorientado. Esa es la palabra, desorientado. ¿Para dónde voy, qué pasó, cómo? Quedé así como medio descontrolado. Es como que se me venía el mundo abajo. “Bueno, sos portador, te morís, chau, se pudrió todo”. (Hugo, agosto de 2011)

Cuando me enteré... lo mío fue tremendo. Primero porque no me lo esperaba... no me lo esperaba. No... no... no... para nada. Jamás podía pensar porque...

19 años en pareja... nunca, nunca, nunca. Y bueno, después porque él me dejó, y ahí me dijo una amiga “andá a hacerte el estudio”. [...] Jamás pensé que me iba a tocar a mí. Jamás. “Naaah, mirá si yo voy a tener eso”. Y yo no sabía nada, yo me quería hacer y nada más. Y cuando me lo dijeron yo no entendía lo que me decían... no... no... no... “¿Qué? ¿Qué es esto?” Bueno, ahí te imaginás... si yo ya estaba mal psicológicamente, por un abandono de pareja, con eso... creo que se me vino el mundo abajo. Lo primero que atiné fue a salir y dije “yo me mato”. Fue terrible. (Alicia, junio de 2011)⁹

Los casos que conocí en que la noticia no era relatada como un momento de fuerte disrupción tuvieron que ver con la llegada al diagnóstico en situaciones previamente percibidas como problemáticas, riesgosas o como “excesos”, ya sea por situaciones familiares conflictivas, por consumo de drogas, o por mantener frecuentemente relaciones sexuales sin protección. En estos relatos, el diagnóstico es vivido como una cosa más, algo que se agrega a una situación ya problemática, algo más de lo que ocuparse, y hasta cierto punto, algo merecido, esperado, factible, una búsqueda de “autodestrucción”.

Las cosas no vienen porque sí. Esto fue una cosa mía de autodestrucción. No me cuidaba nada. Tenía muchos problemas. Los tengo todavía. Y con todos los problemas que tengo en mi vida, el VIH es una cosita más. (Sara, diciembre de 2011)¹⁰

9 50 años de edad, 15 de diagnóstico.

10 64 años de edad, 12 de diagnóstico.

En realidad, cuando me enteré, tampoco es que me pregunté por qué a mí. Yo sabía el tipo de vida que llevaba, sabía que no me cuidaba, que tomaba, que podía tener la nariz lastimada... Sabía que había estado expuesto a situaciones de riesgo, la vida promiscua que llevaba. (Hugo, agosto de 2011)

Me había separado hacía poco de mi pareja de diez años. Y fue muy traumático, muy conflictivo para mí, me dejó muy mal. Y quería autodestruirme, era salir de joda todos los días, casi no comía. Había adelgazado mucho. Andaba mal. Entonces dije, “me voy a hacer los análisis”. Y cuando me dieron el resultado positivo lo único que pensé fue “bueno, esto me toca, ¿qué se hace con esto, qué tengo que hacer?” Como que me puse un parate. Pero no fue tan parate, porque seguí saliendo igual. Era como no tener. O sea, “tengo esto, me tengo que ocupar. Pero esto es más de lo mismo”. Una cosa más en la vorágine. No fue un trauma. Lo que me traumó mucho fue ir a buscar los medicamentos todos los meses. Que yo diga, de acá hasta que me muera tengo que, todos los meses, hacer algo... eso me frenó muchísimo. Este mes tengo que ir sí o sí, y mi pensamiento es, si no lo hago, me deterioro, y mal... Y bueno, eso me traumó mucho, tener que ir todos los meses a buscar la medicación. (Darío, julio de 2011)¹¹

Si bien el diagnóstico es generalmente percibido como un momento biográficamente disruptivo, la variedad de relatos lleva más bien a sostener que la interrupción respecto de la propia cotidianeidad no es un momento único, sino que

11 40 años de edad, 8 de diagnóstico.

se transita un proceso en el que se van desatando distintas instancias disruptivas en relación con diferentes ámbitos de la cotidianeidad. Buscar la medicación y acordarse que se está enfermo, encarar un tratamiento de por vida, tener relaciones sexuales nuevamente luego de ser diagnosticado, enamorarse, contarlo a la pareja y al entorno, padecer alguna enfermedad asociada al Sida, atravesar una situación de internación, sentir miedo al rechazo, al abandono, ser víctima de situaciones de discriminación, perder el trabajo, que los análisis clínicos o de monitoreo de la enfermedad no den como lo esperado, la muerte de un conocido por Sida, tener miedo de infectar a otra persona, son todas situaciones relatadas como disruptivas.

En oposición a las enfermedades agudas que constituyen episodios en la vida, donde el esquema de atención se basa en la asociación entre síntomas-diagnóstico-tratamiento-cura, el VIH-Sida en tanto enfermedad crónica, y su esquema de atención, son complejos que se confunden con la vida misma (Pierret, 2000), convirtiéndose en parte de la propia cotidianeidad. Vivir con VIH-Sida desata en determinados momentos de la vida cotidiana de los sujetos instancias disruptivas en las cuales el orden y la forma en que las distintas dimensiones de la cotidianeidad estaban articuladas de manera más o menos coherente y llevadera, es trastocado y puesto en cuestión, generando efectos sobre la propia subjetividad de las personas y sobre la autonomía en la vida diaria. El ámbito de lo cotidiano es enfrentado con una serie de transformaciones que demandan por parte del sujeto un activo proceso de reorganización y reinterpretación que puede llevar más tiempo para algunos que para otros, pero que implica un dificultoso recorrido en busca de sentido que se lleva a cabo en constante confrontación con las metáforas sociales cargadas de sentidos morales que circulan sobre el VIH-Sida en la sociedad.

Cuando se produce una desorientación en los esquemas simbólicos cotidianos, una desestructuración del habitus en tanto sistema duradero de disposiciones para la acción y la percepción que organiza representaciones y prácticas (Bourdieu, 1991), el sujeto se subsume en un profundo estado de angustia. Si el mundo de la vida cotidiana en tanto espacio de experiencias comunes e inmediatas se desorganiza, el sentido común pierde su sentido. Y si la realidad de la vida cotidiana es la realidad más natural, su desestructuración deja al sujeto en la nada; “se le viene el mundo abajo”. La dimensión de la vida cotidiana es una esfera en la que se intersectan el nivel socio-estructural —la realidad de sentido común como forma cultural e histórica variable pero percibida como de validez universal— y el nivel situacional biográfico del sujeto —el modo particular en que cada persona se apropia e interpreta esas formas socioculturales en función de su existencia concreta, sus intereses, deseos, apreciaciones y motivos, y la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas previas— (Schutz, 1974). La existencia humana subjetiva, en este sentido, depende del equilibrio entre las experiencias personales de cada recorrido biográfico y los sistemas simbólicos en base a los cuales la subjetividad se orienta y habita el mundo de manera reflexiva. “La subjetividad [...] tiene una forma cultural determinada, pero también una manera de habitar esa forma que es reflexiva y angustiada con respecto a la posibilidad de fracasar” (Ortner, 2005: 36).

En este marco, Sherry Ortner (2005) hace referencia a la importancia que tiene la angustia en el análisis de la subjetividad que realiza Clifford Geertz, para quien el temor al caos conceptual constituye el temor más básico de los seres humanos, puesto que las angustias suscitadas por la fragilidad del orden y del sentido, y por la consecuente posibilidad de perder la orientación, son parte de

la condición humana “fundada en la dependencia del ser humano de los órdenes simbólicos para actuar en el mundo” (Ortner, 2005: 38). En consecuencia, las emociones como la angustia son procesos que pueden comprenderse más adecuadamente si se hace referencia a los escenarios culturales y los contextos sociales en que se insertan (Rosaldo, 2011).

Como se verá más adelante, ante la situación de desorientación de los marcos de sentido habituales, los sujetos se sumergen en un arduo y angustiante proceso de elaboración y reelaboración en búsqueda de nuevos esquemas interpretativos integrados y más o menos coherentes. Las instancias disruptivas que desencadena la situación de vivir con VIH-Sida colocan al sujeto de cara a un proceso de profunda reflexión que involucra aspectos emocionales, no sólo derivados de la angustia ante la pérdida de los marcos de sentido previos, sino también del hecho de que son pensamientos que implican un involucramiento del sujeto, es decir, un proceso reflexivo que interpela al propio yo, y que condensa significados emocionales. Las emociones son pensamientos incorporados o encarnados, pensamientos filtrados por la percepción de que el yo está involucrado (Rosaldo, 2011).

Estos procesos reflexivos no sólo se llevan a cabo sobre el *self* sino también sobre el entorno sociocultural. Este nivel remite a las dimensiones estructurales que son parte constitutiva de lo subjetivo. Desde el punto de vista del poder, la subjetividad se constituye como la incorporación de lo construido socialmente, donde se le imponen al sujeto ciertas modalidades de sentir, de percibirse, reconocerse e identificarse. En este sentido, la problemática del VIH-Sida conlleva en nuestra sociedad ciertas formas de enfermar, de vivir, de morir, de enfrentar padecimientos y daños y de percibirse.

Yo no había tenido nada con él, más que salir. Y ahí fue cuando yo me enteré de mi serología, y dije, no. No... no... no... no... Le dije a mi hija, “no voy a atender más el teléfono, no quiero hablar con él... nada”. Porque me sentía tan... sucia, yo. Porque yo esto lo asociaba con las prostitutas y con los gay, y yo decía, pero yo no soy ninguna prostituta, no soy ninguna puta, y nunca más quise atender el teléfono. No... no.... Porque en ese momento yo no sabía lo que era esta enfermedad. No entendía. Fue tremendo para mí. (Alicia, junio de 2011)

A su vez, la propia subjetividad tiene una dimensión constituyente que alude a lo que los sujetos hacen con lo que son, lo que tienen y lo que pueden en función de su especificidad situacional, su propia sensibilidad, sus experiencias singulares y sus reapropiaciones particulares en interacción con las formaciones socioculturales y el contexto histórico en que viven (Cabrera, 2014). La construcción de un nuevo marco significativo es lo que le permite al individuo restablecer la naturalidad del mundo cotidiano donde se desarrollan prácticas y conocimientos, y donde se despliegan recursos y estrategias para gestionar la enfermedad a partir del abandono de ciertas prácticas y la adopción de otras nuevas, la incorporación de ciertos conocimientos, y la reflexión sobre las propias representaciones y las que circulan en la sociedad. Lejos de ser unidireccional o uniforme, este recorrido presenta trayectorias variables con avances, frenos, estancamientos y retrocesos que cada sujeto irá atravesando desde su propia singularidad subjetiva, sus experiencias vividas y el conjunto de condiciones sociales más amplias en las que se inscribe su existencia.

El yo-saludable perdido

En términos de conocimientos previos cuando se llega al diagnóstico, la distancia entre la información que circula en los medios de comunicación, la escuela o los folletos, y lo que sucede al atravesar la experiencia concreta de enfermar, puede ser muy amplia y cualitativamente muy diferente. Desde la perspectiva biomédica, diagnosticar una enfermedad implica identificarla, explicarla y establecer algún tipo de horizonte cuyos límites extremos son la posibilidad de cura o la muerte. En el caso del VIH-Sida se identifica en el cuerpo la presencia de un virus que designa una categoría específica de individuos —las *personas seropositivas*— y que actúa a nivel corporal de manera determinada y conocida, pero cuyo horizonte es incierto y sus límites difusos.

Los procesos de salud y enfermedad constituyen experiencias que estructuran la conformación subjetiva de las personas, principalmente cuando se atraviesan situaciones de enfermedad que movilizan emocionalmente, modifican la cotidianeidad y afectan al propio cuerpo. Asimismo, en las sociedades occidentales, la noción de salud se ha configurado históricamente como un dominio simbólico clave para la propia identificación (Crawford, 1994).¹² La construcción subjetiva de un yo-saludable articula la percepción de un cuerpo sano biológicamente —en oposición al cuerpo enfermo— y de una identidad metafóricamente saludable definida de forma cultural, opuesta a la construcción de un otro no saludable. La biomedicina establece los parámetros que determinan en gran parte lo que es un cuerpo sano biológicamente, leyendo el cuerpo a la luz del modelo de

12 Crawford (1994) analiza el proceso histórico a partir del cual la salud llega a ser en forma progresiva desde el siglo XVIII un proyecto individual y social de gran proporción e importancia en la cultura occidental. Según el autor, la salud se convierte en un pilar emblemático de la identidad occidental moderna, crecientemente valorizada desde la década de 1970 en Estados Unidos.

la máquina desde una mirada individual y biológica que lo reduce a sus composiciones anatómicas, fisiológicas y genéticas sustentadas en la racionalidad científica de su conocimiento. A su vez, delinea una definición social del yo-saludable que se deriva de su interpretación biológica. En este sentido, la medicina actúa como la racionalización minuciosa del cuerpo y su correcto funcionamiento evaluado a la luz de síntomas observables o índices medibles mediante análisis clínicos, y elabora una serie de indicaciones aplicadas al plano de lo cotidiano —hábitos, estilos de vida— recomendadas para lograr un cuerpo sano: comer ciertos alimentos, realizar ejercicios físicos, no consumir tabaco, etcétera.

No obstante, en la definición del yo-saludable corporal y metafórico influyen también procesos más amplios de índole social, ideológica y económica, asociados al consumo de ciertos productos y marcas, a la publicidad y a las ideologías hegemónicas de género, belleza, cuerpo, salud, fuerza y bienestar, que refuerzan las definiciones biomédicas y recomiendan las “mejores” maneras de alcanzarlas. Estos sistemas operan como mecanismos de poder que sustentan determinadas modalidades de cuidado de sí¹³ y de intervención sobre el propio yo, operaciones y prácticas de autocuidado que los sujetos realizan sobre sí mismos —sobre sus cuerpos, sus pensamientos, sus conductas— con miras a lograr la identificación con un yo-saludable biológica y socialmente.

En términos subjetivos, la representación de un yo-saludable no es mecánica, racional, ni absoluta, y según lo

13 Para Foucault, la noción de *cuidado de sí*, o *prácticas de sí*, remite al “ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. [...] Estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social” (Foucault, 2007 [1984]: 71).

relevado en campo, en la práctica las personas se identifican en relación con su salud desde una variedad infinita de posiciones subjetivas. Las posibilidades de gestión sobre el sí mismo y sobre el propio cuerpo en relación a la identificación con un yo-saludable son altamente variables a lo largo de la vida de un individuo en función de su edad, de cómo se sienta, y de las condiciones estructurales más amplias — el contexto social, económico e histórico particular en que se encuentre inserto— que pueden limitar o ampliar sus márgenes de acción. En este sentido, la identificación subjetiva con un yo-saludable dependerá de lo que los sujetos hacen con lo que tienen, lo que son y lo que pueden.

La utilidad del concepto de un yo-saludable para este estudio radica en que permite analizar cómo la aparición de una enfermedad crónica presenta la particularidad de desarticular y modificar a nivel subjetivo la posibilidad previa de gestionar una identificación con un yo-saludable de manera *irreversible*. Este proceso de alteración subjetiva pone en cuestión la imagen que los sujetos tenían de sí mismos y en la que se reconocían habitualmente (Cortés, 1997), demandando un proceso de reconfiguración subjetiva en el cual deben aprender a convivir con su nueva condición para el resto de sus vidas, trabajando con las nuevas modalidades de cuidado de sí y de intervención sobre el propio yo y el cuerpo que la condición de vivir con VIH posibilita.

Desde que me enteré, me miro al espejo y me imagino el virus adentro, avanzando por la sangre... (Lucas, septiembre de 2011)¹⁴

Y con el tiempo... bueno, lo asumí. Obviamente que no es aahh, viste... es algo que... lo que te jode es que

14 Registro de campo, sin datos.

no tenés salud... se te jodió la salud. Tenés que estar siempre atenta, siempre cuidarte. Tomar la medicación. (Alicia, junio de 2011)

Lo que te cambia el cuerpo es impresionante. Yo antes estaba gorda. Tomaba alcohol, consumía. Y pasó. Y durante un tiempo estuve bien, pero después empecé a perder peso, como diez kilos perdí. El cuerpo es terrible. Se te cae todo. Yo sexualmente no quiero ni estar desnuda frente a un hombre, me da una vergüenza... (Susana, diciembre de 2011)¹⁵

En términos subjetivos, los sentimientos de pérdida requieren que el sujeto afronte situaciones de importante peso emocional asociadas a la pérdida de control sobre el propio cuerpo, sobre la propia vida y sobre el futuro. La necesidad de realizar consultas y estudios médicos frecuentes, la percepción de restricciones y limitaciones que impone la enfermedad, la incertidumbre sobre lo que el virus está haciendo en el cuerpo, el temor a contraer otras enfermedades, los requerimientos de cuidado, los imprevistos, las rutinas de la medicación, son todos elementos que deben articularse en el establecimiento de un nuevo marco de sentido, de equilibrio emocional y de identificación como persona seropositiva.

La estrecha vinculación que existe entre las emociones y los contextos que las evocan, así como las sensaciones de angustia que se derivan de la pérdida de los esquemas de acción y percepción habituales, son cuestiones que ya fueron mencionadas en este trabajo. El entorno sociocultural influye “no sólo en lo que pensamos, sino también en cómo sentimos y vivimos nuestras vidas” (Cabrera *et al.*, 2011). En

15 Registro de campo, sin datos.

este sentido, las emociones adquieren ciertas conceptualizaciones atribuidas que, no obstante su carácter cultural, implican al propio ser carnal. Catherine Lutz (2011 [1986]) reflexiona sobre la forma en que a menudo se interpreta a las emociones vinculadas a la idea de vulnerabilidad. “La emoción crea o deriva de la vulnerabilidad del sujeto” (2011: 59) y de la pérdida de control, conceptualizando a las personas como a merced de sus emociones.

En tanto lo emocional es parte constitutiva de la subjetividad, ante las sensaciones de vulnerabilidad derivadas de los sentimientos de pérdida, temor, angustia e incertidumbre, gran parte del proceso de reconfiguración subjetiva por la pérdida de márgenes de autonomía para lograr la representación de un yo-saludable se basa en la adquisición de conocimientos en contacto con la institución médica sobre cómo funciona la enfermedad en términos biológicos y corporales, cómo se la controla, cómo actúa el tratamiento y cuáles son las formas de cuidar la salud. Estos conocimientos sirven de base para establecer nuevos marcos que orienten la existencia y permitan lograr cierto grado de bienestar y estabilidad emocional que compense las sensaciones de pérdida. Tanto la confianza en el médico como la gradual mejora de los resultados clínicos son factores que van estructurando este proceso.

La médica me dijo las palabras justas. Me dijo, cuando veas que pasa el tiempo y no te pasó nada, vas a andar bien. Y así fue. Al principio es distinto. Tenía un miedo de agarrarme algo... Me tosía alguien al lado y me ponía loca. Después te das cuenta que no pasa nada, aprendés a convivir con el tema. (Sara, diciembre de 2011)

Recién lo empezás a superar cuando te hacés el segundo chequeo. Y de a poco te van subiendo los CD4,¹⁶ te vas poniendo bien... Es un proceso que hacés, una maduración del tema. (Viviana, junio de 2012)¹⁷

La relación que los pacientes establecen con la institución médica está cargada de tensiones y contradicciones. Más allá de las que genera el mismo tratamiento, puede constituirse como un ámbito donde se siente contención, tranquilidad para hablar del tema de manera abierta e informarse o, de manera opuesta, un espacio frío donde falta apoyo integral, y hasta puede percibirse como estigmatizante. Esto dependerá de la relación que cada sujeto tenga con su propia enfermedad, con su médico y con la institución donde se atiende. En cualquier caso, la institución médica —y el ámbito hospitalario en particular— constituye un espacio donde circulan múltiples representaciones, saberes y prácticas que van modelando las experiencias sensibles y el proceso interpretativo a partir del cual los sujetos van aprendiendo sobre el VIH-Sida, sobre cómo convivir con la enfermedad, y sobre cómo reconfigurar su autoidentificación con el yo-saludable.

La gestión de la enfermedad en la vida cotidiana

Cabe interrogarse acerca de los recursos —materiales, físicos, psíquicos, afectivos, emocionales, relacionales, cognitivos, informativos— con que los sujetos cuentan para gestionar de manera activa este proceso de búsqueda de un

16 El examen de CD4 es el recuento de las células CD4, que son las células del sistema inmunológico atacadas por el VIH.

17 Registro de campo, sin datos.

nuevo esquema articulado de sentido y referencia para la propia cotidianeidad, más allá de los que se adquieren específicamente en el marco de la relación médico-paciente. El propio yo, la salud, las relaciones sociales y el entorno más o menos cercano, la familia, la pareja y los hijos, el estado de ánimo, el consumo de drogas y alcohol, la propia sexualidad, el cuerpo y sus cuidados, son algunas de las dimensiones mencionadas de manera más recurrente en los relatos como fuentes de recursos y como espacios que requieren ser gestionados.

Fueron dos semanas de experimentarlo conmigo mismo. Primero conmigo. Hasta que lo fui asimilando. Pasaron unas semanas, mientras lo iba masticando. Y después tener que comunicárselo a los demás. Ahí también había un paso, porque yo se lo comuniqué a ciertos amigos míos, y algunos, bueno, bárbaro, un gran abrazo y a seguir adelante. Pero hubo otros como que, medio corte de rostro.¹⁸ Y hay algunos que hoy por hoy no lo saben, preferí no contárselo, porque son más conservadores, tienen más tabúes. No saben que podés compartir un mate sin problemas. Hay miedos. (Hugo, agosto de 2011)

Y, en su momento iba a un grupo de terapia, y me ayudó mucho. Yo no le había contado a nadie y entonces el grupo me hacía bien, era un desahogo. Porque al principio sentís que estás solo, como que no encontrás salida, circula poca información, no sabés. Yo estaba negado. Pero después te encontrás con gente que está en la misma que vos, como el grupo de acá, y ves que no sos el único. El apoyo es muy importante. Yo por

18 La expresión "corte de rostro" suele utilizarse para aludir a la pérdida de contacto en una relación.

parte de mi familia lo tuve por suerte. Pero hay gente que no lo tiene, por eso los grupos son tan importantes. (Horacio, junio de 2011)¹⁹

Al principio mal, un bajón horrible. Pero yo creo que lo asumí re bien, creo que por eso me fue bien, lo asimilé, viste. Dije, listo, qué hago ¿me mato o sigo? Porque me iba a matar, dije, me mato, me tiro abajo del tren de una. Y lo pensé y dije, “naahh, si yo quiero vivir”. Que dios disponga. Y seguí. (Marcelo, julio de 2011)²⁰

El después inmediato del diagnóstico suele ser relatado como un momento de mucha dificultad que puede ir desde la negación absoluta hasta el reconocimiento de la nueva situación, su aceptación y la elaboración de proyectos futuros. Si bien los recursos con los que cada sujeto cuenta al momento de enterarse y los que va adquiriendo con el tiempo son altamente variables en función de cada trayectoria biográfica, entre las reacciones iniciales y la posibilidad de aceptación pueden plantearse ciertos elementos que aparecen de manera reiterada. Los tiempos del proceso a partir del cual se van adquiriendo nuevos conocimientos, nueva información, nuevas rutinas y cotidianidades son narrados por cada persona en sus reconstrucciones presentes que otorgan sentido al relato y a las trayectorias. En las narrativas sobre la enfermedad...

... el narrador sintetiza situaciones y acontecimientos vivenciados, evaluándolos, emitiendo opiniones y expresando sentimientos. En ese aspecto, los segmen-

19 56 años de edad, 20 de diagnóstico.

20 51 años de edad, 23 de diagnóstico.

tos narrativos no se constituyen sólo por elementos figurativos (expresiones que revelan acontecimientos causales), sino también por abstracciones (categorizaciones, conceptualizaciones, evaluaciones, etcétera) y emociones. (Alves y Rabelo, 2009: 59)

En casi todos los relatos, la importancia de la contención del entorno es mencionada como elemento significativo de este proceso, pudiendo buscarse en el ámbito de la familia, de las amistades, de la pareja o de grupos de apoyo. Hay quienes concurren a terapia, otros que participan en grupos religiosos o en ámbitos que trabajan la meditación, lo espiritual y el cuerpo, en la búsqueda de espacios donde elaborar nuevos sentidos.

De parte de mi familia, bien, tuve apoyo. Eso es muy importante. Hay casos, tengo amigos que la familia está borrada, o está todo mal. Por suerte no es mi caso. El tema de la contención es importante, y no todo el mundo la tiene. Por eso es importante que haya grupos, talleres. (Hugo, agosto de 2011)

En términos de conformación subjetiva, me interesa considerar particularmente el papel que juegan los pares y los grupos de pares²¹ como espacios de socialización para personas seropositivas, donde el otro es alguien con quien se tiene una experiencia en común y que funciona como marco de autodefinition y valoración de las propias prácticas. En la mayoría de los relatos aparecen referencias a un otro u otros conocidos que viven con VIH-Sida. El espacio del grupo de pares del hospital funciona como ámbito de socialización y de experiencias compartidas en el que se ponen

21 Los grupos de pares son reuniones de personas que comparten la situación de vivir con VIH-Sida.

en común vivencias particulares. Se charla sobre la familia, la pareja, los hijos, los amigos, la sexualidad, los cuidados, las enfermedades, el invierno, las vacunas, el tratamiento, el barrio, el secreto, el deseo de vivir una vida normal, las dificultades de acomodarse al tratamiento, de organizar el cotidiano, de conseguir trabajo, las limitaciones e incapacidades que impone la enfermedad, los cambios en el propio cuerpo como la pérdida de peso o los efectos no deseados del tratamiento, las dificultades de llevarlo adelante, cómo fue enterarse de la noticia, cómo se infectaron, cómo se tramita la medicación, dónde conviene atenderse, qué subsidios pueden conseguirse; en suma, la vida cotidiana viviendo con VIH-Sida. Es en este sentido que el espacio funciona como ámbito de socialización, y la propia subjetividad se construye de manera intersubjetiva en relación con otros con quienes se tienen experiencias en común. Esto se ve, en particular, cuando llega algún paciente nuevo de diagnóstico reciente y el grupo actúa como ámbito de contención y de respuestas. La coordinadora del grupo me comentó en una ocasión:

Yo sé cuando voy a dar un reactivo, porque yo sé la angustia por la que va a pasar esa persona, porque yo ya la pasé, ya sé cómo contenerla. Y les digo, todo eso que vos estás pasando, yo ya lo pasé, porque yo también vivo con el virus. Y vas a estar enojado con todo el mundo, pero es el momento. Hay gente que tarda un año, otra que tarda días, hasta que se le pasa. (Alicia, octubre de 2011)

No obstante, el otro que vive con VIH no siempre aparece como espacio de contención o identificación positiva en términos de una experiencia compartida, sino muchas veces en términos de oposición e identificación negativa. Este

caso puede darse cuando se trata de personas (“otras”) que viven con el virus pero no lo asumen, no se cuidan, no adhieren al tratamiento y están deterioradas, cuando se trata de personas que asumen una postura de victimización frente a la enfermedad, cuando es un conocido que murió de Sida, o cuando el otro es la propia pareja por quien se produjo la infección generando sentimientos de desconfianza hacia posibles parejas futuras. En estos casos, el otro actúa como espacio de identificación —por ser VIH positivo— y de diferencia —en cuanto a los modos de actuar y de identificarse— dejando huellas e impresiones que generan conductas y modos diferenciados de autoidentificación. Durante el trabajo de campo, fue frecuente escuchar frases que indican modos de actuar y de identificarse en términos de diferenciación como “yo sí me cuido”, “estoy bien”, “sigo el tratamiento”, “lo asumo”, “no me hago el pobrecito”, “me cuido en las relaciones sexuales”, “no quiero tener relaciones para no infectar a nadie”.

Tenía una amiga que siempre anduvo de joda también, y no se cuidaba. Tomaba la medicación a veces sí, a veces no. Seguía saliendo. Después le pasaron dos millones de cosas, y lamentablemente, después falleció. A mí me costó también, yo a veces me tiento, salen mis amigos, qué se yo. Pero elijo cuidarme. (Hugo, agosto de 2011)

Aparte del apoyo y la contención de personas cercanas —sean VIH positivas o no— y de la existencia de pares —funcionen como identificación positiva o negativa— otra estrategia de gestión de la enfermedad mencionada en todos los casos, es el mantenimiento del secreto. En los relatos, el entorno más o menos cercano está dividido entre las personas que saben y las que no, y el criterio para establecer la línea

divisoria no solo se basa en el tipo de relación y la cercanía, sino también —y muchas veces fundamentalmente— en la anticipación del tipo de reacciones que los demás puedan llegar a tener. El momento de contarle al entorno suele estar atravesado por dificultades y temores previos generados por la incorporación de estigmas e imágenes negativas que circulan socialmente sobre el VIH-Sida. El miedo al rechazo, a las reacciones de los demás, a la discriminación, la preocupación por afectar a los seres queridos al contar la noticia —por temor a que se los discrimine también a ellos, o por generarles angustia por la propia enfermedad— suelen ser dificultades presentes cuando hay que contarle. Estas inquietudes se ponen de manifiesto particularmente cuando se trata de contarle a una pareja sexual o a los hijos.

Tener HIV psicológicamente te destruye. Entonces ya no querés ni laburar, no querés hacer un montón de cosas. Y socialmente estás excluido, vos te sentís el único que tiene eso. Yo lo fui masticando, tengo mucha fortaleza, entonces no lo pienso así. Pero cuando me llegó el momento que lo tenía que contar, en ese momento sí pensé, ¿cómo lo piensa el otro? Porque yo estoy pensando cómo lo piensa el otro, no como lo pienso yo. A lo que voy es, tener HIV te destruye porque no podés hacer esto, no podés hacer lo otro. No puedo tener una pareja, no puedo tener alguien que me ame. Porque vos decís, relaciones puedo tener. Pero alguien que me ame... Si tengo HIV, ¿quién me va a querer así? Eso te destruye, el decir nadie me va a amar. Porque uno mismo ya se discrimina. Ya te estás diciendo no puedo enamorarme. Y te excludís. Preferís no arriesgarte sentimentalmente. (Darío, julio de 2011)

Mi principal preocupación es contárselo a mis hijos. Me preocupa por ellos y por su entorno también. Ellos ya son grandes ¿no? Pero los jóvenes tienen tantos prejuicios... Y andan todo el día en facebook y eso, me preocupa que se lo cuenten a alguien y que ellos sufran discriminación. (Luis, mayo de 2012)²²

Después de que yo me enteré cambió todo... obviamente, antes no me cuidaba con preservativo. Confía-ba, no sé. Pero después de lo que me pasó, dije, no con-fío más en nadie. Listo, ya está. Y el mío cuando es no, es no. Y me levanto, me voy y te dejo. También debe ser que tomé una posición dominante en la relación, de no dejar que el otro domine. Cambié mucho. Antes permitía muchas cosas en las relaciones. Ahora ya no. Esto de dominar la situación... Es poder disfrutar una relación, nada más, pasarla bien. No tengo ganas de enamorarme, ni de comprometerme, nada. Entonces ahí aprendí que el sexo es poder disfrutar, cuándo y con quién. Y cuántas veces y cómo. Antes no, antes te-nías que hacer porque estás en pareja, por esto, por lo otro. Tenías que cumplir. Ahora ya no. Estas cosas de cambio... y... y de aprender a ser independiente, es como que cambié en esa parte. (Cecilia, julio de 2012)²³

El mantenimiento del secreto en cuanto a la enfermedad acarrea la necesidad de ocultar los frascos de la medicación o tomarla a escondidas, disimular o inventar excusas cuando hay que ir al médico o hacerse análisis de control con cierta frecuencia, o enfrentarse a la decisión de contarle o no a una pareja sexual. Lo cierto es que para muchas de las

22 Registro de campo, sin datos.

23 37 años de edad, 11 de diagnóstico.

personas afectadas su principal temor es que no se sepa de su enfermedad, lo cual genera una preocupación permanente en torno a la generación de estrategias de ocultamiento. La riqueza de los relatos radica en que permiten visualizar cómo los sujetos van transitando procesos reflexivos sobre sus propias prácticas y sobre el entorno sociocultural adoptando modalidades particulares de manejo de la enfermedad con miras a convivir con VIH-Sida en su vida cotidiana.

Subjetividades posicionadas

Si el punto con el que inició este recorrido aludía a las *subjetividades en riesgo* derivadas de las múltiples instancias disruptivas que se desatan respecto de los esquemas cotidianos luego de recibir un diagnóstico positivo de VIH-Sida, el título de este último punto pretende dar cuenta de los recorridos subjetivos en la experiencia de la enfermedad. La intención de este artículo fue presentar algunas consideraciones que permitan comprender los recorridos y las trayectorias a partir de los cuales los sujetos que viven con VIH-Sida van superando los procesos de disrupciones subjetivas y elaborando nuevos marcos en donde la subjetividad se oriente nuevamente de forma más o menos llevadera. Como todo proceso, incluye avances, frenadas y retrocesos, y por eso, más que de “subjetividades conformadas”, se trata de *subjetividades posicionadas* en distintos puntos del camino.

Ciertamente no es un camino lineal, y mucho menos único, sino singular y específico, aunque tampoco es completamente inventado por cada sujeto. La riqueza analítica de este enfoque justamente recae en el hecho de que se encuentra justo donde las dimensiones socioestructurales más amplias que determinan nuestra existencia, y las dimensiones experienciales y emocionales que la tornan singular e

irrepetible, se intersectan. Los procesos de conformación subjetiva aluden a esta intersección, y en este artículo mi intención fue analizarlos en función del ámbito de la vida cotidiana atendiendo a la experiencia de aprender a vivir con VIH-Sida y las implicancias emocionales de este proceso.

Bibliografía

- Alves, P. C. (2006). A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, núm. 22, pp. 1547-1554. Río de Janeiro, Fiocruz.
- Alves, P. C. y Rabelo, M. C. (2009). Nervios, proyectos e identidades: narrativas de la experiencia. Grimberg, M. (ed.), *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Alves, P. C., Rabelo, M. C. y Souza, I. (1999). *Experiência de Doença e Narrativa*. Río de Janeiro, Fiocruz.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- _____. (1999 [1997]). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- Bury, M. (1982). Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health and Illness*, núm. 4, pp. 167-182.
- Cabrera, P. (2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Virajes*, núm. 16, pp. 187-210.
- Cabrera, P., Mosqueira, M. y Pochintesta, P. (2011). Antropología de la subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica. *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social, La Antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*. Buenos Aires.
- Charmaz, K. (1983). Loss of self: a fundamental form of suffering in the chronically ill. *Sociology of Health and Illness*, núm. 5, pp. 168-195.
- Cortés, B. (1997). Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura. *Nueva Antropología*, núm. 16, pp. 89-115.

- Crawford, R. (1994). The boundaries of the self and the unhealthy other: Reflections on health, culture and aids. *Social Science and Medicine*, núm. 38, pp. 1347-1365.
- Csordas, Th. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, núm. 18, pp. 5-47.
- _____. (1994). *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Faretta, F. (2013). *Procesos de conformación subjetiva. Experiencias, estructuras, prácticas cotidianas y actores sociales del mundo del VIH-Sida*. Tesis de Licenciatura en Antropología (orientación Sociocultural), inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (2007 [1984]). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Sexualidad y poder (y otros textos)*. Barcelona, Folio.
- _____. (2008 [1976]). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Good, B. (1994). El cuerpo, la experiencia del padecimiento y el mundo de vida: un enfoque fenomenológico del dolor crónico. *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*, cap. 5. Cambridge, Cambridge University Press. Trad. Blanca Carozzi. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Jackson, J. (2011 [1994]). Chronic pain and the tension between the body as subject and object. Cabrera, P. (ed.), *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Alquimias corporales*. Trad. María Luz Roa. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*. Nueva York, Basic Books.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, núm. 23, pp. 514-539.
- Lutz, C. (2011 [1986]). Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. Cabrera, P. (ed.), *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Antropología de las emociones*. Trad. Carlos Argañaraz. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Lutz, C. y White, G. (2011 [1986]). The anthropology of emotions. Cabrera, P. (ed.), *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Antropología de las emocio-*

nes. Trad. Carlos Argañaraz. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Lyon, M. L. y Barbalet, J. M. (1994). Society's body: emotion and the somatization of social theory. Csordas, Th. (org.) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ortner, Sh. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías contemporáneas*, núm. 1, pp. 25-53.

Pecheny, M., Manzelli, H. y Jones, D. (2002). *Vida cotidiana con VIH/SIDA y/o Hepatitis C. Diagnóstico, tratamiento y proceso de expertización*. Buenos Aires, Serie Seminario Salud y Política Pública del CEDES.

Pierret, J. (2000). Vivir con el VIH en un contexto de enfermedad crónica: aspectos metodológicos y conceptuales. *Cuadernos Médico Sociales*, núm. 77, pp. 35-44.

_____. (2003). The illness experience: State of knowledge and perspectives for research. *Sociology of Health & Illness*, núm. 25, pp. 4-22.

Rosaldo, M. (2011 [1984]). Toward an anthropology of self and feeling. Cabrera, P. (ed.) *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Antropología de las emociones*. Trad. Carlos Argañaraz. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.

Williams, S. J. (2000). Chronic illness as biographical disruption or biographical disruption as chronic illness? Reflects on a core concept. *Sociology of Health and Illness*, núm. 22, pp. 40-67.

Capítulo 4

Mediana edad y envejecimiento

Entre el paso del tiempo hecho carne y la vejez imaginada

Paula Pochintesta

Resumen

Este trabajo presenta resultados parciales de mi tesis doctoral “Construcción social de la muerte en el envejecimiento. Un análisis de las representaciones de la muerte y su influencia como punto de inflexión en el curso de la vida”. El objetivo de este artículo es mostrar cómo la perspectiva teórico-metodológica de la antropología de la subjetividad me permitió analizar modos en que desde una subjetividad situada se modelan e instituyen maneras de concebir al envejecimiento. Es decir, formas en que se construye subjetividad en un tiempo y espacio socio-históricamente determinado. En ese ida y vuelta entre las maneras de ser y hacer se van cimentando sentidos sobre la vejez que se hacen carne en cada cambio corporal y que, además, disparan una serie de sensaciones y sentimientos sobre lo porvenir.

En primer lugar, desarrollo los conceptos e interrogantes que estructuran el problema abordado en el presente trabajo. Me detengo en las definiciones sobre el envejecimiento y mediana edad. En segunda instancia, profundizo

en aquellas dimensiones que, desde la antropología de la subjetividad, me han resultado claves para comprender las significaciones y modos en que el envejecimiento es vivido y percibido. Luego presento las coordenadas que sitúan temporal y espacialmente el trabajo de campo, realizado con personas de mediana edad residentes en el área metropolitana de Buenos Aires, Argentina. Los datos corresponden a entrevistas biográficas que se efectuaron entre los años 2009 y 2012. A continuación expongo el análisis de los modos en que las personas entrevistadas viven e interpretan, por un lado, los cambios corporales y por otro, el propio envejecimiento. Por último, presento las reflexiones finales que muestran cómo el tiempo que pasa en —y por— el cuerpo transforma la subjetividad y presenta diversos modos de vivir el envejecimiento para mujeres y varones.

Introducción

¿Qué significa envejecer? ¿Qué es la mediana edad? ¿Cómo se construyen representaciones sobre el propio envejecimiento? ¿Por qué el envejecimiento es leído, sentido e interpretado como una amenaza a la autonomía personal? Como veremos más adelante, desarmar estos interrogantes implica entender que la subjetividad, concebida desde la perspectiva antropológica, sólo es posible con otros, es decir, se trata de una subjetividad relacional. Ello supone que los sentidos, sensaciones y representaciones sobre el propio envejecer no son sino el reflejo de esa relación entre lo vivido en “carne propia” y lo construido con otros. Esas maneras de significar el paso del tiempo, que se inscribe en el cuerpo, dejan entrever tanto las marcas discursivas como las prácticas propias de una época y lugar.

Es en ese sentido que las narrativas de las personas de mediana edad son analizadas a la luz de la perspectiva de la antropología de la subjetividad (Cabrera, 2014). En particular, busco identificar diferentes emociones y sensaciones que son coaccionadas por el mero hecho de pensar en el propio envejecimiento. Estas sensaciones son, a su vez, disparadas por los cambios percibidos en el propio cuerpo a medida que avanza el curso de la vida. El análisis arroja algunas pistas sobre cómo el envejecimiento es pensado, modelado y determinado por el entramado cultural, social e histórico que conforma e instituye subjetividades en un tiempo y espacio vernáculo. Se trata de un espacio situado en estas latitudes, a saber, área metropolitana de Buenos Aires entre los años 2009 y 2012.

Lo real del cuerpo, sus cambios y transformaciones vienen a recordarnos con violencia el inefable paso del tiempo y es allí donde el envejecimiento toma un papel protagónico. El desarrollo humano transita, en efecto, sobre un eje temporal. La vejez y el envejecimiento se definen, se construyen y reconstruyen socialmente; de allí su variabilidad histórica. La vejez es tanto un hecho biológico como social. Ambos aspectos se determinan e interaccionan, lo que da por resultado diversas formas de envejecer. A medida que se avanza en edad el peso de lo biológico decrece y aumenta la importancia del contexto. Cada sociedad produce diferentes formas de envejecer, y es así que la heterogeneidad y variabilidad interindividual alcanzan su punto máximo en la vejez (Vega y Bueno, 2000).

Durante el siglo XX, el conocimiento científico sobre el desarrollo de la edad adulta y el envejecimiento fue cambiando considerablemente. Uno de los factores centrales para comprender el lugar que ocupa actualmente el envejecimiento lo constituyen los cambios demográficos.

Los avances biomédicos, tecnológicos, educativos, sanitarios, de higiene y de alimentación, no sólo han facilitado la prevención terciaria y secundaria de enfermedades, sino que han propiciado la atención primaria y la promoción de la salud. En consecuencia, es evidente una mejora en la calidad de vida de las poblaciones. Este proceso se ha acelerado luego de la Segunda Guerra Mundial (Gayol y Kessler, 2011).

Los datos demográficos dan cuenta de una reducción de los índices de natalidad y de un incremento progresivo de la expectativa de vida (Fries y Crapo, 1981). Estos dos cambios demográficos (avance en la esperanza de vida y disminución en la fertilidad) han provocado un incremento a nivel mundial de las personas mayores.

Desde el punto de vista histórico y sociológico, este fenómeno es novedoso en tanto hacia finales del siglo XX y principios del siglo XXI, en efecto, nunca han convivido tantas generaciones. La presencia de las personas mayores se convierte en un fenómeno que presenta desafíos e interrogantes no sólo en el seno familiar sino, sobre todo, a nivel de la organización social y política. Las personas que envejecen no encuentran modelos previos definidos con claridad puesto que las generaciones que envejecen suelen vivir muchos más años que las de sus predecesores.

Los índices de expectativa de vida al nacer, en la región sudamericana, corresponden a 74 años para 2012 y se estima de 77 años para 2025. En Argentina estos índices son superiores, es decir que corresponden a 77 años para 2012 y 79 años para 2025.¹ Según datos de la CEPAL (2011) la esperanza de vida al nacer es de 80 años para las mujeres y de 73 años para los varones de nuestro país. Estos datos dan cuenta de una feminización del envejecimiento que crece a paso sostenido.

1 US. Bureau of Census, *International Data Base*, 2012.

Las tendencias generales del último Censo (2010) evidencian el decrecimiento de las tasas de fecundidad, cambios en los índices de mortalidad, aumento en la esperanza de vida y una movilidad migratoria importante. De este modo, el crecimiento de la población disminuye y se produce un envejecimiento de la población. La combinación de estas transformaciones caracteriza el proceso de “transición demográfica” que experimenta la Argentina (Guzmán *et al.*, 2006).

El aumento de la longevidad es lo que ha obligado a los gerontólogos a definir categorías con intervalos de edad para comprender la enorme heterogeneidad y crecimiento de la población de personas mayores. Es en Estados Unidos, sobre todo a partir de 1950, donde surgen una serie de teorías sociales que intentan explicar los cambios que ocurren en la vejez.²

En el siglo XX se afianza ese ritmo ternario de la vida que marca un tiempo para el estudio, el trabajo y luego el retiro. Esa división tripartita de la vida se encuentra afectada a su vez por los diferentes niveles socioeconómicos. Con la aceleración de los cambios, principalmente, luego de la segunda mitad del siglo XX, los transcurso de vida se tornan más erráticos y flexibles, lo que genera patrones de socialización cambiantes.

A diferencia de lo que ocurre con otros momentos vitales, el interés por el estudio de la adultez tardía o mediana edad es menos visible. La conceptualización sobre la edad media de la vida es todavía muy reciente. Algunos psicólogos que estudiaron el desarrollo de la vida humana afirmaron que la personalidad se encuentra estabilizada en la madurez,

2 Excede el propósito de este artículo desarrollar cada una de las teorías sobre el envejecimiento que han organizado el *corpus* del saber gerontológico durante el siglo XX. Para una revisión exhaustiva de las mismas *cfr.* Mishara y Riedel (1986).

por lo cual el foco recaía en otros momentos vitales como la niñez, la adolescencia o la vejez (Neugarten, 1968).

Desde el punto de vista histórico, el estudio de la mediana edad no surge sino hasta mediados del siglo XX como corolario del aumento en la esperanza de vida y su consecuente segmentación e institucionalización del curso de vida (formación, trabajo y retiro); de modo que los estudios sobre la adultez media y la vejez fueron ganando terreno y pasaron a ser objeto de interés científico hace apenas unas décadas.

Principalmente en Estados Unidos y Europa, luego de la Segunda Guerra, se instala un enorme aumento de la natalidad, un fenómeno que se ha conocido como *baby boom*. Esa “explosión de la natalidad” dio origen a las cohortes actuales de personas de mediana edad (Easterlin, 1980). Las transformaciones en las dinámicas familiares influyen fehacientemente en la percepción subjetiva sobre la mediana edad. La convivencia de tres o más generaciones se vuelve una constante y es por ello que algunos autores hablan de la “generación sándwich” para referirse a la mediana edad (Miller, 1981). Ese término supone que las personas de mediana edad sufren un incremento del estrés porque deben proveer cuidados simultáneos a progenitores e hijos/as.

En este contexto, cabe entonces preguntarse qué significa envejecer para las personas de mediana edad entrevistadas y, más aún, cómo los cambios corporales marcan y prefiguran el propio envejecer. Así, por un lado, el tiempo que pasa *en* y *por* el cuerpo es interpretado de acuerdo con los patrones de socialización, y por otro, el tiempo es percibido de acuerdo a lo que cada sujeto puede hacer con esas disposiciones internalizadas. Ahora bien, antes de adentrarnos en el análisis propiamente dicho, despejaremos algunos conceptos claves que permitirán situar y dar respuesta a los interrogantes que propuse al inicio. Veremos que no es lo mismo transitar la mediana edad para las mujeres que para los varones.

Mediana edad: cambios vividos, cambios instituidos

Las definiciones cronológicas sobre la mediana edad son sólo aproximadas; en general, comprenden el período que transcurre entre los 40 y los 60 años (Neugarten y Datan, 1999). No existe un consenso sobre los eventos que demarcan tajantemente este período del curso de vida. Sin embargo, es posible identificar un conjunto de transiciones que permiten dilucidar qué tipo de cambios son más característicos de este momento vital.

Las diferencias en los niveles económicos y sociales impregnan por supuesto el modo en que se experimentan esas transiciones. A partir de evidencias empíricas, pertenecientes a la población norteamericana de clase media en las décadas de 1960 y 1970, Neugarten (1968) concluye que la mayoría de las personas se refieren a ese momento vital como un tiempo de gran reconocimiento y productividad, la metáfora de “la flor de la vida” condensa esos sentidos.

Las transiciones más notables de la mediana edad tienen que ver con el desarrollo en la carrera laboral o profesional, el abandono del hogar por parte de los hijos(as), la muerte de los progenitores, la transformación en la perspectiva temporal, la abuelidad, los cambios corporales y la preparación para la jubilación.³ Estos eventos permiten ir más allá de la caracterización cronológica, poniendo el foco en una serie de transformaciones que afectan la posición del sujeto en el curso de la vida y por ende transforman su subjetividad.

Conforme se va ganando en años, la percepción del paso del tiempo se vuelve más importante: “se hace carne”, allí donde el cuerpo comienza a mostrar cambios en su aspecto. Es debido a las transformaciones que ocurren a partir de la

3 Estas transiciones pueden ser variables según el nivel económico social y el contexto histórico pero, en su conjunto, dan una idea de las transformaciones típicas de este momento vital.

mediana edad que la reflexión sobre la temporalidad se torna entonces ineludible. El cambio en la temporalidad es un rasgo destacado de la mediana edad. No se trata de una crisis en el sentido normativo, por tanto, es preciso recordar que las diferentes culturas no siempre identifican la mitad de la vida con un evento crítico. A ello cabe agregar que las diferencias en los cursos de vida occidentales están sujetas a variantes de clase social, género y etnia.

Este período de ruptura, a su vez, promueve un incremento de la introspección y reflexión sobre la propia vida que deriva en la realización de un balance. Se evalúan los proyectos, aquello que se ha logrado así como también se pasa revista a los aspectos pendientes. Este proceso ocurre en un momento donde gran parte de la vida ya ha sido materializada. Se produce un aumento del sentido personal que Dittman-Kohli (2005) denomina crecimiento del “yo existencial”. De allí surge una gran preocupación por los cambios físicos.

Existen diferencias de género sobre las cuales se han cimentado algunos prejuicios, por ejemplo, aquel que asocia la menopausia con una crisis negativa. La menopausia puede provocar un cambio de roles y modificar la autoestima de las mujeres. Los cambios son principalmente de orden fisiológico (sofocos, sudoraciones nocturnas, sequedad vaginal, variaciones en el peso, etcétera) pero se encuentran modelados por expectativas (representaciones o creencias) y “maneras de ser” en torno a este fenómeno. La “medicalización” de la menopausia es criticada debido a la falta de sustento empírico (Montero y Ruiz, 1999). Por el contrario, lo que se destaca es que existen modos diversos de afrontar los cambios producidos por el climaterio (Lugones y Ramirez, 2008).

La forma de vida de las mujeres cambió considerablemente a lo largo del siglo XX. La disminución de la

fertilidad, el incremento e incorporación al mundo laboral y profesional, conjugado con la conformación familiar y el nacimiento de los/as hijos/as dio origen a cursos de vida heterogéneos. Entre esas variaciones se encuentran la postergación de la conformación familiar y el matrimonio, así como la existencia de separaciones o divorcios que diversifican los modos de transitar la mediana edad (O’Rand y Henretta, 1982).

Estudios gerontológicos inspirados en teorías feministas han destacado que las inequidades entre géneros tienden a incrementarse en la vejez (Arber y Ginn, 1996; Abu-Laban, 1982). Claramente envejecer no es lo mismo para los varones que para las mujeres. Se ha sugerido que existe un doble estándar del envejecimiento a partir del cual, no sólo se acentúan los signos de la vejez física en las mujeres, sino que además se las considera menos atractivas que los varones de la misma edad (Sontag, 1972). No obstante, a pesar de sufrir una gran presión por mantener cuerpos jóvenes, no siempre los cambios físicos, en las mujeres de mediana edad, son experimentados de forma negativa (Newton y Stewart, 2010; Ballard, Elston y Gabe, 2005).

Hay que recordar también que el sistema de cuidados recae principalmente en las mujeres (tanto el de otros como personal) y este factor incide favorablemente en el modo de transitar la vejez, en tanto incrementa un mayor control sobre el propio estado de salud. Aquí aparecen dos signos de época que estructuran la corporalidad: consumo y control. Así, el consumo y el control se ejercen básicamente en cuatro áreas: ejercicio físico, dieta, sexualidad y cuidado estético (Esteban, 2013).

El llamado “síndrome del nido vacío” es también característico de este momento vital, aunque es criticado por su impronta sexista. Muchas teorizaciones han “patologizado” esa transición subrayando el sentimiento de pérdida y de

vulnerabilidad que padecerían las mujeres cuando los/as hijos/as abandonan el hogar (Burin, 2002). La independencia de los/as hijos/as puede ser también interpretada como un logro y un momento de reencuentro marital para las parejas (Krystal y Chiriboga, 1979).

En cuanto a los varones, Tamir (1982) destaca que la mediana edad puede conjugar momentos de enorme satisfacción con incremento de estrés. La imbricación de cambios en el rol sexual, en el estado de salud y en la esfera laboral se encontraría en el origen de ese sentimiento paradójico. La preocupación por generar lazos de transmisión efectiva con las nuevas generaciones puede también ser vivida como una gran oportunidad o como una amenaza, sobre todo, si conlleva un desplazamiento en el ámbito laboral (Salvarezza, 2002). La articulación de cambios en la carrera laboral o profesional y la menor resistencia física constituyen marcadores destacados de la mediana edad masculina. El cuerpo se vuelve impredecible, fatigado y menos enérgico.

En suma, la mediana edad no es *per se* un momento de crisis en el sentido normativo. Ello rompe con una serie de mitos asociados a la “crisis de la mitad de la vida”. Supone, además, que el conjunto de transiciones que pueden suceder en este período vital es percibido de modo diferente por cada sujeto (Lachman, 2004). En definitiva, si consideramos que cada subjetividad se construye en el interjuego de las regulaciones sociales, institucionales e históricas, los cambios asociados a la edad media de la vida pueden producir una transformación importante en la subjetividad.

Subjetividades que envejecen

La *subjetividad* es definida aquí como modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados y sentidos

conformados socioculturalmente que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; así como también lo que cada sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución (Cabrera, 2014: 3).⁴ Este modo de entender la subjetividad supone una serie de dimensiones que me han permitido comprender cómo las personas viven y perciben su propio envejecimiento de modo activo.

Es importante destacar que nuestra existencia es corporal y que el envejecimiento adviene a través de los cambios que ponen límites y modifican nuestro ser encarnado en el mundo. En este sentido es que a partir de la mediana edad las personas comienzan a percibir y significar esos cambios físicos que se hallan, a su vez, unidos a la transformación en la perspectiva temporal. De modo que los cambios corporales nos vuelven más vulnerables y nos enfrentan con nuestro propio envejecimiento.

Este modo de concebir la subjetividad sugiere que el cuerpo se construye según la experiencia social, cultural y biográfica a la cual está expuesta la biología humana. De allí que toda experiencia humana está encarnada al mundo y no existe vacía o abstracta (Lyon y Barbalet, 1994). La subjetividad supone entonces un conjunto de disposiciones somatizadas (Csordas, 1990). Las formas de ser y hacerse viejo/a se encuentran mediatizadas por experiencias, discursos y prácticas vigentes que indican, por ejemplo, cuál es el momento del retiro laboral, cuándo el voto deja de ser una obligación civil o cuándo un cuerpo se considera envejecido.⁵

4 Las dimensiones que conforman la subjetividad se encuentran desarrolladas en el artículo introductorio de este libro.

5 La publicidad echa mano a ese acervo de representaciones actuales sobre el cuerpo envejecido capturando a este nuevo público consumidor que constituyen las personas mayores en pos de librar una guerra "*antiage*" contra el paso del tiempo.

La subjetividad pone de manifiesto lo determinado socioculturalmente, sentimientos, pensamientos y significados, como también lo indeterminado, es decir, aquello que los sujetos hacen con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden (Cabrera, 2014). En este mismo sentido, el sujeto puede entenderse como posibilidad, retomando nociones de la hermenéutica de Heidegger (2009 [1927]), dejando siempre un margen de libertad y posición activa dentro de los determinantes sociales. Este aspecto indeterminado de la subjetividad es a su vez subsidiario de la perspectiva de Foucault (2008 [1988]), quien plantea al sujeto como forma que pone en marcha, entre otras tecnologías, las tecnologías del yo. Se trata de técnicas que permiten al individuo efectuar un número de operaciones sobre su propio cuerpo y alma, obteniendo así una transformación del sí mismo con el objetivo de alcanzar cierto estado de felicidad, sabiduría o incluso de inmortalidad (Foucault, 2008). Es decir, modos en que los individuos actúan sobre sí, en este caso, podría pensarse que son impulsados por el afán de detener el proceso inexorable del envejecimiento.

Foucault destaca que el cuidado de sí se remonta, por un lado, al mundo grecorromano y, por otro, a la espiritualidad cristiana. Así, la cultura grecorromana plantea una inversión donde el conocimiento de sí es consecuencia de la preocupación de sí. Ello supone además preocuparse no sólo por las posesiones sino también por la salud. Deriva ello en el cuidado médico permanente como cimiento para lograr una realización completa de la vida que culminaría en la senectud como plenitud previa a la muerte.

La *identidad* es un concepto que encuentra puntos comunes con el modo en que entiendo a la subjetividad desde esta perspectiva. Primero cabe distinguir la identidad *social* de la identidad *personal* que, en efecto, se encuentran unidas sólo que la primera va de afuera hacia dentro e indica lo

que los demás atribuyen a cada sujeto, responde a las caracterizaciones instituidas, en este caso, el ser denominado joven, adulto, viejo, adulto mayor o persona de mediana edad (Martín Hernández, 2008). En cambio, la identidad personal es aquella que nos individualiza, es la síntesis de la historicidad del sujeto que tiene como territorio el cuerpo vivido. De acuerdo a cómo concibo la *antropología de la subjetividad*, ambas dimensiones identitarias estarían incluidas en la definición misma de subjetividad, es decir, identidad social y personal son constitutivas de la subjetividad junto a otras dimensiones que incluyen las relaciones sociales, el proceso de socialización y la intersubjetividad. De este modo, la perspectiva propuesta ofrece una mirada integral y holística de la subjetividad que es —y se aloja al mismo tiempo en— el cuerpo histórico, cultural y social.

En lo que atañe al proceso de envejecimiento, es evidente que el tiempo pasa en y por el cuerpo y que, en consecuencia, transforma nuestra subjetividad. La imagen corporal es algo que aprehendemos en diferentes contextos en los que intervienen los agentes de socialización (familia, escuela, medios de comunicación, trabajo, etcétera). De este modo, las referencias de las personas de mediana edad nos permiten comprender cómo esas modificaciones corporales implican al mismo tiempo una subjetividad en transformación. Así, varones y mujeres que transitan la mediana edad de la vida dan sentido al paso del tiempo en sus propios cuerpos, lo que despierta a su vez un conjunto de emociones y sensaciones sobre el propio envejecer.

Los cambios físicos esperables son resignificados culturalmente; así, las canas, las arrugas o una menor resistencia física y sensorial son indicadores de ciertas posiciones en el curso de la vida que se asocian al envejecimiento. Como podrá leerse en los testimonios de las personas de mediana edad entrevistadas, esos “cambios” se transforman en

“fantasmas de la vejez” y son interpretados a la luz de los modelos vigentes sobre lo que significa un “buen” o “mal” envejecer.

Los discursos publicitarios y biomédicos, entre otros tantos, forman e informan sobre el “buen envejecer” y van instituyendo modos más o menos deseables de ser viejo/a. Generan determinados *habitus*,⁶ es decir, sistemas de disposiciones incorporadas sobre cómo enfrentarse al paso del tiempo. En este contexto es donde el paso del tiempo se convierte en una amenaza y el envejecimiento en un proceso que hay que evitar tenazmente. Así se inscriben y legitiman discursos científicos como los del “envejecimiento activo, exitoso o productivo”⁷ que, en pos de reducir la dependencia en la vejez y bajar el coste social y político que representa una gran masa de personas que envejecen, disparan una serie de “buenas prácticas” que auguran un envejecimiento “saludable”.

Es en la década de 1960 cuando esta nueva forma de simbolizar la vejez se diversifica y asume, al mismo tiempo, una carga teórica importante. La vejez ya no se trata de una etapa que se vivencia luego de la jubilación; antes bien, el acento recae en la autonomía de esa “nueva juventud” que impera luego de los 60 años. Surgen residencias, clubes y universidades para la tercera edad. De este modo, una nueva forma de envejecer se instituye. Es en este sentido que se pondera positivamente el grado de independencia y autonomía que comienzan a mostrar estilos de vida más saludables unidos a una mayor expectativa de vida.

Estas transformaciones en las maneras de ser y hacerse viejo/a han impactado en los discursos y prácticas de las

6 Se retoma aquí la noción de *habitus* planteada por Bourdieu (1986).

7 El envejecimiento activo es el proceso de optimización de las oportunidades para la salud, participación y seguridad con el fin de mejorar la calidad de vida, conforme las personas envejecen (*Active aging: a policy framework*, Geneva, WHO, 2002).

mujeres y varones entrevistados. Discursos y prácticas que se inscriben, por un lado, en las maneras de ser como sistemas de disposiciones incorporadas y, por otro, en el plano de lo intersubjetivo, destacando los modelos de envejecimiento de sus predecesores, especialmente progenitores y abuelos/as.

A continuación presento aspectos que esclarecen las coordenadas temporales y espaciales del trabajo de campo.

Acerca del trabajo de campo

El trabajo de campo reúne datos recabados desde 2009 a 2012. En este período realicé 44 entrevistas biográficas de las cuales 21 correspondieron a personas nacidas entre los años 1957 y 1972, es decir, personas de mediana edad. Todas ellas residentes en el área metropolitana de Buenos Aires. Busqué especialmente que los entrevistados no estuviesen atravesando enfermedades terminales y que conservaran cierto grado de independencia en la vida cotidiana, dado que ello condicionaría su perspectiva sobre la muerte y la vejez. A su vez, procuré que existiesen diferencias en cuanto a los niveles socio-económicos en los casos seleccionados. De los 21 entrevistados, 8 fueron varones y 13 mujeres, con una edad promedio de 47 años.⁸

En las entrevistas he pretendido lograr una escucha etnográfica. Procuré siempre conectarme desde una visión holística con cada historia de vida, respetando las maneras de ser de cada persona sin descuidar la dimensión humana. En

8 Para seleccionar los entrevistados busqué perfiles que respondieran a los criterios definidos, pero que además presentaran diferencias en las trayectorias, educativas, laborales y subjetivas así como en la ubicación geográfica dentro del área definida. Algunos casos se contactaron siguiendo la técnica "bola de nieve", estableciendo nuevos contactos a través de los propios entrevistados.

ese tiempo-espacio compartido de las entrevistas el esfuerzo estuvo puesto en lograr adentrarme en la vida de cada sujeto.⁹ Así, exploré las diversas etapas vitales, con especial énfasis en las transiciones y puntos de inflexión descriptos por los entrevistados. Otras dimensiones incluidas fueron la concepción del envejecimiento, el cambio en la perspectiva temporal y la organización del legado material y/o simbólico, entre otros tantos temas. En general, la duración de los encuentros fue de dos a tres horas. Las personas optaron, comúnmente, por que el encuentro se realizara en su residencia, aunque otras prefirieron que la entrevista se efectuase en sus ámbitos laborales o en bares.

Desde el primer contacto y en cada encuentro consideré los aspectos que hacen al “consentimiento informado”, dejando claro de mi parte que tengo un enorme respeto por la vida privada. En razón de ello agradecí la confianza depositada en mí comprometiéndome a respetar el anonimato y a utilizar la información exclusivamente con fines académicos. Además, siempre dejé en claro que la participación era voluntaria y libre, dejando abierta la posibilidad de interrumpir la entrevista si la persona lo deseaba.

9 Ceder la palabra, aprender a escuchar, no siempre me ha resultado fácil, por cuanto hay que sumarle a ello momentos de fuerte expresión emocional ligadas a experiencias dolorosas que pueden ser las pérdidas de seres queridos. La reflexión impulsada por las emociones propias y ajenas, suscitadas en los encuentros, me llevó a meditar sobre el lugar transversal que tienen las emociones en la vida humana. Descubrí no sin asombro que esos mismos llantos, silencios y angustias eran fuente de conocimiento en lugar de ser obstáculos en el trabajo de campo, y que representaban condensaciones de sentidos, mojonos en el curso de vida de los/as entrevistados/as. En los encuentros con mis “informantes”, no sólo adquirí datos que construir e interpretar sino experiencias significativas, cargadas de emoción, que me permitieron otro tipo de acceso al saber. Un saber sensible y más humano. Cada encuentro fue también una posibilidad de (re) encuentro conmigo misma a partir del cual poder preguntarme y pensar: ¿quién soy y para qué estudio esto? Traté de no alejarme nunca de este interrogante que me mantuvo a raya de cualquier exceso de “objetividad” o sobreinterpretación.

En el caso del trabajo de campo que llevé a cabo, lo que favoreció un acortamiento de la distancia fueron los contextos y marcos de sentido compartidos. Esto se refiere al hecho de hablar el mismo idioma y tener un lugar de residencia próximo, en un mismo país. No obstante, es también cierto que pertenecemos a generaciones distintas y por eso nuestras experiencias biográficas son diversas, lo que influye sin duda en la percepción de la vida, la vejez y la muerte.

Cuando decidí que buscaba comparar trayectorias biográficas de personas de mediana edad (de entre 40 y 55 años) con personas de cuarta edad (de entre 80 y 95 años) definí un área geográfica que incluyó la zona metropolitana de Buenos Aires, es decir, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires junto al primer y segundo cordón del conurbano.¹⁰ Este recorte temporal y espacial se debe, por un lado, al peso que la población mayor posee en esta zona geográfica. Como ya fue indicado, los datos demográficos de la Argentina muestran un creciente envejecimiento poblacional.¹¹ En este contexto, tanto la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como la provincia de Buenos Aires presentan elevados porcentajes de población envejecida, en ambos casos superiores al 10%.¹²

Por otro lado, la elección se sustentó en la pretensión de cotejar mis hallazgos con los de la investigación internacional CEVI¹³ que comenzó comparando diferentes cohortes de edad entre algunos cantones de Suiza con la Ciudad

10 En la tesis doctoral realicé una comparación entre dos cohortes, pero en este trabajo retomo el análisis que corresponde exclusivamente a las personas de mediana edad (cohorte nacida entre 1957 y 1972).

11 *Cfr.* Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (INDEC, 2010).

12 Para ponderar el peso de la población envejecida se considera que la estructura poblacional es envejecida cuando el grupo de 65 y más años supera el 7% del total de población (Chesnais, 1986).

13 Para mayor detalle respecto de la organización internacional del estudio puede consultarse la siguiente página web: <<http://www2.supsi.ch/cms/cevi/>>.

Autónoma de Buenos Aires y otros distritos del Gran Buenos Aires en Argentina.

Casi todos los entrevistados nacieron en Argentina a excepción de cuatro casos que lo hicieron en Brasil, Estados Unidos, Paraguay y Uruguay. La mayoría de los entrevistados nació en la ciudad de Buenos Aires; tres cuartas partes de ellos residían en distintos barrios de la ciudad y el resto lo hacía en el conurbano bonaerense.

Todas las personas que entrevisté completaron el nivel primario y dos tercios de ellas finalizaron el nivel secundario. El nivel universitario fue completado por un tercio del total de entrevistados, a los cuales se sumaron dos personas que obtuvieron estudios de posgrado. En cuanto a las ocupaciones, distinguí dos grupos asociados al máximo nivel educativo alcanzado. Un primer grupo incluyó a las personas que completaron el nivel primario y/o secundario; en este grupo las ocupaciones fueron bien variadas, desde una cuidadora de ancianos, un albañil, dos encargados de edificios, una empleada doméstica, un jardinero, una mujer policía y una enfermera. Completaron esa gama una serie de emprendimientos propios: flota de taxis, juegos infantiles y un natatorio. El segundo grupo lo conformaron las personas que finalizaron estudios universitarios y/o de posgrado. En este grupo las ocupaciones se distribuyeron entre empleos administrativos (tanto del ámbito público como privado), docentes (de nivel primario y universitario), técnicos (laboratorio) y profesionales (jurista). Una sola mujer de mediana edad se definió como ama de casa.

Dos fue la cantidad promedio de hijos declarados. La mitad de las personas entrevistadas contrajo matrimonio, un tercio se divorció o separó y el resto eran solteras. En torno a la composición de los hogares, sólo tres personas vivían solas y el resto convivía con su esposa/a, pareja y/o hijas/os.

Una vez que realicé la transcripción de las entrevistas, utilizando el método de comparación constante, reconstruí las trayectorias biográficas identificando las transiciones principales, los puntos de inflexión y los temas centrales (Strauss y Corbin, 2002). El mecanismo heurístico a través del cual estructuré el análisis se basó en la “interrogación” de los datos (Wolcott, 2003). Así diferencié:

- 1) Cuáles eran los cambios corporales descriptos.
- 2) Cómo se percibían y qué emociones suscitaban.
- 3) Qué representaciones circulaban en las entrevistas sobre el envejecimiento y en base a qué repertorio de modelos se construían significados sobre este proceso inexorable, tan unido a la percepción temporal que transforma la subjetividad.

De allí surgieron dos ejes:

- a) Cambios corporales y sus diferencias de género.
- b) Modos de definir al envejecimiento.

Merece la pena aclarar que estos resultados tuvieron relación con otros temas de la investigación doctoral que exceden el propósito del artículo, como la organización temporal de la vida cotidiana y los proyectos.

La vejez hecha cuerpo...

El paso del tiempo se materializa también a través de los cambios corporales que, percibidos de variadas maneras,

vuelven inexorable la sensación de estar envejeciendo. Del total de referencias destaco la mención que hicieron los varones acerca de un mayor cansancio y desgaste.¹⁴ Afirmaron tener una menor resistencia en la realización de actividades físicas como, por ejemplo, el hecho de no poder jugar al fútbol “como antes”. Muchos de los varones entrevistados indicaron también percibir el declive de las funciones sensoriales, principalmente en la vista.

[...] Eh y te das cuenta en el cuerpo, en el fútbol en mi caso entonces sigo jugando como si tuviese treinta y el cuerpo te dice hasta acá, es momento o si te rompés adquiriré una lumbalgia tempranera, crónica y la llevo a cuestras [...]. Entonces empezás a tener cosas crónicas en tu cuerpo, en mi caso, y tenés que aprender a convivir con eso. Porque antes era ¡uy! me duele esto voy al médico lo soluciono y ahora empezás a entender que esa solución no es tan fácil. Que voy al médico hago un estudio, hago un tratamiento y ya está como que te tenés que adaptar a que el físico no es el mismo [...] Y la presbicia es algo que te arranca de un día para otro y te das cuenta que es algo que estaba escrito y no te habían contado, cruzás los cuarenta y a la mierda [sic] con la presbicia. (Fabio, 45 años)

Yo creo que hay que asumir lo que, por eso te dije antes lo de fútbol, yo no puedo jugar con un pibe de veinte años ni tratar de ganarle a un pibe de veinte años porque eso es imposible. [...] yo me estoy quedando pelado, me chupa un huevo [sic], tengo canas, me chupa un huevo [sic]. [...] pero bueno individualmente los años pasan y tenés que ir adaptándote a la situación,

14 Esta característica de los varones fue también identificada por Tamir (1989).

yo siento eso qué sé yo. Eh correr en la cinta yo no puedo porque me duele todo el cuerpo entonces corro en el elíptico. Yo hice el curso de guardavidas en el 2005, con cuarenta y cinco años, todos mis compañeros tenían diecinueve, veinte [...]. Yo tengo colesterol, yo tomo pastillas y ahora me hice un chequeo y me encontraron que 15% de las arterias están tapadas [...] es una situación familiar porque todos tomábamos pastillas [...]. Como que más o menos trato de que la maquinaria esté en orden, pero no por eso le puedo ganar a nadie digo, hay que asumir lo que te viene con respecto a la edad ¿no? Yo tengo amigos que te teñís el pelo, te pones, tomás sol, ya está ya fue, esto es lo que hay, peor ponerte macilla pareces un ridículo [...]. También asumir lo que sos vos y las condiciones que tenés para poder lograr el objetivo. Aprovechar la vida que es corta y se va, como que uno se olvida. (Guillermo, 50 años)

En algunos casos, los cambios corporales se prevén a imagen y semejanza de los progenitores. Vemos así cómo el imaginarse viejo se instituye según el modelo de los antecesores ya sea por oposición o por semejanza, lo que conforma un parámetro desde el cual percibir, sentir y significar el propio envejecimiento. De modo que la intersubjetividad se erige entonces como una dimensión fundamental de la transformación subjetiva.

[...] Creo saber qué es lo que me espera, la herencia familiar por lo que veo en los mayores de mi familia. Aparte lo estoy pasando, mi viejo tiene hoy por hoy setenta y uno. Tiene problemas de cadera, tiene problemas de cintura, la columna y yo ya estoy empezando con esos problemas, entonces dije bueno yo voy

a llegar a viejo como mi papá: pelado, ciego, sordo, “chicato” y hecho miércoles de los huesos. Sé que es la posibilidad ¿viste? (Guillermo, 45 años)

[...] Por ahí le tengo más miedo, qué se yo por ejemplo mi viejo tiene un problema en la rodilla que lo está dejando medio, por no quererse operar está quedando medio inválido, camina con bastón, apenas camina. Mi hermano hereda un problema de rodilla, yo creo que también lo tengo por eso te digo vos ves que cierto aspecto vamos a tener que laburar. Ya te empezás a perfilar y a concientizar. También a partir de los cuarenta con antecedentes oncológicos en la familia, como tengo yo a mi viejo, que lo operaron de un tumor en el intestino, entonces a partir de los cuarenta te tenés que hacer una colonoscopia. (Fabio, 45 años)

Las mujeres mencionaron cambios hormonales relacionados a la menopausia. Algunas de ellas sufrieron episodios depresivos secundarios al desequilibrio hormonal propio del climaterio. En otros casos hubo alteración del deseo sexual ya sea por disminución o aumento. La menopausia puede provocar un cambio de roles y modificar la autoestima de las mujeres. A nivel social circulan al respecto una serie de prejuicios sobre este cambio que, si bien es de orden fisiológico, se halla fuertemente modelado social y culturalmente. Los síntomas vasomotores como “sofocones”, “calores” o “sudoraciones nocturnas” son los más prevalentes. Una mayor irritabilidad, cambios de humor, depresión, sequedad vaginal, aumento de peso y disminución del deseo sexual son otros síntomas que se han asociado a la aparición de la menopausia. Sin embargo, no existe evidencia suficiente para sustentar la hipótesis de una mayor

vulnerabilidad o predisposición a enfermar en las mujeres menopáusicas (Montero y Ruiz, 1999).

La sobrecarga de roles vinculados al género puede incrementar la percepción de los síntomas ligados al climateo. Cada mujer tiene una manera diferente de afrontar los cambios que produce la menopausia, que se rigen según un conjunto de ideas, representaciones y “maneras de ser” internalizadas a lo largo de la historia familiar e individual.¹⁵

A mí la época que me afectó que fue después de toda esta cosa de mi mamá, del 2001 y todo eso, fue cuando hace tres, cuatro años empecé con la pre-menopausia [...]. Tengo cincuenta y dos años y todavía me viene. De golpe y porrazo empiezo a sentirme con estado de depresión. [...] era que me dijeran “a” o “b” y me ponía mal, viste cuando ves todo mal. Y esa angustia de llorar y llorar, salir del trabajo, sentarme en una iglesia y llorar y llorar. Y esa angustia, esa depresión y ese estado de crisis muy grande [...]. En eso voy a hacerme un chequeo general como corresponde de mamas, de todo. Empiezo a hablar con el ginecólogo y me dice que todo esto [...] las dos clases de hormonas están enloquecidas totalmente, hay un descontrol total [...]. Me dice todo esto es el proceso de la pre-menopausia, el estado de depresión que vos empezaste. (Julia, 52 años)

E: Y con el tema de la menopausia.

P: Sí, me cambió hormonalmente muchísimo. Yo antes hacía una semana de dieta y bajaba tres kilos. Aho-

15 Es importante evitar una conceptualización deficitaria de la menopausia que refuerza el etiquetamiento y la medicalización de un proceso complejo que comprende tanto factores culturales y fisiológicos como psicológicos (Mathews, 1992).

ra puedo hacer tres semanas de dieta y no bajo nada. Entonces ahora empecé a hacer esta dieta disociada para ver si...

E: Y desde el punto de vista sexual te sentiste... cómo te sentiste, cómo te lo tomaste.

P: Me afectó mucho, me sacó muchas ganas. Eso también influyó en nuestra pareja. Decí que es un tipo muy comprensivo y que sabía que esto iba a pasar en algún momento. (Patricia, 52 años)

A mí el tema de la menopausia no me afectó desde lo psíquico, vamos a decir. Al contrario, yo estaba llena con el tema de... tener menstruación y los riesgos de quedarme embarazada a los cuarenta y pico de años. A mí me afecta desde lo físico, no desde lo psíquico. Viste que hay personas que se deprimen porque ya no van a poder ser madres. No. Esas cosas no me angustian. A mí me liberaron con mi sexualidad, está mucho más relajada que pensando “uy, me olvidé la pastilla” o no te cuidaste. Desde ese lado no me costó. Sí que me rompe desde lo físico, porque yo noté cambio físico en la textura de la piel, en las uñas, en el pelo y, eso sí, porque como yo soy coqueta... (Mónica, 49 años)

La preocupación por la aparición de arrugas, várices, celulitis y canas fue especialmente destacada. Las variaciones en el peso son una fuente de preocupación frente a la cual muchas mujeres sienten la necesidad de emprender mayor vigilancia y disciplina corporal.

Me cuesta mucho hablar de lo personal [...] enojada con las arrugas pero las voy a pelear. Me gusta mucho

sí arreglarme, estoy haciendo dieta también, las caminatas, sí camino. [...] Fui rellenita en mi adolescencia, fui rellenita, gordita, siempre tuve problemas con mi peso, pero bueno ahora me estoy cuidando más que antes. (Bilma, 50 años)

Por ahora bien, pero me estoy dando cuenta que no sé si es por lo que te inculca la frivolidad de esta sociedad, pero ahora estoy reparando en eso. Antes no le daba bolilla, ahora me estoy fijando de que no quiero tener várices, no quiero tener celulitis, creo que eso también va con el paso del tiempo. Trato de hacer vida sana, aunque me cuesta porque me como todo. Genéticamente tengo la suerte de ser delgada, vengo de una familia así [...]. Si me miro en el espejo y me veo una cana me la arranco, pero no sé si tengo miedo a volverme viejita. (Daniela, 40 años)

En estas apreciaciones se observa un sesgo de género destacable. En efecto, las presiones por mantener una imagen deseable y joven es mayor en el caso de las mujeres (Pochintesta, 2012).

Ahora hay un problema, mi cuerpo ha engordado del año pasado a ahora, ocho kilos pero no ha sido... Bueno, nunca he tenido problemas digamos, de pensar, de tener timidez por el cuerpo, que me faltara algo. [...] Sí, bueno, ahora desde hace un tiempo sí, vas notando que te afecta un poco porque a lo mejor en tu mente seguís siendo joven [...]. Coqueta sí, coqueta sí. En la comida, desgraciadamente, tengo que cuidarme ahora porque me encanta todo. Ahora sí me voy a tener que cuidar porque me pasé de la raya y eso sí ahora me está preocupando. (Mirtha, 50 años)

[...] el tema es que a los cuarenta años me descubrieron que tengo hipotiroidismo, entonces eso, es como que me expandí bastante, de ser ¿ves lo que es mi hija flaquita? [entra su hija y saluda]. Bueno yo era así y de golpe ¡bum! me vinieron ocho kilos así de golpe, producto por estas glándulas que no funcionaban bien. [...] Y siento ¿viste? que estoy más hinchada, más gordita, tengo más abdomen, patitas de gallo pero bueno ¿viste? ¡qué sé yo! Están y por eso voy a aquagym que me hace bárbaro para ¿viste? no sé si bien para la silueta pero me hace bien para la cabeza. Y me hace bien para mi cuerpo que sigo siendo ágil [...]. No es que me quedo en el espejo viendo ¡uy! qué cagada, no, trato de aggiornarme [...]. Tengo cincuenta y uno tampoco tengo ¿viste? veinte. Eh y sí, y te cuesta lógico que te cuesta ¿viste? por ahí te ves a la mañana y no es la misma carita lozana que tenías hace unos años atrás y vas notando el cambio pero bueh... (Marcela, 51 años)

El análisis de las formas en que se imagina y concibe la vejez evidencia un predominio de los aspectos y sentimientos negativos tales como: temor a la dependencia física o psicológica y miedo al envejecimiento o al sufrimiento. La vejez es también vista como decadencia o decrepitud. En un mismo caso, por un lado, se acepta la vejez como algo “natural” y, por otro, se teme al deterioro físico y psicológico.

[...] primero qué opino de la vejez, yo creo que me aterra. Pero no por la vejez en sí, me aterra por cómo llegás a esa situación [...]. Me aterra... me aterra porque... a ver... a mí lo que... le tengo miedo a la vejez. No lo podés programar, no depende de vos, en parte pueda que dependa de vos por los cuidados que vos tengas, pero qué sé yo. De pronto te agarra, no sé, un ACV y...

sos un desastre, ahí o en lo que te resta, lo que puedas vivir. Eso es lo que me preocupa de la vejez. Yo en realidad, entre los cuarenta y los cincuenta años sentí los cambios. (Mónica, 49 años)

[...] no pienso tanto en mi vejez porque... esperemos que llegue, pero eso uno nunca sabe eh, pero creo que le tengo más miedo a esto de los padecimientos o sea no llegar bien, de tener que depender de otros. Depender desde poder respirar con un respirador porque si no te morís [...]. Depender de que, como lo veo cotidianamente eh, si no te traen la chata te hacés pis encima y que después te griten y te zamarreen eh o sea me da miedo del envejecimiento ese tipo de cosas. (Marcela, 45 años)¹⁶

G: Con la cabeza lo más lúcida posible, físicamente no me preocupo, yo quiero llegar lo más lúcido posible. Me desespera la posibilidad de padecer diez años de alzheimer como mi abuelo [...]. Me da mucho miedo el maltrato si llega el caso de que me tengan que internar en una institución, le tengo mucho miedo al maltrato. Sé que no voy a estar consciente, no lo sé [...] yo no sé hasta qué punto estás consciente de determinadas cosas y no las podés expresar. Porque viste que con el alzheimer se van perdiendo determinados niveles de control y muchas veces por ahí tenés consciencia pero no tenés control del cuerpo como para poder manifestar lo que te está pasando, me aterra, eso me aterra. (Guillermo, 45 años)

16 Trabaja como enfermera para un laboratorio y extrae sangre a domicilio. Esta tarea implica un contacto diario con personas mayores, lo que influye en su modo de ver la vejez.

Esa imagen de vejez no saludable contrasta con otras representaciones más positivas que instalan la idea de un envejecimiento “independiente y saludable”. Se trata de representaciones donde la vejez se acepta como un proceso natural pero no trágico. Se cree en una continuidad del estilo de vida actual donde la satisfacción con lo logrado augura una “buena vejez”.

Yo creo que lo que envejece es la piel. No sé, los órganos. Y muchas veces uno se enferma solamente por la cabeza [...]. Y bueno, solamente depende de mí [...]. Pero bueno, aceptás cosas que vienen con la edad. Pero sigo teniendo ganas de hacer cosas que quiero seguir aprendiendo. Quiero... qué se yo. La vejez es una cuestión de actitud [...] nosotros tenemos una vida bastante sana. Fumamos poco, tomamos poco, hacemos actividad física. Tratamos de tener una vida social activa, que creo que eso depende mucho de la salud mental de las personas. El hecho de poder relacionarse con amigos y tener gente con quien estar y compartir lo que a uno le pasa. (Patricia, 52 años)

Yo este año voy a cumplir cincuenta y tres años, pero yo me siento bien. Me cuido, me pongo mis cremas, todo, me hago todo para estar bien yo, no para que alguien me vea bien, sentirme bien yo. Y así es como uno la tiene que llevar y se siente menos la vejez. (Julia, 52 años)

Para afrontar esos cambios vemos cómo las personas ponen marcha un conjunto de tecnologías del yo que determinan una disciplina de cuidados (tratamientos estéticos, dietas, ejercicios y una activa vida social).

Los modos de hacer sobre sí permiten comprender la transformación en la subjetividad en el mundo actual (Bauman, 1999). En este contexto, se destaca la prevalencia del “yo” en las sociedades modernas, lo que impulsa una existencia biográfica y fomenta una suerte de reflexividad que afecta, indudablemente, la experiencia de envejecer (Giddens, 1995). La modernidad tardía exagera el hedonismo y el narcisismo poniendo al cuerpo bello, esbelto y joven en la cúspide de lo deseable. De modo que, el cuerpo viejo y arrugado es rechazado y se transforma en fuente de temor. Aquí es donde la perspectiva de la antropología de la subjetividad me permite comprender la dimensión social de determinadas emociones como el temor a envejecer y/o volverse dependiente en los discursos analizados. El miedo a la vejez se emparenta con la cercanía de la muerte y se convierte en amenaza porque pone en riesgo la integridad individual (Olvera Serrano y Sabido Ramos, 2007).

A modo de conclusión

Hemos visto cómo los cambios corporales son vividos y percibidos de modos diferentes por mujeres y varones. Esas formas de otorgar sentido al tiempo que pasa *en y por* el cuerpo modelan y transforman la subjetividad. Esas subjetividades que envejecen lo hacen coaccionadas tanto por las maneras de ser como por las maneras de hacer frente al envejecimiento. Maneras, todas ellas, que marcan una época y lugar y que toman “cuerpo” en la interacción con otros. Esos otros —progenitores y abuelos— representan modelos de envejecimiento en los cuales las personas de mediana edad se proyectan y reflejan. Las subjetividades que envejecen ponen en marcha, por un lado, lo indeterminado y la capacidad de agencia de los sujetos que se disponen a

enfrentar el envejecimiento de acuerdo a una serie de tecnologías que dictaminan qué hacer sobre sí mismos para afrontar la vejez. Por otro lado, dan cuenta de las maneras de ser y de los atravesamientos sociales que modelan prácticas y discursos sobre lo que significa envejecer bien o mal. Se activan así una serie de emociones y sensaciones sobre la autonomía, la dependencia y la salud, todos aspectos ligados al envejecimiento.

En suma, hemos visto cómo el envejecimiento *se hace carne*, se significa desplegando todo un saber-hacer que despierta emociones y sensaciones. Lo temido es la dependencia que provoca malestar y se halla en contraste directo al bienestar y la autonomía, dos factores positivos de las sociedades actuales.

Analizar los modos en que las personas de mediana edad son y hacen con su cuerpo y su propia vejez abre interrogantes sobre aquellos determinantes sociales que impulsan una lectura negativa del envejecimiento. Hemos visto cómo se va conformando toda una cultura *antiage* que relega a los mayores a los confines de la sociedad. Tamaña paradoja, a la que deberá enfrentarse un mundo cada vez más envejecido.

Bibliografía

Abu-Laban, S. M. (1982). Women and Aging: A Futurist Perspective. *Psychology of Women Quarterly*, núm. 6, pp. 85-98.

Arber, S. y Ginn, J. (1996). *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*. Madrid, Narcéa.

Ballard, K., Elston, M. A. y Gabe, J. (2005). Beyond the mask: women's experiences of public and private ageing during midlife and their use of age-resisting activities. *Health*, núm. 9, pp. 169-187.

Bardin, L. (2002). *Análisis de contenido*. Madrid, Akal.

- Bauman, Z. (1999). *Le coût humain de la mondialisation*. París, Fayard.
- Bourdieu, P. (1986). Habitus, code et codification. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol., 64, núm. 1, pp. 40-44.
- Burin, M. (2002). Reflexiones sobre la crisis de la mediana edad en las mujeres. Burin, M. (comp.), *Estudios sobre la subjetividad femenina Mujeres y salud mental*, pp. 80-92. Buenos Aires, Librería de mujeres.
- Cabrera, P. (2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Revista de antropología y sociología Virajes*, vol. 16, núm. 1, pp. 187-210.
- CEPAL (2011). Observatorio demográfico. *Envejecimiento poblacional*, vol. VI, núm. 12. En línea: <<http://www.eclac.cl/>> (consulta : 25-11-2011).
- Chesnais, J. C. (1986). La transition démographique: étapes, formes, implications économiques. Etude de séries temporelles (1720-1984) relatives à 67 pays. *Population*, vol. 41, núm.6, pp. 1059-1070.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, vol. 1, núm. 18, pp. 5-47.
- Dittman-Kohli, F. (2005). Middle age and identity cultural and lifespan perspective. Willis, S. L. y Martin, M. (eds.), *Middle Adulthood: a lifespan perspective*, pp.319-353. California, Sage.
- Easterlin, R. (1980). *Birth and Fortune: The Impact of Numbers on Personal Welfare*. New York, Basic Books.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- Foucault, M. (2008 [1988]). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires, Paidós.
- Fries, J. F. y Crapo, L. M. (1981). *Vitality and Aging: Implications of the Rectangular Curve*. San Francisco, W. H. Freeman.
- Gayol, S. y Kessler, G. (2011). La muerte en las ciencias sociales: una aproximación. *Persona y Sociedad*, vol. 25, núm. 1, pp. 51-74.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.

- Guzmán, J. M., Rodríguez, J., Martínez, J., Contrerasand, J. M. y González, D. (2006). La démographie de l'Amérique latine et de la Caraïbe depuis 1950. *Population*, vol. 61, núm. 5/6, pp. 623-735.
- Heidegger, M. (2009 [1927]). *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010 Argentina*. Buenos Aires, INDEC. En línea: <<http://www.censo2010.indec.gov.ar/>> (consulta: 22-12-2012).
- Krystal, S. y Chiriboga, D. A. (1979). The empty nest process in midlife men and women. *Maturitas*, núm, 1, pp. 215-222.
- Lachman, M. E. (2004). Development in midlife. *Annual Review Psychology*, núm. 55, pp. 305-330.
- Lugones Bottel, M. y Ramirez Bermudez, M. (2008). Lo social y lo cultural: Su importancia en la mujer de edad mediana. *Revista Cubana Obstet Ginecol*, vol. 34, núm. 1. En línea: <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0138600X2008000100004&lng=es&nrm=iso> (consulta 20-03-2011).
- Lyon M. y Barbalet, J. (1994). Society' s body: emotion and the somatization of social theory. Csordas, T. (ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, pp. 48-66. Cambridge, Cambridge University Press.
- Martín Hernández, P. (2008). Cuerpo e identidad ¿el juego del ser? Gil, M. y Cáseres, J. (coords.) *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, pp. 197-211. Barcelona, Montesinos.
- Mathews, K. A. (1992). Myths and realities of the menopause. *Psychosomatic Medicine*, núm. 54, pp. 1-9.
- Miller, D. A. (1981). The "sandwich" generation: adult children of the aging. *Social Work*, vol. 26, núm. 5, pp. 419-423.
- Mishara, B. L. y Riedel, R. G. (1986[1984]). *El proceso de envejecimiento*. Madrid, Morata.
- Montero, I. y Ruiz, I. (1999). Menopausia: estereotipos, leyenda y realidad. González de Chávez, M. A. (comp.), *Subjetividad y ciclos vitales de las mujeres*, pp. 265-279. Madrid, Siglo XXI.
- Neugarten, B. L. (1968). *Middle age and aging. A reader in social psychology*. Chicago, University of Chicago Press.

- Neugarten, B. L. y Datan, N. (1999). Perspectivas sociológicas del ciclo vital. Neugarten, B. L. (comp.), *Los significados de la edad*, pp. 107-130. Barcelona, Herder.
- Newton, N. y Stewart, A. J. (2010). The Middle Ages: Change in Women's Personalities and Social Roles. *Psychology of Women Quarterly*, núm. 34, pp. 75-84.
- Olvera Serrano, M. y Sabido Ramos, O. (2007). Un marco de análisis sociológico de los miedos modernos: vejez, enfermedad y muerte. *Sociológica*, núm. 64, pp. 119-149.
- O'Rand, A. M. y Henretta, J. C. (1982). Women at Middle Age: Developmental Transitions. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 464, pp. 57-64.
- Pochintesta, P. (2012). De cuerpos envejecidos: un estudio de caso desde el discurso publicitario. Pensar la publicidad. *Revista Internacional de investigaciones Publicitarias*, vol. 6, núm. 1, pp. 163-181.
- _____. (2013). *Construcción social de la muerte en el envejecimiento. Un análisis de las representaciones de la muerte y su influencia como punto de inflexión en el curso de la vida*. Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Salvarezza, L. (2002). Factores biológicos y sociales que inciden en la psicología del envejecimiento. *Psicogeriatría. Teoría y clínica*, pp. 46-72. Buenos Aires, Paidós.
- Sontag, S. (1972). The double standard of aging. *Saturday Review of Literature*, núm. 95, pp. 29-38.
- Strauss, A. L. y Corbin, J. A. (2002 [1998]). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Universidad de Antioquia.
- Tamir, L. M. (1982). Men at middle age: Developmental transitions. *The annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 464, pp. 47-56.
- _____. (1989). Modern myths about men at midlife: An assessment. Hunter, S. y Sundel, M. (eds.), *Midlife myths: Issues, findings, and practice implications*, pp.157-179. Thousand Oaks, Sage.
- US. Bureau of de Census (2012). *International data base*. En línea: <<http://www.census.gov/population/international/data/idb/region.php>> (consulta: 10-08-2012).

Vega, J. L. y Bueno, B. (2000). *Desarrollo adulto y envejecimiento*. Madrid, Síntesis.

Wolcott, H. (2003 [2001]). *Mejorar la escritura en la investigación cualitativa*. Medellín, Universidad de Antioquia.

World Health Organization (2002). Active Ageing: A Policy Framework. *The Aging Male*, vol. 5, núm.1, pp. 1-37.

Capítulo 5

Una existencia sapucaí

Modos de “vivir siendo” *tarefero* en los jóvenes de Misiones*

María Luz Roa

El corazón es un arco.
Casi no cabe en el pecho.
Y vuela quebrada arriba
El grito de los arrieros.

Peligro, marcha, atención.
Coraje, pena, despecho.
El grito salta en las piedras
Atropellando el silencio.

“El grito” (poema)
Atahualpa Yupanqui

Resumen

El capítulo analiza los modos de transformación de las subjetividades de jóvenes cosecheros de yerba mate (*tareferos*) de la provincia de Misiones (Argentina) desde una perspectiva fenomenológica. Se focaliza en el aspecto procesual del estar-en-el-mundo *tarefero*: las maneras de sentir

* El presente capítulo se enmarca en la tesis doctoral de la autora titulada “Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)” (2015). La misma está presentada en dos formatos que se complementan entre sí: una versión escrita, y una obra teatral documental titulada “Carne oscura y triste. ¿Qué hay en ti?”, de dramaturgia, investigación social y dirección de María Luz Roa, con realización del Grupo de Investigaciones Etnográfico-Teatrales.

los sujetos inmersos en el yerbal. Para ello se indaga en las experiencias de los jóvenes en el yerbal como mundo “sufriente” comprendiendo una pluralidad de sensaciones viscerales vinculadas a la “alegría del yerbal” y al estado del ser *sapucaí* (grito de tradición guaraní).

Introducción

Argentina es el país con mayor producción de yerba mate¹ a nivel mundial, la cual se concentra en la provincia de Misiones (ubicada en la región litoral del noreste del país). Durante la década del noventa, en el marco del ajuste estructural neoliberal, la desregulación y posterior crisis del sector yerbatero acrecentó el proceso de emigración de asalariados con residencia rural y productores minifundistas que trabajaban en la cosecha de yerba mate —*tarefa*—. ² Esta población se asentó en las zonas periurbanas circundantes a las ciudades intermedias, conformando villas miseria³ que actualmente están en proceso de urbanización o re-localización. En tales territorios, las familias dependen de la *tarefa*, ocupaciones ocasionales en la ciudad, o migra hacia las grandes urbes de la provincia de Buenos Aires.

En el marco de estos procesos, el mundo económico, social y cultural de los *tareferos* se transforma aceleradamente, siendo los jóvenes la primera generación que se socializó en

1 La yerba mate es una bebida de infusión americana cuyo origen se remonta a los pueblos originarios de lo que actualmente es Paraguay, noreste argentino, suroeste brasileño, Uruguay y sureste boliviano.

2 Tarefa: palabra en portugués que se traduce como tarea, quehacer, ocupación, corte, arduo o destajo. En la región del Noreste de Argentina se utiliza el verbo tarefeare para denominar la cosecha manual de yerba mate.

3 Villa Miseria: forma de llamar a los asentamientos informales en Argentina, los cuales se caracterizan por una densa proliferación de viviendas precarias.

tales cambios. Es así que me pregunto por las continuidades y transformaciones generacionales en las maneras de estar, ser y hacer *tareferas*. En trabajos anteriores (Roa, 2013, 2014, 2015a, 2015b y 2017) reflexioné sobre las formas de transmisión e incorporación de la práctica *tarefera*, y la consecuente constitución de una subjetividad *tarefera* en los jóvenes de los barrios perirurbanos. En este sentido, analicé ontológicamente aquella diferencia local que se establece entre “ser *tarefero*” con el simplemente *tarefear*, diferencia que se instituye en la medida en que se transforman las prácticas de los sujetos que se socializan en territorios rural-urbanos. Establecí como hipótesis que el saber-hacer *tarefero* es una práctica compleja que se incorpora desde una inmersión prolongada del sujeto en el yerbal durante la niñez y temprana juventud, modificando el *ethos* del sujeto de manera duradera hacia los 18/19 años. En este sentido, el ser *tarefero* es mucho más que un *habitus* de clase: es la objetivación de un modo de orientación corporal, emocional y práctico desde el cual el sujeto está en el mundo.⁴

En este artículo focalizo en el aspecto procesual del estar-en-el-mundo *tarefero*: las maneras de sentir de estos sujetos inmersos en el yerbal. ¿Cómo es vivir siendo *tarefero*?; ¿qué prácticas asumen desde subjetividades permeadas por procesos de estigmatización?;⁵ ¿cuáles son las particularidades existenciales del *tarefero* en el yerbal? A continuación indago sobre el “vivir siendo” de los pibes *tareferos* desde un enfoque fenomenológico organizado en torno a lo que localmente se experimenta como “hallarse en el yerbal”. Para ello analizo las experiencias de los jóvenes en el yerbal como ámbito finito de sentido “sufriente”, comprendiendo

4 Cfr. Roa (2015b y 2017).

5 Para análisis pormenorizados sobre los procesos de estigmatización de los jóvenes de familias *tareferas* cfr. Roa (2013, 2015b y 2017).

la apertura del ser-en-el-yerbal como una sensibilidad que condensa una pluralidad de sensaciones viscerales vinculadas a “la alegría del yerbal” y al estado del ser *sapucaí*.⁶ En este sentido, me pregunto cómo los sujetos adoptan ciertos estados de ánimo o disposiciones duraderas, tonalidades sensitivas, maneras de ocupar el mundo que transforman sus disposiciones o trabajan sobre ellas (lo que Paula Cabrera llama “maneras de hacer”).

Los sujetos de estudio e interlocutores de la presente investigación son jóvenes⁷ de familias *tareferas* de barrios periurbanos que llegan a ser *tareferos*. Para comprender sus modos de existencia —sensibles, corporales, emocionales y prácticos— llevé a cabo una etnografía encarnada de y desde los cuerpos (Citro, 2009). A lo largo del estudio presento datos elaborados en ocho trabajos de campo etnográficos en las ciudades Oberá (ubicada en el departamento de Oberá, zona centro de la provincia) y Montecarlo (en el departamento de Montecarlo, zona noroeste) entre los años 2008 y 2013, en donde realicé: entrevistas abiertas, semi-estructuradas y no directivas a distintos tipos de actores; observaciones participantes y charlas informales en hogares, escuelas, iglesias de los barrios y otros ámbitos urbanos, y yerbales; historias de vida de jóvenes y análisis de datos secundarios de tipo estadístico y documental.⁸ Con estos

6 *Sapucaí*: grito agudo y potente de tradición guaraní, con una fuerte impronta en la población rural del noreste argentino, el sur de Brasil y Paraguay.

7 La definición de las Naciones Unidas considera como jóvenes al rango de 15 a 24 años, pero dicha definición se puede extender desde los 10 hasta los 26 años en estudios que intenten dar cuenta de la temprana inserción laboral. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, la juventud puede comprender desde los 8 a los 40 años. De todas maneras, los estudios estadísticos sobre juventud rural generalmente conciben como jóvenes a aquellos que se ubican entre 13 y 30 años. Para el presente caso de estudio tomé un rango intermedio de 12 a 25 años. Dicho rango contempló las valoraciones culturales de la población estudiada.

8 En total realicé 12 historias de vida a jóvenes mujeres y varones de familias *tareferas*—que llegaron y no llegaron a ser *tareferos*—, 75 entrevistas en las que profundicé en las trayectorias, re-

aportes empíricos, en las líneas que siguen intento ensayar lo que Robert Desjarlais (2011) concibió como “poética de la cultura”, abordando el juego entre la imagen, el sentimiento y la experiencia. Es por ello que la escritura se delinea a lo largo de un bricolaje de relatos, imágenes y experiencias compartidas entre mis interlocutores y yo durante mis iniciáticos trayectos de Buenos Aires a Misiones.

Maneras de hacer transformadoras de las alquimias corporales

Hablar de subjetividad nos conduce a un campo existencial de la experiencia humana. Siguiendo la perspectiva de Cabrera (2014), entiendo por subjetividad al conjunto de modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados y sentidos que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; como también lo que cada sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución. Creo que la subjetividad alude a una manera de estar, ser y hacer en el mundo, la cual está social, cultural e históricamente constituida, a la vez que es prácticamente constituyente. Para el estudio de las subjetividades *tareferas* considero

presentaciones, motivaciones y emociones de los sujetos analizados; y efectué numerosas notas de campo. Entrevisté a jóvenes mujeres y varones provenientes de diferentes tipos de familias, y algunos de sus progenitores e informantes clave como: maestros y directores de escuela, productores agrícolas, contratistas de mano de obra, dirigentes gremiales, agentes del servicio de salud y párrocos de iglesias de los barrios. La selección de los entrevistados fue desde el método no probabilístico “bola de nieve”. La codificación y análisis de datos se dio durante —y posteriormente a— cada trabajo de campo, utilizando una estrategia comparativa que apuntó a buscar la diferencia y diversidad entre los casos, a fin de transformarlas conceptualmente en campos de variabilidad que lleven progresivamente a la construcción de dimensiones de variación (Barth, 2000) de los casos y regiones, facilitando la descripción. Asimismo contemplé subsidiariamente material estadístico de fuentes primarias y secundarias, así como también visual (fotografías y audiovisuales extraídos en campo).

tres dimensiones analíticas que en la experiencia se superponen entre sí:

Maneras de ser: los *habitus* como sistemas de disposiciones prácticas para la acción.

Maneras de estar: la manera en que estamos-en-el-mundo experiencialmente, la cual es corporal, sensible y emotiva, y depende de determinaciones culturales, sociales e históricas.

Maneras de hacer: los estados internos de los sujetos actuantes, y su accionar, en el que se reapropian de las disposiciones. Lo que se hace con lo que uno es, tiene y puede (*cfr.* capítulo 2).

La fenomenología me permite articular estas tres dimensiones situando el comienzo existencial de la experiencia en el *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida en el que están arrojados los sujetos (Husserl, 2009 [1936]; Merleau Ponty, 1994 [1945]). Para el caso tarefero, en el presente capítulo considero al yerbal como ámbito finito de sentido, entendiéndolo como una de las entidades del mundo significativo definido por un tiempo y espacio y por ciertos modos de “la atención a la vida” —*attention á la vie*— (Schutz y Lukmann, 2003). Asimismo parto de la premisa filosófica de la instalación de los sujetos en el mundo, no como seres que “son ahí” —en sentido heideggeriano—, sino como seres que simplemente “están aquí” (Kusch, 2000), inmersos en el mundo en relación con los otros. El “estar no más” es el punto de partida de la existencia, es un estar reducido a un habitar “aquí” y “ahora” sin esencialismos (Kusch, 2000). Para el caso tarefero, este punto de partida permite comprender la instalación del sujeto en un mundo que tiene al movimiento como

característica principal: sus ocupaciones son transitorias e inestables, sus formas de organización familiar son dinámicas, sus flujos migratorios son inestables y erráticos.

En segundo lugar, describo a las maneras en que estamos en el mundo por lo que Cabrera llama “alquimias corporales”, es decir, las dimensiones de la experiencia sensible y corporal en el mundo. Siguiendo el paradigma del *embodiment* del antropólogo Thomas Csordas (1994) —que parte del principio metodológico del cuerpo como base existencial de la cultura— conjugó en ellas: a) la pre-objetividad de nuestra corporalidad (Merleau Ponty, 1994); b) el habitus como cuerpo socialmente situado (Bourdieu, 1988 y 2007; Martínez, 2007); y c) nuestra afectividad en el mundo (Leavitt, 1996; Rosaldo, 1984; Lyon y Barbaley, 1994). En este sentido, como mencioné en la introducción, en estudios anteriores me aboqué a comprender cómo se desarrollan procesos de objetivación de la experiencia (kinestésica, corporal, emocional y práctica) dentro de lo que localmente se entiende como “ser tarefero”.

En tercer lugar —y presentado teóricamente el análisis empírico que desarrollo a continuación—, analizo la cualidad procesual del ser-en-el-mundo (maneras de hacer): el “vivir siendo tarefero”. Esto significa que, así como estamos en el mundo desde una alquimia corporal, nuestro estar es de por sí inestable, siendo transformador desde los límites del habitus y la situación. Es así que me pregunto por el devenir de la experiencia tarefera. Para ello me interesa comprender cómo los sujetos adoptan ciertos estados de ánimo o disposiciones duraderas, tonalidades sensitivas, maneras de ocupar el mundo que el antropólogo Desjarlais (2011) denomina “sensibilidades somáticas”.⁹

9 Csordas (2011) tiene una conceptualización próxima a la de Desjarlais llamada “modos somáticos de atención”. Los mismos son modos culturalmente elaborados de prestar atención a —y con— el propio cuerpo en un entorno intersubjetivo.

Una sensibilidad constituye las bases sensoriales de la experiencia de una persona (donde la distinción entre cuerpo y mente no se aplica), y por lo tanto late a través de la sangre del cuerpo, de la yema de los dedos y de los sueños. [...] Una sensibilidad compromete una cualidad sentida, una disposición o un estado de ánimo general, que, en su mayor parte, permanece tácita dentro de la piel, los sueños y las acciones de una persona. [...] una sensibilidad, es más un sentido visceral de una manera de ser, una melodía susurrada persistente en la punta de los dedos y los gestos, que una expresión concreta de esa manera de ser. Una sensibilidad es, por lo tanto, más una experiencia visceral que una categoría intelectual, un sentido de la salud que una interpretación separada de una condición. (Desjarlais, 2011: 22-23)

La noción de *sensibilidad somática* engloba la multidimensionalidad de nuestra experiencia sensible en el mundo que se da desde una alquimia corporal que no llega a pre-objetivarse como una emocionalidad o práctica definida,¹⁰ por lo que se constituye como un “estado del ser”, una modalidad de compromiso de la persona con el mundo, una cualidad sentida, una disposición o un estado de ánimo general. En el caso ta-refero, la noción de *sensibilidades somáticas* me permite contemplar la conformación de un “estado sapucaí” desde el cual la experiencia del sujeto en el yerbal es placentera a la vez que sufriente. A través de ella analizo cómo los jóvenes se reapropian de sus alquimias corporales o trabajan sobre ellas (maneras de hacer) poniendo en práctica lo que Foucault (2011 [1984]) llama “prácticas de sí” o “tecnologías del yo” transformadoras de los modos de percepción, sensibilidades y estados del ser.

10 Para un abordaje de los modos de pre-objetivación de la experiencia *cf.* Roa (2015b).

Hallarse en el yerbal. Sensibilidades somáticas

Luz: ¡Hola Tuti! ¡Qué alegría verlo!

Tuti: Los estaba esperando, la Marie me dijo que habían venido al barrio, y la escuché por su risa, que estaba allá en lo de la Mirta. Vengan a tomar unos teres.

Luz: Ah, muchas gracias, ¿y cómo le está yendo?

Tuti: Espectacular.

(Notas de campo III. Montecarlo, abril de 2013)

Para un niño o joven de familia *tarefera* el yerbal es un ámbito finito de sentido por el que atraviesa su vida desde el “estar” en una época de *tarefa* con su familia; un “estar nomás en el yerbal”. El mismo es un ámbito de socialización primordial completamente opuesto a la rutina escolar, el barrio y la ciudad, siendo significado culturalmente como un “estar en un mundo sufriente”. Tal emoción es una metáfora corporizada (Low, 1994) que expresa corporal-emotivamente la experiencia de explotación en el yerbal y la paulatina fundición de las energías vitales (Roa, 2013a, 2013b, 2015a y 2015b). El frío de las madrugadas en el camión y las noches en los campamentos; el calor sofocante de las jornadas de sol a sol; “la mojadura” del cuerpo en contacto con la planta; las tormentas e inundaciones en el campamento; las situaciones de abuso laboral y robos al regresar al hogar; las enfermedades o accidentes recurrentes; los momentos de extrema necesidad económica en los que se pierde lo poco que se tiene; la carencia de abrigo, refugio, comida...

A pesar de ello, una de las primeras cosas que me sorprendieron cuando comencé a acompañar a las cuadrillas a los yerbales fue que el estar-en-el-yerbal era corporalmente extenuante, pero no triste. Existía un devenir de la experiencia que era llevadero y alegre “a pesar de”; un “estado del ser” teñido por una sensibilidad común que no se podía objetivar bajo los compartimentos de emociones específicas, una comodidad, una disposición sensible, un ánimo colectivo que se transmitía desde un entendimiento corporal para con los miembros de la cuadrilla. Es así que me pregunté: ¿cómo es posible vivir alegre en un mundo sufriente como el yerbal? Porque si hay algo característico de los *tareferos* es esa alegría con la que transcurren la vida “a pesar de tantas cosas”.

Propongo comprender cómo en el estar en el yerbal se promueve una apertura del ser mediante la cual la existencia se hace placentera, y se vivencia el estar “espectacular” que tan repetidas veces dicen los *tareferos* en un saludo. La misma es calificada localmente como un “hallarse en el yerbal”. Sentir que no llega a objetivarse como una emoción definida, el “hallarse en el yerbal” es un estado corporal difícil de traducir en palabras que condensa una pluralidad de sensaciones viscerales agrupadas en una sensibilidad somática. A continuación describo el “hallarse en el yerbal” como el sentido visceral, la tonalidad sensitiva del estar en el yerbal. Me pregunto cómo esta sensibilidad transforma la subjetividad *tarefera* práctica, corporal y emocionalmente.

Cosecha e interzafra

Para comprender el “hallarse en el yerbal”, primeramente es menester dar cuenta de a qué se refiere un *tarefero* con “hallarse en el mundo”. La categoría “hallarse” es muy común en la región del litoral argentino así como también en

Paraguay. Uno puede hallarse en un lugar, una relación, una situación, etcétera. Para el caso *tarefero* su uso marca una diferencia en las experiencias de los sujetos durante la zafra y la interzafra. Para los *tareferos* la vida cambia abruptamente de la interzafra a la cosecha, dándose un salto o profundo cambio en los estilos de vivencias que se corresponden con significaciones antitéticas de la experiencia. En las semanas previas a la zafra, las casas de los contratistas y capataces empiezan a ser frecuentadas por *tareferos*, y en las calles de los barrios periféricos se oyen comentarios sobre quién paga más o menos, o qué yerbales va a conseguir cada contratista.

Una vez iniciada la cosecha, los barrios periurbanos despiertan con el traqueteo de los camiones que recogen a los cosecheros y alguna improvisada fogata para esperar al camión con el cuerpo caliente. Por la avenida principal de las ciudades, las estaciones de servicio y las rutas provinciales pasan los camiones desde las cinco de la mañana. Y durante el día los barrios parecen quedar vacíos. Algunas familias se ausentan porque se fueron a cosechar por quince días quedándose en precarios campamentos a los bordes de los yerbales, mientras que quedan en su mayoría mujeres, jóvenes y niños. Al atardecer, con el humear de las cocinas a leña, regresan los camiones al barrio con los *tareferos* raídos de la jornada de sol a sol. Los fines de semana la ciudad despierta, es el momento de las compras, el partido de fútbol, el vino con coca-cola en la esquina del barrio. Hay alegría, hay trabajo, hay *tarefa*. Y así, de la inactividad del desempleo y la intermitencia de las changas ocasionales durante la interzafra, de la calma de los tererés en el corredor de la casa y el bullicio y correteos de los más pequeños de la familia siempre numerosa, de la preocupación por dónde conseguir el dinero para comer mañana; se pasa a la actividad desenfadada de la cosecha, los viajes de yerbal en yerbal,

los amaneceres y atardeceres en un monte infinito, el ansia porque haya buen tiempo y siga el trabajo.

Luz: ¿Y cómo se siente cuando uno termina? Bah... no sé. Las semanas que como que uno dejó de ir a la cosecha y esas cosas [...]

Silvia: [...] Claro por ahí ya uno busca, como que parece que queda en silencio el barrio. Por ahí muchos van semanal, van al monte... Ya cambia todo, ya queda más silencio [justo mientras dice esto se escucha una triste música de violín desde la radio del interior de su casa] [...]. No sé, ¿cómo te puedo explicar? Queda a veces apagado, parece que no hay más nadie. No sé por qué: si es porque no hay trabajo, porque no hay tanta plata como cuando hay cosecha, que hay más movimiento. Por lo menos el fin de semana vos ves que hay más movimiento y cuando no hay cosecha...

L: Sí, los chicos se juntan...

S: Sí... Están por ahí, escuchan música. Cuando no hay cosecha es distinto. Es como que quedamos en silencio. Vos te vas a la Cooperativa [proveeduría cercana al barrio de viviendas de Cuatro Bocas perteneciente a la Cooperativa Agrícola Mixta de Montecarlo] y por lo menos te chocás con alguien. Te encontrás con alguna persona. Y cuando no hay cosecha no ves a nadie parece ¿viste? Como si fuera que están... están tristes todos. Silencio. Bajoneados.

L: ¿Por eso dicen eso que cuando termina la cosecha parece que es una tristeza?

S: Sí... Y cuando empieza ya parece que vuelve la alegría, ya ves temprano el ruido, te levantas, escuchás el ruido del camión. No sé por qué. Si es una costumbre o...

(Entrevista a Silvia, barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, julio de 2013)

Como muestra el relato de Silvia, la cosecha e interzafra son significadas desde pares categóricos antagónicos como alegría/tristeza, comodidad/incomodidad, no pensar/pensar, ruido/silencio, tranquilidad/quebranto,¹¹ prosperidad/miseria, armonía/peleas, etcétera. Desde un punto de vista económico, para una población subocupada como la *ta-refera*, el momento de cosecha claramente es el de mayor prosperidad, ya que es cuando tienen un trabajo estable durante la mayor parte del año. Asimismo, la interzafra está marcada por un tiempo libre de frustración y desdicha, el quebranto del hambre, la pérdida de la dignidad de un trabajador sin trabajo, la vergüenza de la pobreza, el silencio...

Cristóbal: En un momento me enfermé de tristeza. Fui a ver a un compañero guapo como yo cuando no había cosecha. Ahí lo encontré, comiendo reviro¹² con naranja. ¡Sin aceite! (sus ojos se llenaron de lágrimas y un nudo en la garganta que me dejó sin palabras). Ahí me enfermé cuando ví a un trabajador comiendo reviro con naranja. Me agarró ataque cardíaco, así de los nervios. Fui al CEMIC y quedé duro. Y ahí me dieron

11 *Quebranta*: emoción vinculada con una extrema angustia, dolor y desesperación.

12 *Reviro*: plato de origen guaraní que se prepara en el nordeste argentino, Paraguay y sur de Brasil. Consiste en un engrudo hecho con harina de maíz o trigo y aceite. Los *tareferos* lo llevan de *matu-la* ("vianda" en guaraní) al yerbal junto con carne frita, ya que es una comida que colma el apetito lo suficiente como para tolerar el día entero con una sola comida.

una pastilla y me mejoré en unos días. No fui más a lo de mi compañero. Después empecé a buscar comida y esas cosas para dar.

(Notas de campo I, Montecarlo, mayo de 2012)

¿Cómo comprender esta alegría durante la cosecha, si el yerbal se vive como un mundo sufriente? En primer lugar, desde un punto de vista existencial, esta alegría, bullicio e intensa actividad que caracteriza el “hallarse” en la cosecha, da cuenta del vivir siendo *tarefero* durante un momento en el año en el que se ocupa un lugar respetado en el mundo desde el “ser trabajador”. En este sentido, los *tareferos* —ocupación sumamente discriminada en Misiones (*cf.* Roa, 2015a y 2015b)— se esfuerzan por disociarse de la figura del desocupado, estableciendo microjerarquías en las que se diferencian de “los vagos y mandras” no trabajadores. Tal oposición está presente en comentarios, chistes y rumores, dignificando el “trabajo sufrido” en la cosecha.

En segundo lugar, el “hallarse” repercute al interior de la esfera familiar, porque durante la cosecha el *tarefero* es el mayor proveedor económico del hogar —ya sea hombre o mujer— y por ende asume mayor poder de decisión en las disputas entre los géneros y generaciones. Así, las peleas y separaciones de las parejas —y consecuentes dinámicas familiares (*cf.* Roa, 2012)— se corresponden con los momentos de desocupación de la interzafra, cuando muchos hombres no encuentran su lugar en el mundo, abandonando en repetidas ocasiones a las mujeres, quienes quedan a cargo de los hijos en las épocas de mayores dificultades económicas.

Pulga: [...] Cuando hay cosecha la gente se halla. Por ahí nosotros que somos tareferos, porque ahí pasamos bien. Porque ahí tenemos nuestro salario —ahora

por lo menos— y tenés para cobrar. Porque termina la tarefa y vos no tenés nada. Vienen los problemas: te cortan el agua, por ahí no tenés para comer, no tenés para mandar a los chicos a la escuela. Y ahí se arma el problema. Entonces ahí llega la desesperación y vos querés que empiece de nuevo la cosecha.

Luz: ¿Cómo es eso de desesperarse?

P: Y, estás afligido porque si vos no tenés algo para poner en la comida, en la casa, si no tenés nada para los chicos, lloran porque no tienen zapatos para la escuela y ¿de dónde sacar? Y entonces empieza el problema familiar también.

L: Uno se pelea así...

P: Claro. Y porque los chicos la apuran a la mamá: “mamá yo quiero comer” o “mamá yo quiero un zapato para la escuela, no tengo zapatos”. Y la mamá que le ataca, le ataca al papá, el papá se va a buscar trabajo, no hay y viene y no hay, y “vos te vas a buscar”, y no hay. Y estamos en la misma. Y termina la tarefa y termina todo el grupo. Los tareferos somos muchos. Entonces por ahí alguno larga antes para enganchar un trabajo [...]. Por ahí muchas familias a veces se separan [...] y se separan por los problemas que hay, porque hay pelea [...]. Por eso muchas familias están separadas ahora [...] con cuatro, cinco chicos y no tenés que mantener [...]. Entonces ahí viene el problema. Porque si hay uno no hay problema porque se van a la casa de la mamá que por ahí están bien, o del otro hermano que está bien y pasás. Pero con cinco hijos

no te vas a ir a la casa de tu pariente que está más o menos en la misma situación. [...]

(Entrevista a Pulga, barrio San Lorenzo, Montecarlo, agosto de 2011)

Así, el “hallarse *tarefero*” se vincula a un *habitus* de clase y valoración de la dignidad del sufrimiento en el yerbal. El mismo da cuenta del “estar inmerso en el mundo” del que nos habla Kusch, un estar en donde la existencia cobra sentido. Esto sucede porque el *tarefero* “se halla en el yerbal” mucho más que en el hogar, o en otra changa ya sea urbana o rural. Es momento de especificar qué entendiendo por “hallarse en el yerbal”.

Una disposición corporal

En principio puedo interpretar el “hallarse en el yerbal” como una disposición corporal inherente a un *habitus tarefero*, disposición que es producto de una exposición a un mundo en el que se está comprendido. Este sistema de disposiciones durables que es el *habitus* funciona como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que para el caso de los *tareferos*, como su vida está organizada en torno a la cosecha e interzafra, se renueva temporada tras temporada por un proceso de habituación corporal.

Patricia: Cuando te hallás en el yerbal si te quedás en tu casa estando feo, o si un día no vas con la cuadrilla te sentís mal. Es como algo del cuerpo, como que sentís que no sabés qué hacer en ese momento. Es una sensación. En la cosecha te hallás en el yerbal.

(Charla informal con Patricia, Notas de campo III, barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, julio de 2013)

Durante la cosecha el sujeto despliega una disposición a ir al yerbal reiteradamente y a una concentración en la kinestesia *tarefera* que se corresponde con la estrategia del trabajador a extraer la mayor cantidad cosechada —la cual no es producto de una verdadera intención estratégica ya que es intrínseca a la disciplina del trabajo a destajo—, y que se vivencia como un “no pensar” en otra cosa que no sea la *tarifa*. Muñeco —capatáz de una de las cuadrillas a las que acompañé en 2013— me dijo una mañana: “Hallarse en el yerbal es no quererse ir. Uno se levanta y quiere ir al yerbal, y cuando no va al yerbal extraña” (Notas de campo III, Montecarlo, julio de 2013). El “querer volver al yerbal” es justamente la disposición dada por la corporización del conocimiento práctico *tarefero* y la constitución de una corporalidad inmersa en el yerbal. En este sentido, en cada temporada se despiertan estas disposiciones que permanecen dormidas durante la interzafra, reactivando la memoria corporal y endureciendo el cuerpo para habituarse nuevamente a la *tarifa*. Por ello, durante las primeras semanas, la cantidad cosechada es menor, ya que el cuerpo aún está perezoso, lento, torpe y dolorido por los primeros días de actividad. Asimismo, a medida que el sujeto se adiestra en la práctica, tarda cada vez menos en entrenarse durante cada temporada.

Alejandro: Y si empezás recién dura mucho [lo que tarda en acostumbrarse el cuerpo a la *tarifa*]. [...]

Luz: ¿Qué? ¿Las primeras semanas cuesta? ¿Por qué?

Mamá de Alejandro: Y porque no está práctico.

A: Y porque cuesta. Tu cuerpo no está acostumbrado a eso. [...]

L: ¿No sos tan rápido?

A: No sos tan rápido. En el corte, la quebranza.

MA: Para atar mismo...

A: Para atar. [...]

MA: Una semana

A: Una semana

MA: es lo que te hace doler todito

L: Esa primer semana te duele el cuerpo.

Ma: ¡Hu! Las manos...

Sonia: Te agarra callos

A: Las manos...

S: Eso por ahí yo tengo este callo (nos muestra su mano) del primer día que tarefeé.

MA: Parece que te garrotea todo, te duele todo el cuerpo, la cabeza... no, no te... te da sueño, si vos te vas a acostar no querés dormir, si vos te levantás te vas a bañar.

S: No tenés lado.

MA: No tenés lado. Una semana, dos...

L: Como que no sabés cómo...

MA: Exactamente. No tenés, no tenés lugar. Te hace doler todo el cuerpo. [...]

L: ¿Y después uno se acostumbra?

Ma: Después te acostumbrás. Después como que no querés dejar más.

(Entrevista con Alejandro de 19 años, su mamá y Sonia; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo de 2012)

Estos principios generadores y organizadores de la práctica permanecen en el cuerpo a lo largo de la vida. Por ello muchos *tareferos* jóvenes y adultos vuelven a *tarefeare* tras haber migrado a Buenos Aires u otras ciudades en búsqueda de trabajo. Porque es en la cosecha, en el yerbal, en la kinesiología *tarefera*, en el estar-con-la-cuadrilla cuando el sujeto se “halla” en el mundo.¹³ Un mundo que lo comprende de manera dóxica, ya que allí está “a sus anchas”, utilizando un capital corporal poco valorado en otro tipo de trabajos o ámbitos finitos de sentido, ya que con el proceso de urbanización las ocupaciones contra-estacionales en el agro cada vez son más escasas, mientras que las changas urbanas requieren de otro tipo de habilidades y ya no existen tareas contra-estacionales en el propio predio.¹⁴ En este sentido,

13 Esta preferencia y gusto por la *tarefa* se corresponde con la posibilidad de ganar un mayor jornal en la cosecha en comparación con otras ocupaciones. En este sentido, para el trabajador que llega a ser *tarefero* el gusto por el trabajo equivale fundamentalmente a la conveniencia económica.

14 Dado que la cosecha de yerba mate se extiende durante seis meses al año, y la disminución de tareas contra-estacionales agrarias vinculadas al impacto de la “crisis agraria” de los años noventa; en la actualidad las familias que trabajan en la yerba mate alternan periodos de ocupación y sub o desocupación. Asimismo, durante los últimos diez años la implementación de políticas sociales en

puedo sostener que la urbanización de los *tareferos* y su creciente multi-subocupación urbano-rural durante la interzafra conllevó una apertura del ser del mundo marcada por una existencia escindida en la que se alternan momentos en que el sujeto se “halla” y no se “halla” en el mundo.

Por otro lado, el *habitus tarefero* permite explicar por qué continúan yendo al yerbal muchos *tareferos* luego de haberse jubilado, más allá de tener o no la necesidad económica. Es que es en el yerbal, con la compañía de la cuadrilla cuando se “hallan en el mundo”. En el yerbal está la alegría de la cuadrilla, mientras que en el hogar “pareciera que uno se enferma de tristeza”. El caso de la mamá de Alejandro (una mujer *tarefera* jefa de hogar monoparental) resulta ejemplificador al respecto: luego de haber quedado traumatizada por un accidente automovilístico que tuvo junto con su hijo al volver de un yerbal, no puede dejar de ir a *tarefear* por más que no lo necesite¹⁵ económicamente porque se “halla en el yerbal”:

Mamá de Alejandro: [...] Yo por lo menos... mi hija me dice, la otra, “mami ¿para qué vos te vas a tarefear?”. Pero yo estando acá en casa parece que yo me enfermo... no... no estoy tranquila si no estoy trabajando, porque estoy acostumbrada a eso.

Luz: A estar ahí en movimiento.

estos segmentos—fundamentalmente a través de planes sociales y la Asignación Universal por Hijo (AUH)—transformaron rápidamente las estrategias de subsistencia de las familias *tareferas*, las cuales combinan la administración de los planes y asignaciones durante el ciclo anual, con una multiocupación urbano-rural durante la interzafra. Estos cambios generaron por un lado una localización e hibridación de mercados de trabajo rurales-urbanos; y por otro lado, una masculinización de la *tarefa* y disminución del trabajo infantil (cfr. Roa, 2015b).

15 Posteriormente me detendré otra vez en este caso para comprender el mecanismo de clausura.

MA: Y en la casa ya no porque en la casa vos hacés otro trabajo: hay que lavar platos, hay que lavar ropa, hay que hacer esto y lo otro...

L: Los chicos.

MA: Sí, todo el día tenés que estar. Y en el trabajo vos... en el yerbal vos te vas y tu mente está sólo en tu trabajo.

L: Sólo en eso. Como que estás concentrada.

MA: Claro, concentrada en ese trabajo. Y vos estando en tu casa ya no, tenés que concentrarte en todo. En los chicos que van a la escuela, que hay que ponerle la comida en hora, que hay que lavarle la ropa, limpiar la casa... Todo... En la casa ya es distinto vos te vas a trabajar. Cambia. Yo por lo menos no me hallo. Y siempre viene mi hija y me dice: “por qué mami vos te vas a trabajar más en el yerbal”, “porque yo...”. Ellos se quebrantan por mí por el tema del viaje [...]. Y a ellos no les gusta. Y anteayer vino y me retó: “te fuiste otra vez mami en el yerbal, no vayas más a trabajar. ¿Para qué vos te vas?”.

L: ¿Y a vos te pasa así también? ¿Vos preferís estar más en el trabajo que en tu casa?

Alejandro: Sí. Yo prefiero más ir al trabajo [...]. Sí, yo me hallo en el trabajo.

MA: Porque uno... otro quiere... Yo por lo menos estoy acostumbrada en el yerbal, porque si voy a ir a carpir... Otra que no me gusta es trabajar de empleada. [...] No,

ese no quiero hacer. Porque yo no quiero lavar ropa ajena. Ni mi ropa mismo quiero lavar, que vayan a lavar [...]. Entonces yo prefiero trabajar en la chacra. [...]

L: ¿Cómo se... cómo cambia cuando uno deja —porque está la época de cosecha— cuando termina la cosecha? ¿Có... cómo te sentís? Porque de repente es otra cosa. [...]

MA: Extrañás a las personas.

Sonia: Sí, extrañás mucho.

L: ¿Extrañás?

MA: Sí, porque uno extraña.

S: Cuando para la cosecha uno queda triste. Uno queda triste por el trabajo mismo y aparte por los compañeros.

A: Por la diversión que hay.

MA: Porque para nosotros parece una diversión el yerbal.

L: Porque después estar todo el día en la casa debe ser...

A: Sí... Aburrido estamos.

S: Y pensando, a dónde uno encuentra una changuita, a dónde uno puede conseguir.

L: ¿Ahí uno empieza a pensar?

S: Ahí es peor. Ahí uno empieza a buscar trabajo. Una carpidita, macheteada... todo así. (Pausa).

MA: Y para la cosecha y terminan las clases también. Están tus hijos todos juntos vos tenés que... Ya estando todos juntos ya cambia. Tenés que vos ponerte para ellos. Porque ellos estando en la casa comen más. Tenés que estar todo el día con ellos. Y tenés que pensar de dónde sacar...

L: Y para el hombre, la mujer empezará a pedirle cosas también me imagino. (Alejandro asiente riendo).

MA: Y sí...

S: Y ahí empiezan los problemas de pareja también para los trabajadores. Porque el obrero no consigue... hay muchas mujeres que también no son pacientes de esperar que el marido consiga trabajo. [...]

(Entrevista con Alejandro de 19 años, su mamá y Sonia; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo de 2012)

Aquí observo cómo a través del habitus “el tiempo se vuelve elemento constitutivo del análisis del presente, y se introduce en las prácticas, volviéndose principio inseparablemente histórico y estructural” (Martínez, 2007: 227): ella no puede dejar de ir al yerbal a pesar del trauma vivenciado y a pesar de no necesitarlo económicamente, porque es en el yerbal donde “se halla”. También noto cómo la inmersión al mundo de la *tarefa* no sólo abarca un capital corporal que encuentra pocos equivalentes en otras ocupaciones —como en el ámbito doméstico, en una clara dicotomía público/privado; o en este caso otras changas femeninas como lavar

ropa para terceros—,¹⁶ sino que hay una sensibilidad, una manera de sentir en el yerbal que hace la vida llevadera y que evita que uno se enferme de tristeza, el “no pensar”.

“Mejor no pensar”: amordazar el sufrimiento

Como vengo sosteniendo, “hallarse en el yerbal” es este querer volver a la *tarifa* que da la disposición a la práctica; es un cuerpo inmerso que se encuentra a sus anchas en el monte; es sentirse alegre, contento en interacción con la cuadrilla; es el hacer constante de la kinestesia *tarifera* “sin pensar” en el resto de las preocupaciones cotidianas. ¿Qué es este “no pensar” al que tanto hacen referencia los *tariferos*? ¿No pensar en qué?

Mi interpretación del “no pensar” se fue desarrollando a lo largo de la investigación. En un primer momento creía que el mismo reflejaba el funcionamiento sin intencionalidad del *habitus* de clase *tarifero* en el que el sujeto piensa y se piensa desde los ojos de quien detenta el poder simbólico a través del sutil mecanismo de violencia simbólica. Así, interpretaba este “pensar únicamente en cuántos raídos¹⁷ se coseche” como la lógica práctica en la cual el agente se ahorra la operación entre las condiciones sociales en las que se engendra el *habitus* y las condiciones sociales en que se manifiestan, fabricando coherencia y necesidad desde una posición históricamente subordinada dentro del mercado laboral *tarifero* (hacer con sentido y sentido). Considerando estas relaciones de poder, podía explicarme el por qué “los

16 Las mujeres que llegan a ser *tariferas* son consideradas y se consideran a sí mismas “hombres sociales”, ya que al realizar una ocupación calificada masculina —en un mercado de trabajo crecientemente masculinizado durante los últimos seis años—, adquieren un *habitus* masculinizado, por lo que sus gustos y preferencias en lo referente a otras ocupaciones se orientan hacia el “rol masculino”.

17 *Raído*: bolsón de yerba mate de 100 a 120 kg.

tareferos no piensan”, como sostiene desde una mirada crítica Cristóbal Maidana, Secretario General del Sindicato de Tareferos:

Los tareferos no piensan, en lo único que piensan es en la línea que van a hacer mañana. Y es que mejor no pensar, sino te querés morir. En el yerbal hacés bromas, y en el fin de semana te empedás para no pensar. Yo cuando era joven el fin de semana hacía box, pero cuando me cayó el raído en el accidente tuve que dejar.

(Notas de campo III, julio de 2013)

Pero en una charla que tuvimos con Diego —documentalista audiovisual con el que hice los trabajos de campo de 2012 y 2013—, Alejandro, su mamá y Sonia una lluviosa tarde de mayo, tuve una comprensión que me permitió complejizar tal interpretación. Entonces entendí que existe un halo de intencionalidad socialmente construida en este “no pensar” que excede la violencia simbólica de la que nos habla Bourdieu; y desde el cual la experiencia en el yerbal puede llegar a ser llevadera al punto tal de dotar de sentido la existencia en el yerbal, generando una sensibilidad “alegre” dentro de un mundo sufriente. Vuelvo al caso de la mamá de Alejandro que mencioné anteriormente. Ella y su hijo tuvieron un accidente que les dejó importantes secuelas que marcarían el resto de su vida:

Alejandro: Una vuelta tumbamos arriba de la carga [...]

Luz: ¿Qué? ¿Cayó el camión con la yerba así?

A: Sí, con la yerba arriba. [...] y así tumbamos... [...]

L: ¿Así se cayeron ustedes?

A: Sí.

L: ¿Y te golpeaste así?

A: No, yo no. Yo me escondí abajo de unos cuantos raídos.

MA: Él cayó abajo... un muchacho cayó abajo y él cayó entre las piernas del muchacho. Y el raído cayó arriba de él. Yo fui que quedé media... rayada, porque cuando cayó el raído sobre él, de tanta herramienta que había arriba se clavó un machete encima del raído. Y en eso el capataz ese empezó a buscar a la gurizada [niños], gente que había entre los raídos, levanta el raído, y estaba el machete clavado. Yo pensé que el machete estaba clavado por él. Y ahí fue que yo me desmayé y que yo fui a parar hasta el hospital. Yo pensé que el machete se... [...] le atravesó a él también [...]. [Alejandro] tenía 14 años en esa época. Ahí fue que estaba tu papá también todavía en esos tiempos. Y de ahí que yo quedé media... Yo no puedo... ahora con el tiempo feo por lo menos yo no puedo ir al yerbal.

L: Ah, ¿por qué? Le da...

MA: Sí eh... me deja media rayada. Sale de sí mismo parece que me sale eso.

L: ¿Por qué? ¿Cómo se siente usted?

MA: Y, me siento mal cuando vengo en el camión.

Sonia: Se desmaya. [...]

MA: Yo de acá voy caminando al pueblo. Cuando hay tiempo feo así, o hay mucha gente ya no puedo viajar.

L: No le gusta subir al colectivo.

MA: No, no, ni en camión. Yo voy y vengo caminando. Eso para mí es cerquita. Yo tengo demasiado miedo. Igual, ni al Eldorado puedo viajar. [...] Porque yo parece que en mi mente sólo van los ruidos del... del colectivo, la maniobra que hace... Si ya va medio de costado parece que para mí va a tumbar. Y más si voy solita. No puedo viajar sola [...]. El doctor me dijo mismo que yo tenía que seguir tratamiento un año [...]. De mi cabeza, del psicólogo. ¿Pero dónde un pobre? Más que soy, era en esos tiempos éstos eran todos chiquitos, escalerita que yo tenía [...] ¿Y dónde un pobre va ir a hacer tratamiento psicológico? Eso hay que pagar. [...]

(Entrevista con Alejandro de 19 años, su mamá y Sonia; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo de 2012)

Aquella tarde, al escuchar esta historia —semejante a la de tantos *tareferos*— recordé las palabras de una psicopedagoga que un año antes me había dicho en Oberá:

... pero como que ni siquiera un tiempo de procesar se dan. Se me cae un pedazo y sigo caminando, tipo robocop ¿viste? No se dan ese tiempo, no media la abstracción, pero por la mismas dificultades nutricionales calculo yo porque no es de malos.

(Entrevista con Karina, directora y psicopedagoga de la Escuela Primaria del barrio 100 Hectáreas, Oberá, noviembre de 2011)

Robocop. Seguir andando con lo que se tiene. No parar. Había algo en este “no pensar” que lo expresaba. El drama de la mamá de Alejandro continuó. Tras dicho accidente la abandonó su marido, quedando a cargo de sus diez hijos y estando embarazada. Entonces, ella no tenía ni el tiempo ni recursos para procesar este trauma. Y siguió yendo al yerbal, ya que no sólo era el trabajo más duradero que podía conseguir y al cual podía contar con la ayuda de sus hijos mayores, sino también era el que podía hacer por la práctica que tenía, ya que siempre fue *tarefera*.

MA: Y uno se pone mal porque tenés que pensar en tu trabajo, tenés que pensar en tu familia que está en tu casa. Hay muchos peligros: la ruta, el cuchillo, el fuego, la electricidad. Y a mí por lo menos eso es lo que me dejó media rayada, porque yo pensaba mucho.

L: Usted estaba como muy preocupada.

Ma: Claro, porque tenés que pensar. Tenés que tener tu mente en todo. Y otro: si es lejos para ir al yerbal, vos tenés que estar aquebrantada por la ruta, cuidar el camino, que se cuide... pensás, pensás en todo [...]. No es fácil. Muchos me dicen que yo, bueno, gracias a Dios fui fuerte para criarles a todos ellos que no... no fui cruel que darle, abandonarle a todos [...]. Gracias a Dios todos están los diez alrededor mío.

(Entrevista con Alejandro, su mamá y Sonia; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo de 2012)

¿Cómo hizo la mamá de Alejandro para seguir *tarefeando* y poder “hallarse en el yerbal” a pesar de su trauma, de este mar de pensamientos y quebrantos que la acechaban?

¿Cómo pudo llegar a no querer dejar de ir al yerbal? Como tantos *tareferos*, pudo hacerlo desde la capacidad de integrarse a un “no pensar” colectivo de la cuadrilla, el cual está consciente y creativamente elaborado por un sujeto inmerso en el monte a la manera de una clausura que establece una *epojé* (paréntesis existencial) respecto del resto de ámbitos por los que transita su experiencia. La misma es un paréntesis cognitivo-emocional no sólo respecto del quebranto de su historia personal —zanjada por un sentido trágico de la vida—, sino también a las estigmatizaciones de las que son víctimas los *tareferos* (*cfr.* Roa, 2015a y 2015b), el sufrimiento en el yerbal, las inequidades cotidianas de un mercado de trabajo precario, etcétera. Gracias a esta clausura cognitiva, que se da desde la interioridad de la carne y colectivamente a la vez, se modelan las bases sensoriales de la experiencia en el yerbal, amordazando algunos sentimientos (como la ira, el nerviosismo, quebranto, frustración y sufrimiento propios del estar-en-un-aquí-sufriente), y estableciendo una suerte de vigilancia interior frente a las preocupaciones del hogar, la familia, el trabajo. De esta manera el sujeto asume un dominio sobre el sí mismo que le permite concentrarse en la kinestesia *tarefera* al calor de humoradas y gritos *sapucais* y vivir en el presente de la cuadrilla. Por ello el *tarefero* siente “alegría” con los compañeros de la cuadrilla durante la zafra, tiene una sonrisa franca y una risa abierta, ruidosa, desenfadada; por ello el sujeto puede establecer estrategias de distinción y resignificación de la práctica *tarefera* al interior de la cuadrilla. Asimismo existe una conveniencia económico-existencial en esta alegría con los compañeros de cuadrilla: dicha emoción activa la disposición a la práctica *tarefera*, haciendo que rinda el día, y por ende se extraiga suficiente cantidad cosechada. Es que como me dijo la mamá de Ale en esa ocasión: “mejor no pensar, no conviene estar tristongo”.

S: Es una forma también de pasar el rato, porque si vos vas a estar todo el tiempo pensando... [...]

MA: [...] Y si te vas al yerbal vos estás con todos tus amigos, y vos ya te sentís más alegre, más contenta, te distraés [...]. Porque si te vas a... porque si vos no vas a estar alegre, vas a andar medio tristonga yo creo que no te conviene.

L: ¿No?

Ma: Y no... te va a perjudicar. Muchísimo te va a perjudicar.

L: ¿Y en qué perjudica por ejemplo?

Ma: Y sí porque yo digo en la mente mismo. Porque si vas a ponerte a pensar todas las cosas que pasan en tu familia, qué te falta, la necesidad de los chicos, en la escuela... Eso yo creo que...

L: Mejor no pensarlo.

MA: Mejor

MA y S: No pensar.

MA: Entonces te distraés con los compañeros de trabajo.

S: Estás hablando pavadas, te cargás uno al otro y se pasa el rato. Entonces vos estás trabajando y te pasa la hora...

L: Sino el día es largo.

MA y S: ¡Sí!

S: Y cuando a veces están todos callados que están todos en silencio, porque a veces pasa que están todos en silencio: no hay gritos, están todos calladitos. Parece que nunca... ya querés venir a tu casa, querés venir a descansar, parece que ya no querés estar más en el trabajo.

(Entrevista con Alejandro, su mamá y Sonia; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo de 2012)

Resumiendo lo hasta aquí planteado, cuando una está en el yerbal, la cuadrilla se percibe por el oír del serruchar y quebrar de las plantas, los cánticos, gritos y *sapucais* de los *tareferos*, en una embriaguez sensorial dada por la constante kinestesia de la práctica *tarefera*. Para poder asumir tal embriaguez sensorial es preciso que el sujeto desarrolle una clausura cognitiva-emocional, es decir, una *epojé* desde la cual se pone entre paréntesis —“no se piensa”— “la atención a la vida” del resto de ámbitos finitos de sentido por los que transcurren sus vivencias dolientes y el sufrimiento propio de estar-en-el-yerbal; permitiendo que el sujeto experimente un presente definido por el espacio-tiempo de la cuadrilla y un estado anímico alegre. Entonces, así como el yerbal se constituye intersubjetivamente como un “mundo sufriente”, los sujetos desarrollan una *epojé* que les permite hallarse alegremente. Se explica entonces la paradoja de “vivir alegre en un mundo sufriente”, y se comprende por qué durante la interzafra el *tarefero* “se enferma de tristeza”, como dijo Cristóbal en aquella oportunidad. Esto sucede porque en la interzafra se quiebra la *epojé* que se da en la cuadrilla, por lo que lo vuelven a acechar las preocupaciones y quebrantos de una vida de pobreza.

¡Alegría! Estado *sapucaí* como arte de la existencia

Es momento de ahondar en la alegría que sienten los *tareferos* en el yerbal. ¿Cómo se construye y se incorpora esta disposición anímica? ¿Qué vínculo tiene con la kinestesia *tarefera*? Como dice la mamá de Alejandro, en el yerbal “si vos no vas a estar alegre, vas a andar medio tristonga yo creo que no te conviene”, porque “sin alegría no se puede cosechar”. En este sentido, durante las interacciones en la cuadrilla los sujetos incorporan una disposición anímica alegre que repercute directamente en la disposición a la práctica *tarefera* y por ende en la cantidad cosechada. Es importante resaltar que, dado el *habitus tarefero*, el razonamiento económico propio del trabajo a destajo —su cobro es por cantidad cosechada— atraviesa por completo la razón práctica cotidiana. En ella, los sujetos constantemente calculan cuántos raídos sacaron y sacarán durante la jornada, los cuales a su vez equivalen a kilos de harina, carne u otros tipos de bienes de consumo básicos —para los jóvenes el cálculo de la cantidad cosechada en una temporada equivale a la compra de otros artículos de consumo como celulares, motos, etcétera—. Así, existe una correspondencia entre el estado anímico, la disposición a la práctica, la cantidad cosechada y la conveniencia económica.

En este sentido, el autocontrol y encorsetamiento emocional y corporal del *tarefero* en el yerbal se corresponden con la creación colectiva de una disposición anímica, interpretada por los sujetos como una “alegría” difícil de transmitir en palabras que incentiva reflejamente la disposición a la práctica *tarefera*. La misma podría describirse como un estado del ser liviano, de humorada y picardía, dentro del cual se pueden transitar diferentes vivencias que se pre-objetivan como emociones específicas por el sujeto. Este mosaico anímico se contrapone al estado *caigüe* (desganado,

triste, apagado) que en ciertas ocasiones se comparte en la cuadrilla, y desde el cual el tiempo subjetivo se diferencia del tiempo colectivo de la organización del trabajo, el cuerpo se ablanda y la concentración kinestésica en la práctica *tarefera* se anula, evadiéndose el sujeto de la disciplina laboral.

Patricia: [...] Y siempre, siempre, siempre hay alguno que es de hablar y de hacer chistes. Y si no se pone muy aburrido, se ponen caigüe ¿viste?

Luz: ¿Caigüe?

P: Caigüe es una palabra que se usa mucho. Como que se ponen caigüe y bah... todos paran todos paran la cosecha, y como que no le conviene al patrón ni al camionero.

L: ¿Ah, caigüe qué sería? ¿Qué significa? ¿Es en guaraní?

P: Es en guaraní. Como que se ponen aburridos y no va.

L: Y ahí ya no rinde tanto.

P: No, ahí ya no rinde nada. Como que todos se ponen a tomar tereré y se ponen a hablar pabadece así.

L: En cambio ¿qué? Como que si estás así más...

P: Como que el otro te está cargando. Todo depende del compañero de línea. Depende del...

L: Del que tenés al lado.

P: Sí, del que tenés al lado. Bueno, yo esta semana trabajé al lado de un chico que es muy caigüé porque es... es soltero y como que dicen que los solteros no... y es cierto, si hacen un raído, un raído y nada más. Si quiere hacer un raído, hace sólo uno. En cambio la obligación de los casados sí o sí tienen que hacer. Los que tienen familia... En cambio el soltero no, porque hace uno, uno para uno y nada más. Es para él.

L: Ah no es tanta responsabilidad.

P: Y es sólo para él. Me costó mucho trabajar con ese chico porque eh agarrábamos línea y teníamos que sacar éviste? Y él hacía un raído y se sentaba, ya me llamaba para tomar el tere, para hablar y toda esa honda. Como el tipo no tiene celular me pedía prestado para enviar mensaje.

L: Y eso te distrae todo el tiempo.

P: Mucha distracción. Y por ahí nos poníamos a hablar pabadece y ah ya se te perdía el día. [...] Ayer por ejemplo ya eran las dos, las tres, iba a pesar y ahí nos pusimos a hacer un raído (hace un gesto de chasquido con los dedos como sinónimo de apurarse). Después de las doce nos sentamos a almorzar y de ahí seguíamos.

(Entrevista a Patricia, 22 años, y su hermana Fabiana, 17 años; barrio Cuatro Bocas, Montecarlo, mayo del 2012)

Postulo como hipótesis que este estado anímico es un arte de la existencia¹⁸ desde el cual la experiencia en un

18 Asimismo, encuentro una interesante similitud entre esta creatividad anímica-corporal *tareferay*

mundo sufriente se transforma en placentera, al punto tal de que el cosechero se “halla en la cuadrilla” como en ningún otro ámbito finito de sentido de su mundo-de-la-vida. Siguiendo a Foucault:

[Por arte de la existencia] hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los seres humanos no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. (2008:16)

La adquisición de la disposición “alegre” —la cual como vi, implica una clausura cognitivo-emocional de manera autoconsciente— es una práctica en la que el sujeto elabora la relación consigo mismo desde un plano emocional que no sólo le permite activar la disposición corporal a la kinestesia *tarefa* —y por ende a la disciplina laboral—, sino también hacer su existencia en el yerbal placentera. Este estado se transmite miméticamente desde el estar en el yerbal. En este sentido, en un estudio sobre los rituales toba, Citro sostiene:

El concepto de *mimesis*, según Michael Taussig (1993), permite la aproximación a este tipo de relaciones,

la del púgil que analiza Wacquant (2006: 95) al referirse al entrenamiento corporal: “La imbricación mutua de las disposiciones corporales y mentales alcanza tal grado que incluso la voluntad, la moral, la determinación, la concentración y el control de las emociones se transforman en el mismo número de reflejos del cuerpo. En el boxeador hecho y derecho, la parte mental forma parte del físico y viceversa; el cuerpo y la cabeza funcionan en simbiosis total”. Pero a diferencia de Wacquant prefiero no dividir lo corporal y lo mental —como si la emoción se ubicara en la capacidad mental del sujeto—, sino que encuentro a esta imbricación del cuerpo-emoción como una unidad desde la que el sujeto percibe a través de modos diferenciales de pre-objetivación.

pues “no implica solamente una copia o imitación, sino una conexión palpable, sensorial, entre el cuerpo del sujeto que percibe y lo percibido (...) una fusión del objeto de percepción con el cuerpo del que percibe y no sólo con el ojo de la mente”. La idea de fusión perceptiva remite al planteo de Merleau-Ponty sobre la percepción como acto preobjetivo [...]. Más aún, el autor sostiene que en esta experiencia originaria o primera de la percepción se produce un efecto de sinestesia, una síntesis o unidad en la que participan simultáneamente los diferentes sentidos, comunicándose entre sí y “abriéndose a la estructura de la cosa”. (Citro, 2009: 222)

El caso *tarefero* muestra cómo en un ámbito laboral como el yerbal, los sujetos incorporan una disposición anímica a través de una fusión perceptiva entre la propia corporalidad inmersa en el monte y las manifestaciones *sapucaí*-discursivas-kinestésicas de sus compañeros de cuadrilla que se transmiten sonoramente entre línea y línea. En esta construcción social del humor, tiene un lugar protagónico el grito *sapucaí*¹⁹ que se practica en conjunto entre varios *tareferos* en simultaneidad con otros chistes, órdenes y comentarios. Grito de tradición guaraní agudo y potente, es realizado mediante un falcete²⁰ en el que se imposta la voz

19 El grito *sapucaí* tiene una fuerte impronta en la población rural del noreste argentino, el sur de Brasil y Paraguay, y ha sido incorporado en la música folclórica regional en ritmos chamamés, schotis y polcas. El mismo puede expresar distintos estados emocionales tales como una extrema angustia, alegría, jolgorio, etcétera. Su origen refiere a la leyenda del indio *Sapucaí* y su amigo *Yasí Verá*, quienes murieron perdidos en el monte buscándose entre sí.

20 El falcete es la técnica vocal en la que se utiliza la vibración de la capa mucosa de la laringe, mientras que el músculo vocal y el ligamiento (las cuerdas vocales) quedan inmóviles, y el aire resuena en el paladar blando del sujeto (“voz de cabeza”), cambiando el color y timbre de la voz. En el grito *sapucaí*, el aprendizaje de esta técnica es mimético, y se transmite desde la más temprana infancia de los sujetos, ya que el mismo está presente en la cotidianeidad de la experiencia.

desde el paladar blando de la cavidad bucal, estimulando una vibración sonora corporal que transforma el estado anímico del sujeto. En esta transformación anímica, el sujeto realiza una apertura para con el otro desde una relación pre-comunicativa que siguiendo a Schutz (2003b) podría caracterizar como de sintonía mutua. En la misma, el yo y el tú son experimentados en una presencia vívida compartiendo el flujo de vivencias en el tiempo interior. De esta manera, se transmite empáticamente una apertura del ser-en-el-mundo *sapucaí* que implica un estado anímico alegre, ágil y pícaro; activando las tonicidades musculares propias del estar-en-el-yerbal y la kinestesia *tarefera*, y potenciando así el desgaste energético extra-cotidiano necesario para que la cosecha “rinda”, es decir, se extraiga una suficiente cantidad cosechada (*cf.* esquema sobre sensibilidades somáticas en el yerbal).

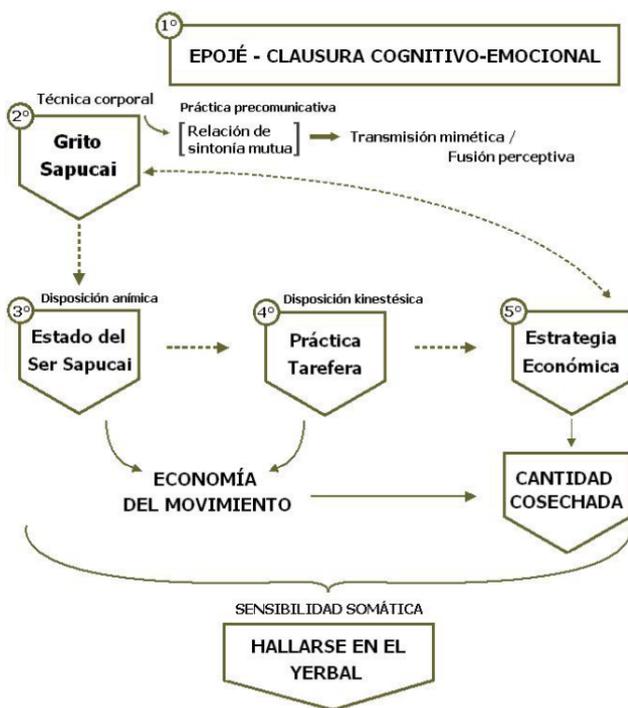
Considerando el vínculo entre sonido, emoción y movimiento, las cuadrillas dan forma a una suerte de sonata *tarefera*, en la que los distintos movimientos sonoros se corresponden con los momentos de la economía del movimiento de la cosecha. Siguiendo la terminología *tarefera*, la misma se divide en tres momentos principales:

- a) El “apriete” al comienzo de la mañana (calentar el cuerpo y dar el mayor desgaste corporal) y simultáneo atado de raídos con el correr del día.
- b) El acarreo de los raídos al límite de la línea y “pesaje” de los mismos hacia el final o mitad de la jornada.
- c) La carga de los raídos al camión.

En esta sonata se intercalan momentos de silencio en los que cada *tarefero* se encuentra solitariamente en su línea,

seguidos por momentos de intensidad *sapucaí* estimulada por algunos líderes —que muchas veces coinciden con los más guapos²¹ o desenfadados de la cuadrilla— que proponen un ritmo sonoro, incentivando la actividad. Hacia el final del día se termina la sonata, ya no hay más *sapucaís*. La cuadrilla queda en silencio, sus cuerpos agotados y blandos, y las sonrisas se aflojan hasta caer en un pesado letargo a la espera del camión (foto 1).

Sensibilidades somáticas en el yerbal



21 *Guapo/a*: calificativo para aquel *tarefero/a* que está adiestrado en la cosecha y saca mayor cantidad cosechada que el promedio.



Foto 1. Tareferos esperando al camión al caer la tarde. Diego Marcone, Montecarlo, julio de 2013.

Cabe especificar que dentro de los códigos humorísticos del estado anímico *sapucaí*, los términos injuriosos que reciben los *tareferos* por los procesos de discriminación cotidiana están presentes como lenguaje que es reapropiado y resignificado. Asimismo existen diversos usos del humor:

- a) Como incentivo hacia la disposición práctica de la cosecha —lo cual se condice con el grito *sapucaí*—.
- b) Como disciplinador hacia quienes se apartan del ritmo colectivo de la *tarefa* o se ausentan al trabajo.
- c) Como resistencia a la disciplina dada por la figura del “patrón” —ya sea el capataz, el contratista o colono—.
- d) Como burla y caricaturización a los términos discriminatorios que reciben, y por ende resistencia a los procesos de estigmatización de la práctica y corporalidad *tarefa*.

En este sentido, el análisis de Eribon referente al humor como acto de resistencia de los gays resulta iluminador de estas prácticas:

El humor de “loca” y el camp pueden describirse, ciertamente, como otras tantas estrategias de resistencia o de reapropiación de la acusación de afeminamiento, pero expresan sobre todo la creatividad, la inventiva de una cultura minoritaria, y asimismo la manera en que dicha cultura es, gracias a esta forma de ironía, la mejor crítica de sí misma y de las otras. (Eribon, 2001: 130)

En el yerbal, las múltiples injurias que refieren a los cosecheros de yerba mate se descontextualizan y vacían de contenido, transformando su significado a través de la caricaturización y ridiculización. Las palabras “negro”, “sucio”, “bruto”, “catingú”, “yaré”²² o “animal” ya no duelen, no lastiman.

Por último, cabe mencionar que al interior de las cuadrillas se dividen grupos de compinches en los que se van contagiando los *sapucais* miméticamente, al mismo tiempo que van incentivándose en la kinestesia a través de competencias por cantidad de ráidos cosechados y demostraciones a ver quién es más guapo. La intensidad de los gritos sapucais y humoradas varía de acuerdo con:

El género. Siendo la cosecha una actividad masculinizada, los gritos y mayores humoradas las hacen los hombres, mientras que las mujeres trabajan en silencio, acompañando empáticamente el estado de humorada. Asimismo las bromas se hacen entre los hombres por “respeto a la mujer”.

22 *Yará:* calificativo en guaraní que se puede traducir como “sucio”, “harapiento”.

El origen de los cosecheros. En cuadrillas donde se recluta personal de un mismo barrio suele haber mayor vínculo entre los cosecheros entre sí y por ende humoradas entre vecinos coetáneos.

La disciplina interna que imponga el capataz al interior de la cuadrilla. Hay capataces que prefieren trabajadores más “sumisos y callados” evitando la contratación de los “jodones” que incentiven las humoradas. De todas maneras el grito *sapucaí* siempre está permitido, por lo que se encuentra presente en la totalidad de las cuadrillas.

Los conflictos al interior de la cuadrilla. En momentos de descontento de los *tareferos* para con el patrón los *tareferos* se ponen *caigüe*.

El “raleo del día”. Cómo está el cuerpo en ese día y la necesidad económica personal.

Epílogo: estelas de libertad

En *Body and emotion. The aesthetics and healing in the Nepal Himalayas*, Desjarlais (2011) indaga en lo que los yolmo de Nepal llaman “pérdida del alma”, uno de los peores dolores en Helambu. A través de esta problemática se pregunta por el juego entre las sensibilidades culturales y las aflicciones emocionales: cómo las maneras locales de ser, sentir y saber se ligan a las experiencias de enfermedad y curación. Su foco en la dimensión cultural de las sensibilidades estéticas —entendiendo por estética a las maneras culturales tácitas, valores y sensibilidades que prestan estilos en las experiencias locales— me llevó a preguntarme por un

sentir pre-objetivo *tarefero* en el que se articulaban diferentes grados de pre-objetivación de la experiencia, dentro de los que se definían no sólo las prácticas y emociones constituyentes del ser —como el saber-hacer y el sufrimiento *tarefero*—, sino los “estados del ser” desde los que se configuraban creativamente sus sensibilidades. Para comprender estas maneras desde las cuales los sujetos transforman sus modos de sentir y obrar en el mundo, me pregunté por lo que Foucault llama “artes de la existencia” o “técnicas de sí” desde las cuales el sujeto elabora la relación consigo mismo, se constituye y reconoce como sujeto.

Así, a lo largo de este artículo, me pregunté por el devenir del ser-en-el-yerbal para los jóvenes de familias *tareferas* de Misiones, en el cual el sujeto llega a disfrutar del estar-en-el-yerbal transformando creativamente los modos de experimentar el sufrimiento *tarefero*. ¿Cómo se vive siendo *tarefero*? ¿Cómo logran los sujetos “hallarse en el yerbal”? ¿Cómo pueden llegar a disfrutar de la cosecha? Puedo sostener que el “vivir siendo *tarefero*” se define como una capacidad indeterminada caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad desde la cual los sujetos experimentan sus modos de ser en el mundo reapropiándose y trabajando sobre sus disposiciones, sensibilidades, modos de percepción y de interpelación.²³ Así, en el estar-siendo-en-el-yerbal los sujetos promueven una apertura del ser desde el “hallarse en el yerbal”. Sensibilidad somática en la que juega un rol fundamental el grito sapucaí como tecnología del yo, remite a una elaboración de la relación del sujeto consigo mismo en un plano emocional que le permite no sólo activar

23 Claramente esta hipótesis está inspirada en la noción de *self* de Csordas (1994: 5), para quien “el *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como una conjunción de una experiencia corporal pre reflexiva, un mundo culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus*” (traducción propia).

la disposición corporal a la kinestesia *tarefera*, sino también hacer su existencia en el yerbal placentera y libre.

Entonces, así como el yerbal se constituye intersubjetivamente como un “mundo sufriente”, los sujetos transforman su experiencia en el mundo desde una alquimia corporal en la que las dimensiones kinestésica, emocional y práctica se transforman y rearticulan. La misma abarca:

- 1) *Una clausura cognitivo-emocional* conscientemente elaborada respecto al dolor y quebranto de un mundo sufriente en la que se pone entre paréntesis la tensión de la conciencia del resto de los ámbitos por los que transcurren las vivencias, estableciendo una vigilancia interior frente a las preocupaciones cotidianas. De esta manera, el sujeto se posiciona en un presente definido por el espacio-tiempo de la cuadrilla. Esta *epojé* lo habilita a integrarse a una disposición anímica socialmente construida y transmitida miméticamente desde una fusión perceptiva sonora: el estado del ser *sapucaí*.
- 2) *Estado del ser sapucaí*, arte de la existencia activado por el grito *sapucaí* como técnica corporal y su transmisión colectiva mimética desde el cual la experiencia se transforma en placentera. Esta disposición anímica de humorada, alegre y liviana despierta las disposiciones corporales propias de la economía del movimiento *tarefero*. El estado alegre del yerbal permite que el sujeto “se halle en el yerbal” en compañía de la cuadrilla, adoptando una disposición corporal a retornar día tras día y sintiendo en el monte una “libertad *tarefera*” como en ningún otro ámbito finito de sentido, más allá de las condiciones precarias de trabajo. ¿De qué trata esta libertad? Desde la disposición anímica

sapucái, el sujeto adquiere una apertura al mundo en la que se siente “libre” a pesar de —y desde— el encorsetamiento emocional y corporal anteriormente descripto.

En un trabajo a destajo, precario e informal como la cosecha, esta sensación de libertad se vincula a “trabajar lo que se quiere”, “ganar directamente lo que se hace” y a permanecer en la cuadrilla durante “el tiempo que se quiere”. En este sentido, cuando existen conflictos en la cuadrilla o mejores ofertas laborales, el *tarefero* simplemente “se va” sin necesidad de rendir cuentas a nadie. Las decisiones del “irse” —no sólo de cuadrilla, sino también de ciudad, de provincia, del hogar,²⁴ e incluso del campamento a pie en situaciones límite— se toman rápidamente. Esta manera de vivir un presente sin previsión hacia el futuro —claramente asociada a condiciones informales laborales y consecuentes formas de organización familiar dinámicas (cfr. Roa, 2015b)— es valorada positivamente por el sujeto que se siente a sus anchas en un deambular de yerbal en yerbal, de cuadrilla en cuadrilla “sin ataduras” a ningún patrón. Tal libertad hace que el *tarefero* “se halle en la cosecha” como en ningún otro ámbito finito de sentido y como en ningún otro ámbito laboral.

Considero que esta sensación de placentera libertad que sienten los *tareferos* en el yerbal, esta sensación de poder sobre sí mismo que da el manejo estratégico del propio cuerpo y las emociones en la práctica a destajo, es resultado de la disciplina laboral y el encorsetamiento emocional como

24 Esta “libertad” de los *tareferos* en el deambular de yerbal en yerbal favorece vínculos amorosos inestables y las consecuentes dinámicas familiares en las que las mujeres son “abandonadas” por los hombres, quedando a cargo de la completa manutención de sus hijos, en el marco de un mercado de trabajo crecientemente masculinizado y escasez de otras posibilidades laborales tanto en el campo como en la ciudad.

tecnología de poder, la cual no sólo produce un cuerpo y alma ágil, fuerte y diestro en la cosecha, sino también su posibilidad de agencia. Veo aquí lo que Cabrera (2014) agrupó bajo el término “maneras de hacer” de los sujetos sobre sí mismos. En ellas puedo encontrar lo que Foucault llamó “paradoja de la subjetivación”, es decir, la producción de subjetividades en el marco mismo de las relaciones de poder. Al respecto, Sabrina Mora (2010: 235) sostiene:

[Este proceso] no solo asegura “la subordinación del sujeto a las relaciones de poder, sino que también produce los medios a través de los cuales se transforma en una entidad autoconsciente y en un agente” (Foucault, 1996: 121). De este modo, la agencia también sería un producto de las relaciones de poder; y no se limitaría a una oposición a las normas sino que puede producirse en el interior mismo de ellas: hay situaciones en que una norma posibilita lo opuesto a lo que quiere construir. La agencia dentro mismo de las normas puede producirse debido a que estas pueden ser “perforadas, habitadas y experimentadas de varias maneras” (136), y no sólo consolidadas o subvertidas. Por ejemplo, la agencia puede estar en el modo en que una determinada norma es acatada, en cómo es vivida y experimentada su incorporación.

Concluyendo entonces, el estado *sapucaí* permite una apertura al mundo desde la cual los sujetos transforman su experiencia en un mundo sufriente a placentera, alegre, libre y económicamente estratégica. Esta sensibilidad somática desde la que se-está-en-el-mundo es lo que los *ta-referos* sienten como “hallarse en el yerbal”, hallarse en un horizonte infinito con olor a sudor y yerba, en una sonata *sapucaí*, en la alegría a pesar de.

Bibliografía

- Barth, F. (2000). *O guru, o iniciador e outrasvariações antropológicas*. Río de Janeiro, Contra Capa.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires, Gedisa.
- _____. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cabrera, P. (2014). "Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica". *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, vol. 16-2, Manizales, Universidad de Caldas.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos-Culturalia.
- Csordas, T. (1994). *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Los Angeles, University of California Press.
- _____. (2011). "Modos Somáticos de Atención". Citro, S. (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos.
- Desjarlais, R. (2011). "Cuerpo y emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya Nepal" y "Cuerpo, discurso y mente". Cabrera, P., Faretta, F., Lozano Rivera, C. y Pepe, M. B. *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad. Alquimias Etnográficas Parte I*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Anagrama.
- Foucault, M. (2011 [1984]). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Gortari, J. (2007). *De la tierra sin mal al tractorazo. Hacia una economía política de la yerba mate*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
- Husserl, E. (2009 [1936]). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo.
- Kusch, R. (2000). El mero estar y La encrucijada de estar no más. *Obras completas*, tomo I. Santa Fe, Fundación Ross.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in Anthropology of emotion. *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3.

- Lyon, M. y Barbalely, J. (1994). Society's body: emotion and the somatization of social theory. Csordas, T. (org.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Low, S. (1994). Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience. Csordas, T. (org), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires, Manantial.
- Merleau-Ponty, M (1994 [1945]). *Fenomenología de la Percepción*. Madrid, Planeta Agostini.
- Mora, A. S. (2011). Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos. Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea. Citro, S. (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos-Culturalia.
- Roa, M. L. (2012). Transformaciones familiares en trabajadores agrícolas periurbanizados. Las familias tareferas de Misiones. *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão, Araraquara*, vol. 5, núm. 1, julio/diciembre. Brasil, FCLAr.
- _____. (2013). Tarefa que me hice sufrir... La emocionalidad en la constitución del self de los jóvenes de familias tareferas. *Revista Trabajo y Sociedad*, núm. 20. Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- _____. (2015a). Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de la provincia de Misiones. *XII Congreso Nacional de Ciencia Política*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- _____. (2015b). *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- _____. (2017). *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*. En prensa. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of Self and Feeling. Shweder, R. y Levine, R. (orgs.), *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schutz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.

Schutz, A. (2003). La ejecución musical conjunta. Estudio sobre las relaciones sociales. En *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires, Amorrortu.

Otras fuentes citadas

Entrevistas y notas de campo, producidas en Misiones entre abril de 2008 y julio de 2013.

Registros audiovisuales y fotografías tomadas por Diego Marccone entre abril de 2012 y julio de 2013.

Fotografía tomada por Diego Marccone en julio de 2013.

Los autores

Paula Cabrera

Licenciada y Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se desempeña como profesora del Departamento de Ciencias Antropológicas (UBA) y de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Belgrano. También dicta seminarios de grado y posgrado vinculados a la antropología de la subjetividad y la investigación etnográfica. Desde 2009 dirige el Equipo de Antropología de la Subjetividad (FFyL-UBA). Desarrolló actividades de investigación como parte de diversos proyectos UBACyT y PICT vinculados con temáticas de su competencia y dirigió dos proyectos de investigación. Publicó artículos en revistas académicas del país y el exterior. Áreas de investigación: antropología de la subjetividad, antropología de la religión, antropología del cuerpo, antropología de las emociones, teoría sociológica y etnografía. Temáticas abordadas: conformación y transformación de subjetividades en grupos religiosos de espiritualidad carismática católica y en grupos que practican técnicas corporales de raigambre oriental; subjetividad: procesos de conversión; rituales; alquimias corporales y etnográficas; sensibilidad teórica; y problemas epistemológicos y metodológicos de la práctica etnográfica.

Robert Desjarlais

Es profesor de antropología en el Sarah Lawrence College en Bronxville, Nueva York. Sus intereses incluyen la construcción cultural de la experiencia, la subjetividad y la intersubjetividad, la muerte y el duelo, y la economía política de la enfermedad y la curación. Ha realizado trabajo de campo etnográfico en el Himalaya de Nepal, con los residentes de un refugio en Boston, y entre los jugadores de ajedrez de competición. Es autor de *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas* (University of Pennsylvania Press, 1992); *Shelter Blues: Sanity and Selfhood Among the Homeless* (University of Pennsylvania Press, 1997); *Sensory Biographies: Lives and Deaths Among Nepal's Yolmo Buddhists* (University of California Press, 2003); y *Counterplay: an Anthropologist at the Chessboard* (University of California Press, 2011). Actualmente está escribiendo su quinto libro *Subject to Death: Yolmo Buddhist Engagements with Life, Loss, and Mourning*.

Florencia Faretta

Es Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesora Nacional de Educación Física (Instituto Superior de Educación Física N° 2 Prof. F. W. Dickens, Ciudad de Buenos Aires). Realizó un posgrado de capacitación en servicio en la Residencia Interdisciplinaria de Educación y Promoción de la Salud en el marco del sistema de residencias del Ministerio de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Fue Jefa de Residentes e Instructora de Residentes en el Centro de Salud y Acción Comunitaria N° 7 dependiente del Hospital General de Agudos D. F. Santojanni. Actualmente se encuentra finalizando una especialización de posgrado en epidemiología (Departamento de Salud Comunitaria, Universidad Nacional de Lanús). Es miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad desde 2009, donde participó en los proyectos de investigación del equipo. Forma parte del plantel docente del seminario de grado "Antropología de la Subjetividad" en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Publicó artículos en revistas académicas nacionales y realizó presentaciones en jornadas y congresos. Se especializa en el área de investigación de antropología y salud desde el enfoque teórico metodológico de la antropología de la subjetividad. Se formó

en investigación en epidemiología clásica, epidemiología crítica y sociocultural, salud colectiva, políticas públicas, género, derechos e interculturalidad vinculados a salud. Áreas de investigación e intervención: salud sexual y reproductiva, VIH-Sida y otras enfermedades de transmisión sexual, salud de los/as adultos/as mayores, comunicación y salud, juego, lectura, recreación y salud, salud comunitaria y salud de los/as adolescentes.

Paula Analía Pochintesta

Es Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Investigadora asistente del Programa Envejecimiento de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Participa en proyectos de investigación UBACyT y Proyectos de Investigación Plurianuales (PIP-CONICET) concernientes a las temáticas de su especialidad. Es miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sus áreas de estudio comprenden la gerontología en general y la sociología del envejecimiento en particular. Dentro de este campo de estudios se ha especializado en la perspectiva del curso de la vida y, fundamentalmente, en las representaciones sobre la muerte y la vejez. Actualmente se encuentra investigando la viudez como una transición clave en el proceso de envejecimiento. Parte de su producción académica ha sido publicada en revistas del ámbito nacional e internacional.

María Luz Roa

Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Doctora en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales (FCSoc-UBA), directora teatral y actriz. Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), coordinadora del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF), coordinadora del Grupo de Investigaciones Etnográfico-Teatrales de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL-UBA) y docente en la carrera de Antropología (FFyL-UBA). Es miembro del Equipo

de Antropología de la Subjetividad (FFyL-UBA), del Equipo de Investigación de Estudios sobre Genocidio (FCSoc-UBA) y del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (FFyL-UBA). Desarrolló actividades de investigación como parte de diversos proyectos UBACyT, PICT, CONICET y AGENCIA vinculados con temáticas de su competencia, y dirigió dos proyectos de teatro etnográfico (espacio liminal entre la etnografía y las artes). Publicó artículos en revistas académicas del país y el exterior, y dirigió y escribió dos obras de teatro etnográfico. Temáticas de investigación: sociología rural, juventudes rurales, antropología de la subjetividad, antropología del cuerpo y las emociones, teatro etnográfico, performance de investigación, prácticas sociales y genocidas.

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de octubre de 2017 en los talleres gráficos
de la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
Puan 480, CABA.