

TRABAJO DE FIN DE GRADO

How to build a universe

De la carne a la imaginación

Tutorizado por: Manuela Cantón-Delgado

BAJO GUTIÉRREZ, María

Grado en Antropología Social y Cultural

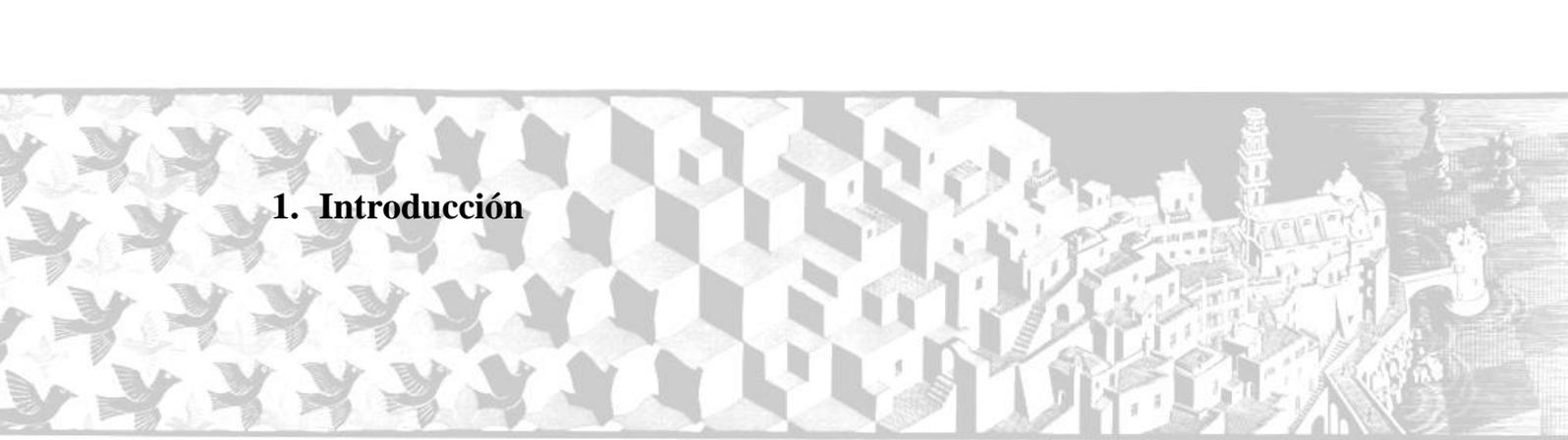
Universidad de Sevilla

Resumen/Abstract: En este trabajo se abordan cuatro temáticas de investigación – antropología del cuerpo, de las emociones, de la sensorialidad y de la imaginación – con el fin de establecer un marco teórico amplio que permita la aproximación a diferentes realidades sociales y culturales desde la coordinación de estos cuatro enfoques. De la mano de Thomas Csordas, David Le Breton, Constance Classen... se exploran los límites epistemológicos de conceptos que se tienen por dados a través de una aproximación a la construcción del discurso filosófico y antropológico construido en torno a los mismos. Se trata, finalmente, de una indagación teórica que permita construir una perspectiva compleja desde la cual abordar la concepción de la persona y del mundo como nociones antropológicas.

Palabras clave/Key words: Imaginación, Antropología del Cuerpo, Sensorialidad, Emocionalidad, Teoría antropológica.

Índice

1. Introducción.....	4
2. La carne: extraños en nuestra piel.....	8
<i>Los pies y el suelo que pisan</i>	<i>8</i>
<i>El tronco.....</i>	<i>14</i>
<i>La cabeza y la frontera de la carne.....</i>	<i>23</i>
2. Desde el corazón: una antropología de las pasiones	28
<i>Abrir el puño</i>	<i>28</i>
<i>Ojos que no ven... ..</i>	<i>35</i>
<i>... Corazón que no siente</i>	<i>43</i>
3. Buscando el mundo: las sensorialidades	48
<i>De dentro... ..</i>	<i>48</i>
<i>... hacia fuera.....</i>	<i>61</i>
4. Del revés: etnografía de la imaginación o imaginación etnográfica.....	62
<i>El devenir de tu imaginación</i>	<i>62</i>
<i>El sueño del otro</i>	<i>66</i>
<i>El mundo de los pájaros.....</i>	<i>71</i>
5. Reflexiones finales	78
6. Bibliografía	81



1. Introducción

Esta¹ Introducción la escribo entre el día 20 y 21 de mayo de este 2018, a pocos días de entregar mi trabajo de fin de grado, y me propongo que en sí, al inicio mismo de la lectura, sea una revisión de todo el proceso por el cual he llegado hasta este preciso instante: a recapitular.

Este trabajo es una investigación teórica, quiere serlo, que no pretende formularse como un adelanto a la metodología, ni quiere ser práctica tampoco. Antes de nada partiré de enunciar lo que *no* es y lo que *no* ha sido fácticamente: ni etnografía ni trabajo de campo. En cierta manera desde un principio la problemática me vino clara. La Antropología del cuerpo, las emociones, los sentidos... parecen todas ellas todo un compendio de muy diversas materias, las cuales tienen la amplitud y son lo suficientemente vastas como para ejercer una investigación teórica de cada una de ellas en exclusivo. Sin embargo, éste no es el objetivo de mi aproximación, pues lo que en principio he deseado con este trabajo ha sido reflexionar desde la antropología sobre estas materias como una serie de piezas intrincadas que van, como anuncia ya el título mismo: de la carne a la imaginación. A raíz de este trayecto quisiera presentar cómo estos enfoques concentrados cada uno en su pertinente protagonista se desenhembran como madejas para presentar al final un conjunto multiforme con el cual afrontar desde una epistemología concreta una etnografía en el futuro.

Parecería imposible aproximarse a los estudios de las emociones sin primero pasar por preguntarse qué es el cuerpo, esa Antígona de la mente que Descartes nos anunciara y esculpiera, metafóricamente, en piedra dentro del pensamiento occidental. Como parte del mismo la Antropología se ha visto influenciada por las otras disciplinas históricas como la propia Filosofía, del cuerpo ya no sólo podemos tratar sus órganos, sino también su ontología. Por tanto al iniciar la andadura de este trabajo me acerco primero a la carne intentando dotar de un orden medianamente lógico que partiera desde lo más evidente y material, la propia piel, hacia lo más “etéreo” y abstracto, la imaginación y el sueño.

¹ Ilustración de M.S. Escher *Metamorfosis II*. 1939-1940.

Al tomar la mano a los estudios del cuerpo me veo obligada a detenerme, cómo hablar de cuerpo sin entrar primero en lo que entiendo como persona, ¿acaso individuo? ¿Acaso un ser orgánico? Es de este modo como la antropología del self, de la persona misma, se intercala en el discurso. Me disculpo de antemano, mi discurso resulta en cierto modo intimista, pero cómo explorar la piel del otro sin antes detenerse en la propia.

A partir de tal momento buscar la idea de persona antes de aproximarme a ella, una idea que en ningún momento se declara finita pues mi inexperiencia me impide decir que mi sentencia sea la definitiva, aquí no estoy descubriendo nada nuevo. Mis compañeros de viaje me van mostrando a cada página, capítulo e historia una versión diferente de qué es para ellos el olor de un azahar, o cómo entender según ellos la angustia de las fechas límites. Desde ellos y desde mis propias vivencias, desde mi aprendizaje mismo, intento volcar toda una serie de abstracciones y reflexiones que entorno a la persona giran, comprendida ésta como un conjunto complejo y polimorfo, no sólo como quien me devuelve la mirada en el espejo o quien lee estas palabras. Persona en las profundidades que se intrinca con sus pasiones y sus ensoñaciones tan íntimas como socialmente en juego.

De esta forma éste es un trabajo que trata de entonar la percepción misma sobre lo que consideramos como *real* y cómo lo hacemos, explorando al mismo tiempo todos aquellos matices que van limitando un campo y otro, que demarcan qué pertenece a qué dimensión. Si cuerpo o mente, si razón o emoción, si fantasía o realidad... Para ello me topo siempre con las mismas barreras, el olvido al que han sido sometidas muchas de estas temáticas dentro de la Antropología hasta el final del siglo XX en el cual encontraremos la eclosión de gran parte de los estudios que aquí se abordan. Hasta el momento la Psicología y la Filosofía habían abarcado y engullido las posibilidades teóricas y prácticas de estas temáticas enfocándose desde sus propios ejes paradigmáticos. Es por ello por lo que muchos de los autores que me han acompañado hasta aquí no eran antropólogos sino, más que psicólogos, sobre todo filósofos. A mi parecer la interdisciplinariedad es un recurso abundante y sin embargo muy poco explotado, los entresijos interdisciplinares ofrecen tanta información apta para compartir y aplicar que, a riesgo de caer en una especie de Antropología filosófica, prefiero no descartar su potencial como una forma de estimular mi propia reflexión sobre estas temáticas.

Podría parecer que están ante un estado de la cuestión, ante cuatro estados de la cuestión, en concreto. Como idea principal y vector de todo este trabajo teórico más que la revisión me planteo la búsqueda de la complementariedad, la cual ya era anunciada por los autores como Thomas Csordas (1990, 1993, 1997) quien en sus escritos ya nos hablaba del *embodiment* y la encarnación de las emociones, como en el caso de Michelle Zimbalist Rosaldo (1989). Complementariedad y multidimensionalidad de cuatro fenómenos que no se pueden desvincular, desde mi punto de vista, y tal y como se defiende en estas páginas, los unos de los otros.

Al seguir la estela del cuerpo me enfrento al dilema de la emocionalidad, esa que solemos situar en nuestras entrañas, que resultaron ser durante un tiempo las hijas directas de la neurociencia, y luego las nietas de los traumas de la infancia. A su vaivén queda la tarea de explorar su concepción misma, de dónde vienen, cómo, y qué son. En este apartado en concreto sobre las pasiones me siento fuertemente afectada por mis propias vivencias, por un tumulto de emociones contradictorias, efímeras y, en ocasiones, devastadoras que han cubierto ciertos años de mi vida y que ciertamente son éstos los que provocaron mi primer interés por comprender al ser humano como un ser *sintiente*. No se trata este trabajo de un diario de mi vida, ni mucho menos, pero mentiría si no anunciara que en muchas ocasiones me veo reflejada en algunas páginas a modo de espejo, así como si dijera que no ha suscitado en mí una reflexión sobre mi propia trayectoria. A pesar de ello, me ha resultado curioso, y enriquecedor, seguir aprendiendo de mi misma al tiempo que de estas temáticas y es por ello por lo que la Antropología resulta tan fascinante, pues su metodología es la del desaprender para volver a aprender lo aprendido, y así, infinitamente.

En las clases a lo largo de estos cuatro años solía repetirse una misma expresión, aquella de los “anteojos” que debemos quitarnos para poder examinarlos, sopesarlos, y comprenderlos. Así intentaríamos acercarnos a los demás sin imponer nuestra visión cultural sobre el mundo, y éste será otro de los objetivos principales del trabajo. No considero que haya un objetivo por encima del otro, ni tan siquiera que haya diferentes objetivos, a mí parecer todos suponen una misma meta y cualquiera de estas expresiones: los anteojos, la complementariedad, el amalgama de la carne hasta la imaginación... todo ello supone una misma idea y un mismo propósito.

Si hubiera de resaltar alguna metodología, más allá de la evidente, que es leer, podría decir que he aprovechado de esas experiencias, de las propias y las ajenas, para

dejarme guiar en cierto modo por estas sendas. Todos tenemos una concepción sobre el uno mismo, sobre cómo se siente, sobre qué ve, y todo ello confluye en una imaginación que crea y es creada, que nos interviene y nos resume transversalmente. No se trata de una fantasía de dragones y caminantes blancos, que quién puede decir que no sea esto digno de estudio, sino de toda una construcción de la experiencia humana que atraviesa, como veremos más adelante – mucho más adelante –, la vida social y la percepción misma. Se trata de un viaje desde un punto hacia otro, con ciertos intermedios y con lagunas, como es inevitable.

Aquí les presento el fruto de mis indagaciones, de la mano de algunos autores que como verán resultan ser claves dentro de cada apartado, como lo será David Le Breton en casi la totalidad del trabajo, al igual que Maurice Merleau-Ponty, o Constance Classen en sus estudios sobre la Antropología de los sentidos, Gaston Bachelard como mi soporte en el mundo de las imaginaciones, y el ya mencionado Thomas Csordas como principal culpable de mi interés por el cuerpo. Al igual que ellos provocaron en mis sentimientos y sentidos, tactos y visiones que me resultaron extraños y ajenas, mi intención era que mi relato tratase de trasvasar las fronteras del yo como autora y el tú como lector, si lo he conseguido o no, ya es otra cosa. Pero he aquí la condensación de no sólo estos meses de dedicación al trabajo de fin de grado, sino el intento de retomar aquellas lecturas que tiempo atrás inicié y cuya influencia no puedo negar, quizás resulten discrepar, o quizás no caminen por esta misma senda, como saben, eso se encuentra en vuestras manos.



2. La carne: *extraños en nuestra piel*

Los pies y el suelo que pisan

<<El mundo en el que nos movemos existe mediante la carne que va a su encuentro>> (Le Breton, 2006:14)

Nuestra propia piel es la primera frontera que conocemos, frontera del uno mismo y de los demás, y el límite material que hemos impuesto con un incierto “afuera” al cual solemos denominar como *mundo, entorno...* Hemos de plantearnos cómo entendemos el cuerpo, qué es aquello en “lo que habitamos” y para ello es indispensable cuestionarnos sobre desde dónde nos preguntamos. Se trata de una retórica circular, de un bucle, pues es inevitable el filtraje de la idea cultural del cuerpo que manejamos tanto en la escritura como en la lectura, y es por ello por lo que, al terminar, nos podemos llegar a sentir extraños en nuestra propia piel. Las vicisitudes que se van generando cuando es la carne la que se convierte en protagonista principal en nuestra reflexión llevan a poner en duda lo que entendemos por ésta: al final, no se sabe qué es un *cuerpo* por mucho que lo sientas contra la silla, los brazos contra la mesa, los pies en el suelo.

Naturalizado por excelencia, tenido como obvio, el cuerpo es *objeto y sujeto* de Antropología y en tanto que se abraza a sí mismo para comprenderse deja de ser obvio para pasar a ser el elemento más extraño, como enunciara David le Breton: <<Nada es más misterioso, para el hombre, que el espesor de su propio cuerpo>> (2002:7). Muchas son las definiciones que se le han dado y pocas las posibilidades de negar alguna de ellas rotundamente, dentro de la Antropología, en este caso, encontramos un fuerte interés por definir y enfocar el estudio de la cultura desde su expresión primaria: “la piel que la habita”. Podemos comprender el cuerpo como una trama simbólica (Pagotto, 2011:58) por lo cual al estar inserto en las redes del sentido, se vería afectado por todas las definiciones que de él se han enunciado, por este motivo, en este primer momento tiene especial importancia llevar a cabo un escueto estado de la cuestión antes de adentrarnos en más profundidad en el cuerpo. <<Sólo a partir de un estudio profundo del cuerpo se podrían llegar a desenredar muchas de nuestras preguntas puesto que se trata de abordar el estudio del ser humano sin salirse de él>> (González y Jiménez,

2011:115). Las preguntas que nos hacemos son prácticamente igual de importantes que las respuestas que creemos dar, es por ello por lo que aquí he comenzado sintetizando superficialmente algunas de las concepciones más arraigadas dentro de nuestro modelo de pensamiento, aun a sabiendas de la necesidad de ejemplificar en adelante con otros esquemas de significación del cuerpo para aportar mayor flexibilidad a este discurso. Por tanto no se trata éste más que otro discurso dentro de los muchos que circulan alrededor y dentro de nuestro propio cuerpo.

Los ojos de los demás y el espejo son los primeros en devolvernos una percepción de nuestro cuerpo, ante ellos *nos transformamos* momentáneamente y es entonces cuando *aprehendemos* nuestra apariencia física. En un principio ésta es la primera idea que nos formamos sobre lo que el *cuerpo es*, físico, y como tal hemos ido asumiendo que el físico es aquello que “llevamos con nosotros desde el nacimiento” y a simple vista la ventana más explícita de nuestro ser. Flora Davis en *La comunicación no verbal* (2014) nos habla sobre cómo se ha sobreentendido que nuestra apariencia corporal es “algo que llevamos” desde el inicio mismo de nuestra vida, es algo fisiológico y, en principio, inamovible². Resulta en sí interesante que se haya extendido desde tantos años atrás la idea del cuerpo como algo que llevamos, pero, ¿quién lleva qué? ¿Acaso podríamos entender que nuestra psique lleva nuestro cuerpo puesto como si se tratara de una camisa?

La dicotomía mente-cuerpo, que más adelante se explorará más a fondo, ha llegado a trascender la idea de mente asimilándola como el *sujeto*, mientras que el cuerpo queda atado a la calidad de *objeto*, y por tanto llevable, casi externo al “yo”. Del mismo modo cuerpo y rostro quedan en muchas ocasiones dentro de nuestras expresiones cotidianas y de nuestro discurso, divididos en tanto próximos a esta dualidad y será por ello considerado el rostro como la máxima expresión de un *interior* subjetivista y emocional, mientras que el primero es ahuyentado hacia un exterior que se materializa ante el contacto del otro (Le Breton. 2006:178-181). La prevalencia del rostro como expresión del *ser* humano se aprecia en que será éste el que confiera la calidad de persona, pues como vengo diciendo se comprende como aquel que

² Resulta interesante cotejar esta idea de inamovilidad fisiológica en la apariencia del cuerpo en el contexto actual en el que estamos presenciado la normalización de la cirugía estética y el gimnasio siendo ambos dos potentes transformadores del cuerpo humano.

“proporciona” la humanidad misma³. Sin embargo dentro del pensamiento occidental moderno hemos terminado por asimilar el cuerpo prácticamente como un *alter-ego*, es parte de nosotros, y paradójicamente, está fuera (Le Breton, 2002: 13-15).

Por tanto la idea de cuerpo, como vemos, está inserta en toda la trama de significados que devienen de la tradición misma, entendida en el sentido de Gadamer, de forma que ésta como <<una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado>> (Estrada, 2014:17) se sitúa en el lenguaje mismo y por tanto es parte del propio intérprete. Intérprete del cuerpo, lo cual somos todos nosotros, cualquiera, pues convivimos y recreamos nuestra concepción y percepción hasta el punto mismo de *encarnarla*. Es por ello que al estar atravesados por las distintas acepciones que han ido deviniendo en el tiempo sobre lo corporal en cierta manera “habitamos” y “somos” esas ideas. Por ejemplo, la comprensión del cuerpo como un conjunto de órganos, como veremos más adelante, está profundamente interiorizada en nuestra percepción y es en parte por concepciones como ésta por las cuales vemos el cuerpo como un *alter ego*, como dijera arriba. Este *cuerpo como otro* es una expresión del devenir del pensamiento científico occidental que al objetivarlo lo ha convertido en parte en un producto de consumo y en parte en un “lienzo en blanco” en el cual la persona ha de dejar su impronta, es decir, el cuerpo se ha terminado planteando como un material separado de la *persona* – noción en la que profundizaremos a lo largo de este apartado – y, además, maleable⁴. Se trata de un <<esfuerzo por verse⁴ y sentirse bien>> (Cabrera, 2010:224) que va a ajustarse a una serie de parámetros de un horizonte cultural cambiante que va definiendo los criterios de belleza y estética de la carne a la cual nos adaptamos y comparamos constantemente.

De esta forma, en esta concepción del cuerpo encontramos una fuerte visión productivista en la cual éste se instituiría como producto y productor de sentidos y de valores e ideas concretas y específicas, dentro del marco cultural occidental. Estas reflexiones no pueden considerarse como universales ni mucho menos, se encuadran

³ <<El cuerpo es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de la identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría>> (Le Breton, 2002:7)

⁴ Un ejemplo de ello sería la exaltación del *fitness* que llevamos viviendo los últimos años, en la cual se promueve un culto hacia el trabajo en el cuerpo como forma de moldearlo incesantemente fluctuando entre los distintos cánones que rápidamente van sustituyéndose los unos a los otros. Como muestra de este “boom” de este culto al ejercicio y a la escultura de la carne podríamos entender el auge de los gimnasios, de las actividades como el *running* y todo el microcosmos que se ha configurado a su alrededor.

someramente en el trasfondo de los discursos sobre el cuerpo que circulan en las sociedades occidentales, discursos, en plural. Sin embargo – y teniendo en cuenta las posibilidades del alcance de este trabajo – a partir de la lectura y la indagación etnográfica en otros escritos, podemos esbozar una diferenciación con otras cosmologías que muestran una idea de lo corporal y encarnan de una forma muy distinta los discursos sobre lo corporal.

No obstante, no podemos dejarnos llevar por una idea inocente sobre el cuerpo, no se trata de que a partir de una reflexión sobre la carne podamos desentrañarla y encontrar en sus más recónditos rincones una certeza. El cuerpo se ve atravesado por toda una serie de discursos y juegos de relaciones, políticas y representaciones que van a configurar la “versión” más o menos definitiva – teniendo en cuenta la variabilidad de los discursos y la vertiginosa rapidez de las modas que vivimos en nuestro tiempo – de lo que se entenderá por *cuerpo* en una sociedad en concreto. Tenemos que tener en cuenta que como tal es sujeto y objeto, <<el cuerpo y el rostro son producciones que tienen lugar en encrucijadas políticas>> (Pagotto, 2011: 62). Por ello no podemos caer en una visión ingenua del mismo, como si no estuviera impregnado y no fuera constructor mismo de discursos políticos, de relaciones de poder, pues éstas constituyen transversalmente las nociones y percepciones que manejamos sobre nuestros propios cuerpos. El discurso provee de significados y sentidos al cuerpo, podemos entenderlos como <<actos pragmáticos y performances comunicativas>> (Lutz y Abu-Lughod, 2008:11). En cambio el escrutinio de eso que se entiende como *discursos*, en plural, es efímero e infinito pues tocar uno implica tocarlos todos. El cuerpo es cambiante, no podemos entenderlo ni como un universal ni como fijo, pues serán los significados y sentidos que sobre y desde él se apliquen los que a groso modo le conforman, no existe una única versión del cuerpo, sino que éste es múltiple y, como si fuera un caleidoscopio, deviene según la mano y el ojo que lo sostengan.

Curiosamente, y como tratara más arriba, en las sociedades occidentales nos encontramos con una tendencia contradictoria hacia la des-encarnación, la desvinculación del cuerpo y la persona, al mismo tiempo que se enuncia un culto al cuidado y embellecimiento del mismo. <<Están el cuerpo despreciado y destituido por la tecno-ciencia y el cuerpo mimado de la sociedad del consumo>> (Le Breton, 2002:152), todo lo cual se encuentra atravesado – y simultáneamente atraviesa – los discursos políticos y sociales sobre la subjetividad, la persona, *la individuación*.

Asimilar la diferenciación de la psique y el cuerpo, como herencia de las filosofías cartesianas y del psicoanálisis, nos lleva a poder concebir el cuerpo como ese *algo externo* tanto al “uno mismo” como a “los demás” y la carne, en ese caso, terminaría siendo concebida como una frontera ante los otros, pero primero de todo, ante nosotros mismos.

<<El cuerpo, como puede apreciarse, es un sistema de equivalencias entre el percibir y lo percibido, entre el reverso y el anverso de un cuerpo que siente y es sentido>> (González y Jiménez, 2011:121).

Entonces, ¿qué es el cuerpo? ¿Es posible obtener una respuesta a tal cuestión? Sería difícil llegar a ser tajante en este tema, como dije al principio existen y han existido tantas nociones distintas sobre el mismo que difícilmente podríamos negarlas y escoger una de ellas: pues éstas se retroalimentan entre sí. Podemos, en todo caso, cuestionarnos por nuestras formas de percibir el propio cuerpo a través de las distintas lógicas sobre la corporeidad que se han ido dando, aunque el análisis de todas y cada una de ellas sea inconmensurable. Nuestro cuerpo es vivido y vive en el marco sociocultural en el que nos enculturamos, en el que permanecemos (Le Breton, 2001: 22-30), va cambiando, vamos cambiando, y fluctúa casi a cada instante. Se nos ha separado de nuestra carne para mirarnos al espejo y reconocernos en ese *otro* que nos devuelve la mirada, en ocasiones apenas somos capaces de reconocernos, y en otras no necesitamos del reflejo para sentir cada fibra de nuestro *ser*. El ser, tan abstracto y efímero como sólido, lleno de contradicciones, para reflexionar aquí sobre el cuerpo como una entidad teórica y práctica en la Antropología hemos de preguntarnos a su vez si podemos separar la carne del ser, y, por tanto, preguntarnos *qué es el ser*.

Desde la Antropología encontramos reflexiones acerca del *self* de mano de autores como Mauss, Mead, Csordas... es una categoría interesante por sus muchos matices y sus vinculaciones y des-vinculaciones, pues, como veremos, hablar de *self* no quiere decir que nos estemos adentrando ahora en aguas psicológicas. El *self* se construye a partir de la interacción con los grupos de referencia y con las actitudes de los otros, sin embargo conserva esa especificidad particular que distinguiría a cada individuo (Mead, 1925). George Herbert Mead sigue las nociones de una psicología conductista y una filosofía pragmatista, el individuo en sí mismo es entendido como un ser activo capaz de moldear y de actuar sobre el ambiente con el cual se relacionaría a través de la interacción. El cuerpo es entendido como envuelto en la experiencia,

aunque este autor entiende el cuerpo como un objeto en sí, distinguible del *self*. Según esta corriente⁵ el *self* implica que podemos ser objetos y sujetos al mismo tiempo, en ese caso, *¿cómo será la relación con nuestro cuerpo? ¿La de quien sostiene en sus manos cualquier objeto? O, ¿la de quién es sostenido por un objeto como si un trípode fuera?*

Marcel Mauss comprende, por otro lado, la persona como un progreso desde un <<ser con valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado y de éste a una forma fundamental de pensamiento y de la acción>> (1971:333), este autor habla desde la concepción occidental del *moi* haciendo referencia a la “evolución” del concepto de persona acompañándose de las filosofías antiguas y concepciones romanas y estoicas del yo, entre estas últimas se separaría entre la apariencia que tomamos ante los otros y la intimidad personal (Mauss, 1971:328; Tola, 2005), por lo que podemos ver este autor separa lo que se entiende por *self* – pese a que no formule este concepto como tal – en dos secciones la que se presenta al “público” y un reducto íntimo y específico de cada ser humano⁶, una separación que puede asemejarse a la que hace Mead en cuanto a la conformación del *self* a través de la intervención social y la especificidad individual.

Sin embargo, desde la Antropología el *self* planteada por Thomas Csordas (1990, 1993) – la cual ampliaré más adelante – el cuerpo pasa a ser un elemento básico en el estudio de la cultura y del *self*. Csordas plantea el concepto de *embodiment* en aquel contexto que señalara más arriba en el que se ha tomado al cuerpo como un mero objeto obnubilando la perspectiva del “sujeto percibidor” como tal. En cambio el *self* desde esta perspectiva del *embodiment* aúna carne, la percepción, el lenguaje, la emocionalidad... todo ello pensado desde la propia *encarnación* de manera que no podríamos seguir hablando de un *self* incorpóreo, sino que, al contrario, *es cuerpo*. De esta forma la concepción del cuerpo va cambiando, no será tan sólo un objeto fisiológico, como veremos a continuación, sino que es un sujeto que no se distingue de la persona en su totalidad, una persona que *siente y padece*. Inclusive la percepción del otro cambiará pues no se les tiene como seres objetivizados, sino que pasarían a ser “otros yoes” concediéndonos la condición de “ser intersubjetivos” en tanto que

⁵ Que serviría como base epistemológica para la conformación del Interaccionismo Simbólico encabezado por E. Goffman.

⁶ Podemos encontrar cierta semejanza con los planteamientos interaccionistas que conceden una mínima importancia – y credibilidad – a ese reducto íntimo al que hace referencia M. Mauss, ya que en la perspectiva de E. Goffman prevalece la importancia del personaje que se presenta ante el auditorio.

intervengo en tu percepción y tú en la mía. El *self* será entonces experiencia encarnada, es en el cuerpo, siguiendo de la mano de Csordas las palabras de Merleau-Ponty, donde *self* y cultura se enraízan (Csordas, 1993:136).

Si dejamos atrás las barreras fronterizas entre la carne y quién la habita, podríamos pasar a contemplar cómo estas ideas mismas han condicionado y condicionan la forma en la que no sólo vertebramos nuestra vida social, sino también nuestra propia imaginación sobre el sí mismo. Las ideas que mantenemos sobre *el yo* se entrelazan con nuestras “acciones” en el mundo social, lo cual no es más que un juego de emociones, de sentimientos hacia uno mismo, hacia el pasado, hacia las construcciones de la imaginación – como veremos en el apartado final – y será el cuerpo, desde mi reflexión, quién condense la reflexividad del formar y ser formado, sentir y ser sentido, de ser *uno* y por ello mismo *ser muchos otros*.

El tronco

Como vamos viendo, en las “retóricas de la carne” vemos implícita una retórica de la persona, una construcción que encarna las ambivalencias del ser y atravesará la autoconcepción y la construcción de la alteridad. El cuerpo en sí constituye un documento cultural e histórico, además de ser un *actor* en el presente y el pasado (Martínez, 2006), por tanto, está constituido por una serie de significaciones que van a influir en su percepción.

La perspectiva predominante dentro del pensamiento occidental ha sido la visión organicista, como vengo diciendo, sobre el cuerpo, comprendido éste como un conjunto de órganos desde un punto de vista fisiológico y biológico y orientado a su tratamiento en términos funcionales. Desde este enfoque biomédico predomina un progresivo alejamiento respecto al *propio cuerpo* que pasa a considerarse más bien como externo. <<El cuerpo, aun siendo “propio”, siempre es para el hombre cosa un poco “ajena” o “extraña”>> (Laín, 1943: 24)⁷, por lo cual se comprende no como algo propio – tal y como más arriba recalca respecto a la percepción del cuerpo como un *alter ego* – sino separado del sí, lo que nos lleva a pensar de nuevo en la dicotomía mente-cuerpo y en cómo éste desde la perspectiva de la biomedicina ha quedado relegado a la condición de objeto. Objeto hasta tal punto que para nosotros, poseedores de nuestra propia piel, el

⁷ Cita extraída desde un manual de Medicina y Antropología Médica, por lo que ya nos está dando información acerca de cómo se ha tomado el cuerpo no sólo desde la Medicina, sino desde la perspectiva que hemos interiorizado a raíz de este compendio de conocimientos científicamente legitimados.

cuerpo se concibe como un elemento extraño en el cual nos veremos atrapados por las cancelas de la carne, o liberados desde ellas, según nuestra afección.

Esta idea se expresa, entre otras, en la concepción occidental de enfermedad sostenida sobre todo sobre una concepción de “trastorno funcional” o “dismetría”. Desde esta comprensión de la enfermedad no sólo se exterioriza y se plantea el cuerpo humano como un *objeto* en sí y para sí, sino que también se va a construir su contrapartida: la mente, la psique, el *espíritu*. Las disimetrías en las que se basará el entendimiento de la enfermedad se dividirán por el discurso en un saber sobre lo *visible* – lo fisiológico, anatómico... - y sobre lo invisible – lo psicológico – dando espacio entre ambos a una especie de confluencia en lo psicosomático (Laín, 1943:30); sin embargo la propia categorización con ese “intermedio” no hace más que reforzar la escisión entre “mente-cuerpo”, e incluso de “objeto-sujeto” tal y como se le atribuye.

Como contrapartida Flora Davis rescata las ideas de Birdwhistell, quien considera que “adquirimos” nuestro aspecto físico (Davis, 2014:45-47), de esta forma, si la constitución misma del cuerpo se entiende como un resultado de pautas culturales, no tan sólo fisiológicas, nos estamos enfrentando a una definición no sólo en términos conceptuales u ontológicos del cuerpo, sino también a un nivel más práctico, a “flor de piel”, de cómo nuestra propia anatomía es construida cultural y personalmente (Davis, 2014: 49). Por ejemplo, tal y como Tristan Platt (2002) nos muestra, en los Andes se “imagina al feto” como un cúmulo de sangre coagulada cuya identificación y expectativas de género van a formarse antes de salir del útero. Es una muestra de cómo se construye la idea del cuerpo a partir de su primer momento como tal: el embarazo. Platt nos habla de cómo el cuerpo de los niños se entiende como más huesudo y sólido, por lo que tardarían más en culminar su gestación, mientras que las niñas son comparadas con las nubes, se las tiene como más ligeras y sus movimientos en el vientre materno serían un reflejo y un signo de su género (Platt, 2002: 135-137). Resulta interesante la curiosidad del autor por conocer el modo en el que “se imagina la gestación” en estas comunidades de los Andes pues, además de ser marcadamente contrastadas la imagen del embarazo entre los macha con las que se manejan desde una cultura biomédica, pone en papel la construcción de la idea del *cuerpo* en todos sus niveles desde su concepción hasta los rituales post-parto. Con ello, y aun no siendo ese su objetivo en el artículo, está poniendo en evidencia la multiplicidad de cuerpos existentes y cómo “la cultura va a aportar el material con el que este se cimenta”.

Entre los macha, como describe Platt, el feto es una reencarnación de los espíritus paganos, representa un estado de tránsito hacia el cristianismo y es en esa construcción carnal de la transición religiosa, en la que podemos vislumbrar cómo el límite entre la carne y el espíritu queda desdibujado permitiendo en este caso “la salvación” de sus ancestros. Como sabemos desde la filosofía cartesiana se lanza la separación dicotómica del alma/mente-cuerpo, que contradice esta idea de cierta “retroalimentación” entre los espíritus y el feto. Cuerpo y mente se entienden como entidades separadas, dividiendo internamente al ser humano y colocándolo en una encrucijada de incorporeidad espiritual y de un cuerpo sin espíritu. Descartes extrapola el cuerpo humano como algo sin ningún tipo de potencia: es un mero “conjunto de miembros”, por otro lado, encontraremos el *alma* en la cual residirá toda la fuerza de la acción humana. En sus *Meditaciones metafísicas* (1995) no duda en enunciar tajantemente su propia noción de cuerpo⁸ – la cual, no podemos olvidar, ha sido fundamental a la hora de construir el concepto empleado por el pensamiento occidental – como un objeto en el espacio, pues será esa su principal característica: ocupar y llenar un espacio, además de, curiosamente, ser percibido. Sin embargo des-corporiza la percepción sensorial – pues es a ésta a la que hace referencia en la enumeración de los cinco sentidos – vinculándola al plano metafísico del alma. Descartes no duda en renunciar a su cuerpo, << ¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa >>, se responde así Descartes (1995: 82). He aquí una de las principales bases del pensamiento occidental que se construye en base a la negación de la carne y que ha dejado entreverse hasta la actualidad misma.

Estas nociones de Descartes que asimilan el cuerpo a lo mecánico y a una suma indiferente de “miembros” se ajustan a la concepción del mismo como una *máquina*, la cual sigue hoy día viva en nuestro vocabulario al encontrar muchas referencias en términos de *funcionar*, *estropeado*, y muchas comparaciones con coches, ordenadores, etc. Esta noción de cuerpo-mecánico no se habría dado de no ser por el desarrollo de la idea de *máquina* que se ha reproducido, aparentemente, desde la Revolución Industrial⁹.

⁸ <<Entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura estar situado en un lugar y llenar un espacio (...); todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe >> (Descartes, 1995:79-80).

⁹ Sin embargo autores como Lewis Mumford realizan un seguimiento a la idea y concepto de *máquina* vinculándola con la Prehistoria misma y con las civilizaciones egipcia y romana, con lo cual trata de

Lewis Mumford (1998) definió la máquina como una serie de agentes no-orgánicos que incrementan las necesidades sensoriales y físicas del ser humano, ¿cómo puede ser que este “accesorio” haya terminado por fundamentar la visión que mantenemos sobre el propio cuerpo humano? Según la visión de este autor, a raíz del progresivo desarrollo de la noción y uso dado a las máquinas, la propia ciencia daría lugar a un pensamiento de carácter más abstracto construyendo, en última instancia, un universo “objetivo”, “mecánico” compuesto por hechos observables desligados de la experiencia humana. Esta idea de “universo mecánico” es fácilmente adaptable a la idea de *cuerpo mecánico*, la cual ha venido de la mano del desarrollo del trabajo industrializado y de los avances biomédicos, por la cual éste es entendido como la suma de una serie de órganos – sumándose por tanto a la visión organicista – y puestos al servicio del *hacer*. Descartes igualmente vinculó la idea del cuerpo a la idea de la máquina cuya humanidad es aportada expresamente por el *alma*, se propone un *cuerpo plano* carente de simbolización (Le Breton, 2002:77) y dissociado, por otra parte, de la calidad de persona. Mumford nos habla a su vez de la progresiva abstracción del concepto de persona, y consiguientemente su desencarnación, a través de la estandarización del espejo, el cual produciría una “eliminación del yo en el mundo” y “del mundo en el yo” (Mumford, 1998: 92-93).

Como vengo diciendo, la Antropología a partir de los años 80 redefiniría el concepto de cuerpo ampliando sus horizontes epistemológicos a fin de situar una nueva mirada sobre el mismo. <<El cuerpo es abundancia de lo sensible>>, escribe David Le Breton (2006:13) al comienzo de su libro sobre los *sentidos* – lo cual exploraremos en otro apartado dentro de este trabajo – y de ahí va marcando una concepción concreta sobre el cuerpo como principio y fin de la cultura, y desde luego evadiendo esa noción de cuerpo-objeto. Nos vamos separando, por tanto, de la visión organicista de la carne para adentrarnos en una percepción epistemológica completamente dispar, ahora no se tratará de un objeto sin más, sin ningún tipo de potencia y separado de la persona, sino que más bien se diluyen esos límites entre el cuerpo y la ella misma. En un movimiento similar, la frontera que se había creado entre el cuerpo y el *mundo* se va volviendo más y más frágil. Si antes el proceso del que hablaba era el de “eliminación del yo en el mundo” y viceversa, ahora no se trata tan sólo de una comunión, sino de una integración del uno en el otro volviéndose una misma entidad.

expresar cómo la idea de que la máquina es una invención individual de la Revolución Industrial se ha fraguado en una re-lectura de la historia condicionada por el momento presente. (Mumford, 1998)

Tal y como Merleau-Ponty se pregunta: ¿es posible que mi cuerpo siga siendo un objeto si está *siempre* con nosotros? (2012:92), este autor entiende que para que sea un objeto ha de estar *frente a nosotros* de forma que podamos observarlo, “que esté al final de nuestra mirada”¹⁰. Entre estos dos autores encontramos la confluencia de que el mundo sensitivo es explorado *desde* el cuerpo, y no desde la mente como Descartes defendiera en sus meditaciones¹¹, como veíamos más arriba. El cuerpo se establece ahora como nuestra primera forma de comunicación con el mundo sensible y social, se encuentra unido y vinculado a él (Merleau-Ponty: 2012:95), de esta forma estamos asistiendo a la complejización de la percepción humana misma que nos atraviesa y que es atravesada simultáneamente. Cuerpo y persona, persona y mundo, terminarían por constituir una entidad propia, poliédrica y multidimensional, pero en ningún momento las unas como objetos o como sujetos de las otras.

La formulación del *ser-en-el-mundo* de Merleau-Ponty se basaría en el cuerpo y el sujeto como uno sólo en un mundo que conforma toda percepción (González y Jiménez, 2011:117), parece rebuscado pero no es más que una construcción reflexiva: la persona – en la cual no se daría tal diferenciación mente-cuerpo, sino que sería un “todo integrado” – construye al mundo y el mundo es construido por la percepción de ésta. Con lo cual nos encontraríamos ante una relación de interdependencia en la cual el cuerpo es el mediador principal, la persona imbuida por toda una trama de relaciones sociales, de significaciones, de patrones, creencias, valores... en definitiva, de todo aquello que podamos asociar al cofre de lo que denominamos “cultura”. Si bien David Le Breton anunciara el cuerpo como filtro del mundo, aunque basándose en los planteamientos del fenomenólogo Merleau-Ponty, no considera una des-unión entre ambos sino que los concibe como íntimamente conectados a través de la piel. Como cualquier idea que se tenga sobre el cuerpo, ésta es también simbolizada desde la cultura misma por lo que se encontrará cargada de significados y valores que la insertan en las tramas de sentido de la sociedad. Ante todo Le Breton comprende la piel y el acto de *tocar* como una forma de estar en contacto con el mundo y con los otros, la piel cumpliría las características principales de las fronteras: lugar de separación y al mismo

¹⁰ Podríamos preguntarnos, por tanto, si no es un objeto nuestro cuerpo a través del espejo y la imagen filmada/fotografiada.

¹¹ A tener en cuenta que Descartes hace referencia a la percepción sensorial pero siempre aludiendo a que la perspectiva ofrecida por los *órganos del cuerpo* no tiene sentido alguno hasta llegar a ser “procesados” por la mente. (1995: 79-82)

tiempo de unión, límites y aperturas, de hecho, este mismo autor la denomina como “*frontera cutánea*” (Le Breton, 2006:178-179).

Al encontrarnos en una situación límite con nuestro cuerpo nos sentimos en cierto modo, desposeídos, desencarnados, en una especie de pérdida de la identidad carnal que nos sitúa en un vacío fuera del tacto del otro, y del uno mismo. Cuando Marta Allué (2015) describe cómo se fue sucediendo su proceso de curación tras las quemaduras del 80% en todo su cuerpo nos encontramos con un dilema tal que esas *fronteras cutáneas* dispusieron a la autora en un limbo corporal mientras poco a poco “recuperaba” un nuevo rostro, una nueva carne. Al mismo tiempo sería esta recuperación corporal la equivalente a una aún más lenta recuperación emocional y social de los vínculos con sus hijos, con su familia, sus amigos... Ante tal situación su piel se convierte en un recordatorio constante, ya no existe la necesidad del espejo, pues en el propio *sentir* del cuerpo ya se habría fijado la idea de aquel nuevo estado. Más aún hoy en día, cuando la mitificación de la piel siempre joven, siempre tersa, inamovible a lo largo del tiempo, se resalta una frontera superficial de la carne que va a enunciar la primera información sobre uno mismo, es a través de él como nos presentamos ante los demás pues es lo que se ha terminado priorizando: la visión del cuerpo. Nos encontramos en un juego de interacciones que implican, por tanto, una *Presentación de la persona en la vida cotidiana* (Goffman, 1994) por la cual la audiencia terminaría acuñando una serie de ideas e imágenes asociadas al cuerpo del otro e irían construyendo estas *fronteras cutáneas* a través de su interacción.

Un ejemplo de la mediación de sentidos en cuanto al cuerpo podría ser en el contexto de un teatro, de una actuación de cualquier tipo. Este abril tuve la oportunidad de ir a un espectáculo de danza contemporánea en el teatro de la Maestranza, allí me llamó la atención hasta qué punto como espectadores nuestros movimientos y expresiones se limitaban práctica y únicamente al asentimiento. Pese a la acción que se estaba desarrollando en el escenario – con la primacía total del cuerpo de los bailarines, pues no contaban con un escenario de fondo, quedando expuestos sus movimientos ante el juego de luces y un vestuario lo más escueto posible – me sorprendió, aunque esté tan naturalizada esta actitud, el control que como espectadores debíamos mantener sobre nuestros propios cuerpos: en tanto sujetos pasivos, tal pasividad terminaba por no diferenciarnos casi de la butaca misma, entonces sí, estábamos cerca de parecer objetos. Objetos complacientes cuya principal y única intervención se encuentra planificada y

reglada por las pausas y silencios en el que la opción principal era aplaudir – de hecho me asombró que enfocaran con las luces directamente al público a la hora de aplaudir, lo cual añadía cierta presión – y, por lo demás, permanecer en una postura estática quedando toda la actividad completamente subyugada al contexto dentro del escenario. Éste sería otro ejemplo que podría servirnos para re-pensar los distintos matices de sentido que va adquiriendo el cuerpo, en dos contextos completamente dispares, en los cuales la performance comunicativa exige unas pautas y una mediación diferentes.

En este caso la expresión y comunicación corporal queda reducida en una relación un tanto asimétrica y formalizada, de forma que unos se instituyen como sujetos de la acción, mientras que en ese ámbito el espectador está “fuera” de la misma y es tenido casi como objeto. No obstante, en el plano de la percepción sensorial los asistentes al acto jugábamos un papel completamente contrario pues seríamos nosotros los sujetos en tanto a la captación de la danza, la música y el espacio, en cierta manera como jueces, y los danzantes serían “objetos en movimiento”. Pese a que aquí lo he detallado muy superficialmente, pues a mi entender podría ser mucho más extenso, no es éste el momento de adentrarme más profundamente en este caso en concreto.

La reinterpretación de la frontera cutánea no sólo entre el *self* y los *otros*, sino entre las personas mismas y los mundos ha supuesto un motor de un giro hacia la perspectiva carnal que situará al cuerpo como un conjunto poliédrico y multiforme en el centro del escenario del pensamiento antropológico. El pensamiento de Merleau-Ponty ha sido muy utilizado a la hora de construir los nuevos planteamientos acerca del cuerpo, entre otros, Thomas Csordas – a quien ya mencionaba arriba – ha tomado muchas de sus ideas para conformar el paradigma del *embodiment*. Este planteamiento será principal para el desarrollo del resto del trabajo pues desde su lógica pretendo acercarme en cierta medida a otras temáticas que se encuentran fuertemente relacionadas, a mi parecer.

Desde el *embodiment* se supone que el cuerpo no es un objeto a tener en cuenta en el estudio de la cultura, sino más bien el cuerpo sería el campo existencial de la misma (Csordas, 1990:5), con esta idea sitúa el cuerpo como principal sujeto de la Antropología pues no será otra cosa que la *encarnación de la cultura*. De tal manera el cuerpo no es tomado de forma aislada sino que se le tiene en cuenta en su situación en el mundo, por lo tanto es a partir de él desde donde podemos conocer tanto nuestro mundo como a aquellos otros que nos rodean (Csordas, 1993:139) e igualmente a nosotros

mismos. La concepción atómica de la persona por un lado, aislada tanto de su cuerpo como de los demás, y de la corporalidad tomada como objeto, se replantearía por lo tanto como insuficiente y reduccionista en el campo del estudio del ser humano y la cultura, por así decirlo, entra en juego una intersubjetividad en absoluto abstraída de la carne de aquellos que la componen. Estaríamos ante un *melange* de subjetividades de las cuales no podemos, repito, obviar su componente corporal, pues es en y desde éste por el cual vamos a realizar todos los procesos de significación, dotación de sentido, etc., al mismo tiempo que somos significados y dotados de un sentido por parte de los demás.

El cuerpo no es un objeto para nosotros mismos (Csordas, 1990:36), por el contrario se entenderá como el campo de la percepción y la práctica y el resultado de un entramado de intersubjetividades en la que la dualidad del *yo-otro* se pone en entredicho. De igual modo, el *otro* no puede concebirse como un objeto, para Csordas otra persona es concebida como *otro* “*uno mismo*” de esta manera se está atribuyendo la calidad de sujeto tanto al cuerpo como al otro llevando a sus límites la dicotomía del objeto-sujeto de manera que su certeza se hace cada vez más endeble. Con lo cual, Csordas no comprenderá la intersubjetividad como un collage de intencionalidades, sino más bien como un entrelazado de patrones de comportamientos familiares. Al entender cuerpo y conciencia como uno, el otro es captado de forma inmediata al compartir un código cultural y un *habitus* que permitirá descifrar los comportamientos y emociones del otro (Csordas, 1993:151). Si entendemos por un lado nuestro cuerpo como sujeto en el ámbito de la percepción, que engloba prácticamente toda acción, la frontera entre éste y nuestra mente se difumina para permitirnos pensar en ambos como un conjunto unido e interdependiente hasta sus últimos puntos. Con Csordas, además, se formaliza una perspectiva basada en la colocación del cuerpo como principal foco de estudio, tanto en su redefinición como en su posterior tratamiento, proponiendo no sólo preguntas nuevas sino también una regresión a análisis anteriores (1990:5). El *embodiment* sería, pues, un paradigma desde el cual podríamos estudiar la alteridad, tal y como Csordas realiza en algunas de sus obras, y el *self* formulando, de paso, toda una amalgama de construcciones teóricas que abordan la temática de la percepción con el fin de reorientar el estudio de la misma.

La experiencia encarnada será el punto de partida del análisis de la participación humana en el mundo cultural (Csordas, 1993:136), con lo cual se está planteando no

sólo una construcción teórica sino también un planteamiento metodológico desde el cual aproximarse a las problemáticas estudiadas. Csordas particularmente concentra sus estudios ampliamente en los rituales de curación dentro de asociaciones de la Iglesia Católica Carismática, y a través de los diferentes casos que nos presenta va construyendo y ejemplificando la aplicación del *embodiment*. En sus escritos encontramos una variante en la cual podremos entender el cuerpo como *representación*, como un texto semiótico; o, por otro lado, como el *ser-en-el-mundo* enunciado por Merleau-Ponty. Para Csordas una acepción no debe excluir a la otra, el cuerpo puede ser tenido en cuenta como un texto y ser estudiado como una representación, sin dejar de estar relacionado con el *ser en el mundo* de manera que se tome desde una perspectiva fenomenológica que aúne la carne a las construcciones perceptivas del mundo y viceversa, de hecho, entiende que ambas ideas son más que excluyentes, complementarias (Csordas, 1993:135-137). El *embodiment*, como veremos, difícilmente deja atrás alguna problemática por su “incompatibilidad” pues desde él se desprende la idea de que *desde* y *con* el cuerpo puede realizarse un estudio amplio de lo cultural que puede incluir desde, como realiza el autor, estudios de la glossolalia en los rituales de curación, hasta, como veremos aquí, el estudio de la emocionalidad en situaciones de riesgo de exclusión social¹².

Con todo esto vemos cómo la noción e idea del *cuerpo* ha ido cambiando a lo largo del tiempo, sin embargo no podemos negar que en el pensamiento cotidiano se maneja de forma hegemónica la dualidad cuerpo-mente, que ha quedado interiorizada y expresada a través de las estructuras del lenguaje. El cuerpo sigue siendo visto como un objeto en las sociedades occidentales, pero no desde una única perspectiva, sino que dentro de esta concepción encontramos muy diversas acepciones y modalidades que son interiorizadas por nosotros mismos generando un proceso de auto-percepción que evidencia la carnalidad de la experiencia contemporánea en nuestro propio *self* y que al mismo tiempo refuta la división cartesiana sobre la que se basará este paradigma hegemónico. Sin embargo dentro del marco de las ciencias sociales el *embodiment*

¹² Lo cual exploraremos en el apartado siguiente dedicado a las Emociones y la Afectividad, ejemplificando con mi experiencia en la PAH – Plataforma de Afectados por la Hipoteca – en cuyas asambleas realicé trabajo de campo para la asignatura de Métodos y técnicas de investigación I y II. En tal proyecto de investigación, cuya experiencia me propongo recuperar aquí, mi propósito fue el de aproximarme a una situación de alto riesgo de exclusión social desde una perspectiva de la emocionalidad y la percepción. De esta forma me apoyé sobre la idea de que a través de la inminencia de su lanzamiento – y con ello la pérdida del hogar físico y simbólico – se producía un *desencuentro emocional* que se suplía a través de nuevos vínculos afectivos con una comunidad luego de haber sido parcialmente excluidos de su sociedad anterior.

supone un viento renovador de estos planteamientos, resultado de la condensación de años y escritos de autores sobre la práctica social y la percepción humana, Csordas logra sentar las bases de un paradigma que, como dijera antes, fácilmente puede ser aplicado a muchísimas problemáticas. De igual modo, a través de esta concepción del cuerpo, la experiencia y la cultura encontramos toda una redefinición de la idea de ser humano y de la dicotomía *otros-nosotros* que puede suponer un giro en el estudio de la otredad y en el del *self*, el cual, justamente, no tendría por qué verse enclaustrado en la perspectiva psicológica pura, o, en todo caso, en los planteamientos de la Antropología psicológica.

La cabeza y la frontera de la carne

¿Cuántas veces ha cambiado mi cuerpo? ¿Cuál es mi reflejo entre todos ellos? La fijación de la percepción corporal ha sido a lo largo del tiempo mostrada de muy diversas formas, a través de la pintura, la fotografía, el cine, la literatura, hoy en día a través de las redes sociales sobre todo, y de los medios de comunicación de masas. Todas estas agencias están construyendo y produciendo constantemente un discurso sobre el cuerpo, el cual se encuentra cargado de connotaciones y aspectos implícitos que implican una *política de la corporalidad*. Michel Foucault nos habla del cuerpo desde y en lo político sería el espacio de expresión y acción de un discurso sobre la disciplina (Foucault, 1984; Urutia, 2017) carnal por la cual se establecerían los procesos de transformación y los estados “aceptables” que éste habría de tomar para ser socialmente aceptado. De esta forma podríamos recuperar la idea de Le Breton del cuerpo como *alter ego*, ya que se adaptaría bastante bien a esta noción de cuerpo disciplinado, pues *trabajaríamos* en nuestro cuerpo – no *con* él – para llevarlo al punto/estado deseado.

¿Estamos ante la paradoja de llegar a convertirnos en los ciborgs de las películas de ciencia ficción? ¿Se trata esto de una tecnología encarnada o in-corporada? <<A finales del siglo XX (...) todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos ciborgs>> (Haraway, 2016:5). Dona Haraway define el ciborg como una fusión del mundo animal y el mundo de la máquina, una criatura “post-genérica” que replantea la guerra entre los organismos y las máquinas (2016:4-5). A partir de la in-corporación de la tecnología estamos construyendo ese nuevo *alter ego* a modo de una sucesión de implantes y mejoras que se muestran como una reproducción de nuevos discursos de la biopolítica que definiera Foucault (1984).

Foucault nos habla de un *cuerpo dócil*, útil y sometido a los mecanismos disciplinarios del biopoder (Barrera, 2011:131) de esta forma no podemos negar, como en el primer subapartado apuntaba, la implicación de nuestros propios cuerpos en discursos políticos y sociales que interiorizamos hondamente, de manera que resulta necesaria la autorreflexión y auto-observación para la identificación de los condicionantes que nos atraviesan, o por los cuales, más bien, nos atravesamos. Al fin y al cabo no somos meramente objetos, por lo que tenemos la capacidad de *hacer* y de transformarnos tal y como dijera Alan Watts: <<tenemos la maravillosa capacidad de transformarnos sin saber que lo estamos haciendo>> (Watts, 2001:54). El ciborg como una reconstrucción de la idea del cuerpo y de la máquina, una ruptura de los límites establecidos – que como ya hemos visto, se venían diluyendo tiempo atrás antes del boom tecnológico – supone toda una serie de fronteras transgredidas desde la transformación misma (Haraway, 2016:8-10)

De esta forma podemos ver la ambivalencia de nuestro papel frente a los discursos del poder, Andrea Carolina Urutia (2017) escribe sobre su experiencia tras un periodo de escasez alimenticia en Perú desde la perspectiva de la autoetnografía¹³, el cuerpo y las emociones; a través de su artículo autoanaliza su propia noción del cuerpo llevándola a la abstracción teórica de los diferentes autores que han reflexionado sobre ello, llama la atención cómo describe el despertar de su conciencia corporal cuando en el patio del colegio le llamaron “foca”:

<<Me dijeron foca. Me vi luego al espejo y pensé, foca ¿por qué foca? Y vi mi vientre. Y entendí. Era gorda. Era oscura y gorda>> (Urutia, 2017:52)

Con esto la autora nos está abriendo un momento concreto de su auto-concepción: a través del otro quedó redefinida su propia imaginación corporal y su concepto de sí misma se transformó. En la noción de *self*, podemos ver, no se encuentran tan sólo los reductos psicológicos e íntimos de nuestra persona, eso sería elaborar una visión del “uno mismo” en un tono muy individualista y reduccionista. En la última cita podemos ver que cuando resalta no ya ser “gorda”, sino ser “oscura, está hablándonos de etnicidad. Además desde un tono que muestra por ambas partes una

¹³ La autoetnografía resulta un interesante enfoque metodológico que trataré de introducir en el siguiente apartado, aun así a mí entender todo trabajo supone en cierta manera una auto-observación y una autorreflexión que se ve igualmente reflejada tanto en la redacción y elección de lecturas en este punto, como en el origen mismo del interés que siento por la temática del cuerpo. Aunque no haya espacio aquí para una autoetnografía, quisiera resaltar que algunos de los valores principales de la misma – auto-observación y autorreflexión – se encuentran dentro de este trabajo.

visión estigmatizadora tanto de la piel como de la gordura. <<La fragmentación de la identidad viene acompañada del fracaso de la modificación corporal como autonomía>> (Urutia, 2017:54), escribe la autora con respecto a los desórdenes alimenticios que fue viviendo a lo largo de su juventud. Cuerpo y estigma se unen aquí para expresar cómo estamos imbuidos por la construcción de ideales acerca de la apariencia carnal y física, sentando las bases de un “cuerpo hegemónico” al cual sólo queda aspirar y desear alcanzar. Esto ha generado una visión ascética del cuerpo, al más puro estilo “homo faber”, solo que esta vez nos tenemos que hacer a nosotros mismos en términos corporales.

Kathy Davis (1999) nos habla de cómo la cirugía estética supone un nuevo dilema respecto a los asuntos del cuerpo, entiende que las nuevas tecnologías constituyen una nueva forma de *ver, relacionarse y controlar* el cuerpo. Esta autora resalta la diferencia entre cuerpo vivido y cuerpo deseado, y los vincula directamente a la autoestima y a la asociación con el patrón de belleza existente (Urutia, 2017:54), sería una expresión por tanto de la imposición de ese “cuerpo hegemónico” o “deseado” que nos atrae hacia la constante búsqueda de regeneración corporal, de esta forma reflexiona sobre la cirugía estética como una manera de redefinir el cuerpo humano. Éste, según K. Davis, habría sido asociado a lo innato, lo inmutable, sin embargo las nuevas tecnologías abrirían un nuevo espacio de transformación que permitirían *construir* fácticamente el cuerpo de forma que <<en el futuro, los cuerpos serán cada vez más insignificantes, nada más que un “disfraz”, un “vehículo”, algo que puede ser cambiado en nuestra búsqueda de “llegar a ser quien somos”>> (1999:458).

¿Estamos ante una des-significación del cuerpo a través de la tecnología? Si el cuerpo puede ser tratado ahora como el objeto modificable por excelencia en nuestras vidas, entonces, ¿tiene sentido buscar una acepción del cuerpo más allá de la de su objetivación? <<Objetos y personas pueden ser considerados en términos de desmontar o volver a montar, ninguna arquitectura “natural” obstaculiza el diseño del sistema>> (Haraway, 2016:20-21). Estamos en el mundo antagónico al cuerpo concebido como algo estrictamente natural; al ser transformable hasta tal punto a nivel físico se produce todo un proceso de cambio y devenir en el concepto mismo de la carne. Ahora, maleable, desechable o deseable. Los límites de las posibilidades se han expandido progresivamente y han terminado por redefinir el *yo* encarnado: <<el ciborg es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar>>

(Haraway, 2016:22). Si entendemos todo este devenir del cuerpo como una conversión paciente y lenta en el ciborg del imaginario de la ciencia ficción por un lado nos podemos preguntar hasta qué punto esa ficción era tan irreal o no, y hasta qué punto esa capacidad de transformación que señalaba Alan Watts nos puede conducir a una actitud de resistencia.

A través de las nuevas tecnologías y el culto a la imagen de las sociedades mediáticas actuales podemos comprobar que cada vez más concebimos nuestro cuerpo como la principal forma de expresión de nuestro *self*. No sólo encarnamos “quiénes somos” sino que buscamos ser la encarnación de “quien imaginamos ser”, es decir, que entramos en una retórica del deseo y de la auto confirmación constante a través de la opinión pública/cibernética del otro. La imagen, la red social, son nuestros principales campos de batalla y aliados – a la par que enemigos – dentro de una trama de interrelaciones en las que la rapidez de sus fluctuaciones nos mantiene contra las cuerdas en un maremágnum de novedades, en las que somos conscientes de ser tan sólo una mota entre miles.

El otro toma la forma del espejo, tal y como sucediera en el ejemplo puesto por la propia experiencia de Andrea C. Urutia, un comentario puede llegar a definir quién eres y quién no. Por ejemplo, cuando asistía a las asambleas de la PAH – Plataforma de Afectados por la Hipoteca – todos los jueves durante casi dos meses y medio, pude comprobar que la mediación corporal a través de los signos empleados en la reunión me llevaba a tener una conciencia muy diferente de mi cuerpo a aquellos momentos en los que no me encontraba allí. Se trataba de una situación de excepcionalidad en la cual todos los integrantes de la plataforma poníamos en marcha entre nosotros ese código estipulado explícitamente sobre cómo debíamos situar y controlar nuestro cuerpo en el espacio disponible. Manejábamos un lenguaje corporal común que debía ser explicado en la introducción de cada asamblea, de forma que los nuevos integrantes pudieran comprender qué estaba desarrollándose delante de sus ojos y, además, formar parte de la acción. De hecho se empleaba el cuerpo como frontera de la comunicación emocional y afectiva, de manera que se estaba encarnando las disposiciones y opiniones dentro de un contexto excepcional a la par que cotidiano. Podría ser una expresión de lo que Michelle Rosaldo llamó *embodied thoughts*, los pensamientos encarnados (Rosaldo, 1984), con ello la autora enunciaba una definición acerca de las emociones, la cual exploraremos más adelante en mayor profundidad, que vinculaba las emociones y el pensamiento

entre sí, sin establecer diferencias de corte racionalista, y ambos dos con el cuerpo, de forma que resultaban ser encarnados (1984:142-143). De tal manera, el cuerpo serían pensamientos hechos carne, los cuales se encuentran pautados culturalmente y cuya diferenciación clásica con los sentimientos se disolvería (Greco, 2011).

Vemos aquí que, una vez más, las fronteras carnales, que se han ido construyendo a lo largo del tiempo en base al pensamiento hegemónico expendido por las ciencias, vuelven a ser puestas en dudas de la mano, en esta ocasión, de Michelle Rosaldo. El pensamiento antropológico termina transgrediendo los límites de aquellas definiciones de cuerpo que sometían su carnalidad a la disposición de la aguja y el bisturí – en referencia al cuerpo visto como conjunto de órganos -, relegándolo a la calidad de objeto trabajador, de máquina productora. En cambio desde un planteamiento tanto teórico como metodológico que reformula el cuerpo en su interior y su exterior, es decir, desde “dentro” – con todas las subdivisiones a las que ha sido sometido por su supuesta antítesis “la mente humana” – como desde “fuera” – la aplicación de los discursos políticos, sociales, etc. sobre la construcción del cuerpo como un “alter ego”. No podemos dejarnos olvidar que todos estos discursos han sido interiorizados y reproducidos largamente con lo cual han influido e influyen en nuestra auto-percepción, como hemos visto, y en la concepción que tenemos de los demás. Sin embargo, mediante la redefinición del cuerpo se accede a plantearse la redefinición de lo que entendemos por *persona* incluyéndonos a nosotros mismos como parte de esa reflexión, y marcando una base, tal y como hiciera Thomas Csordas en sus estudios sobre el *self*, para aproximarnos a distintas realidades socioculturales a estudiar.

Como hemos visto en esta última parte existe un aspecto que hemos de tener en cuenta si vamos a repensar la cualidad de *ser* humano, me he preguntado por lo que mi propio cuerpo es, por cuántas veces ha cambiado, he reflexionado si puedo escindir lo que entendemos por nuestro propio ser de nuestra carne, si no somos una representación corporal de nuestro *self* y pensamiento... Todo ello conlleva preguntarse también por la definición emocional de la persona tanto para sí misma – a través de la autopercepción y la auto-estima – como para con los demás – las relaciones afectivas que establecemos con nuestras comunidades, con la identidad. Esto implica que desde el cuerpo demos un pequeño salto, pues como anunciaba gracias a Michelle Rosaldo, las emociones serán *pensamientos encarnados*, aunque no siempre hayan sido tenidas por ello...

2. Desde el corazón: una antropología de las pasiones

Abrir el puño

<<Mil bosques en uno solo, mil verdades de un mismo misterio que se escabulle y que sólo se entrega fragmentariamente>> (Le Bréton, 2006:12)

Emociones, afectividad, sentimientos, forman parte de lo que se ha conocido como un “mundo personal” que se aísla de lo que entendemos como racional, como objetivo, éste es tratado por lo tanto como un aspecto separable, una esfera que puede extraerse, es más, que podemos elegir “usar o no”, pero, ¿hasta qué punto podemos dejar de *sentir*? No se ha cuestionado la capacidad del ser humano de ser *pensante*, sin embargo la emocionalidad ha sido relegada a un segundo plano, renegada como un elemento prescindible. Aquí propongo recuperar el pensamiento que tanto la antropología y la sociología han ido produciendo respecto a la emotividad como una nueva forma de aproximarse a la cultura, a la sociedad, al ser humano en sí, alejándose de cualquier noción naturalista y psicologicista de la misma.

El ser humano está afectivamente en el mundo (Le Breton, 2001: 91) Las emociones nos informan de qué nos es significativo, guían el procesamiento de información y funcionan como resortes expresivos respecto a nuestro entorno (Fernández, 2011:3-5). Para comprender cómo se produce tal vinculación primero hemos de adentrarnos en qué se entiende por *emoción*, por *sentimiento*.

La emoción ha sido definida como un “*movimiento hacia fuera*” que nos conecta con el mundo caracterizada por la espontaneidad y la intensidad, queda separada respecto a su expresión de lo que entendemos por *sentimiento*, conceptos que han sido asimilados como uno sólo pero que tienen unas connotaciones singulares, pues éste será aquel que proviene de una idea o una emoción que *dura*, es decir, que mientras que la primera tiene un carácter más furtivo, espontáneo, suponiendo un elemento efímero pero de gran intensidad, el segundo puede verse como la emoción que perdura, se enraíza y al hacerlo se vuelve menos intenso (Fernández, 2011:5). Si separamos como la autora ambos conceptos como si uno derivara del otro caemos en un principio de causalidad que termina parcelando un “universo afectivo” que es amplio, diverso y para nada seccionado. La diferenciación entre sentimiento y emoción ha sido aceptada

académicamente por su dimensión temporal será, entonces, el tiempo el que determine la catalogación, aunque siempre atendiendo a su profunda e inevitable interdependencia. <<El sentimiento instala a la emoción en el tiempo>> (Le Breton¹⁴, 2001:93) y pondrán en marcha de forma más continuada y duradera un discurso sobre la cotidianidad afectada, nunca mejor dicho, por la emotividad. Para David Le Breton la emoción implica “la resonancia” de un evento en “la relación con el mundo del individuo” (2001:93) y el sentimiento, su cristalización. Sin embargo el propio autor aclara que dentro de sus análisis no llevará a cabo una distinción estricta entre ambos. A mi parecer esta subdivisión entre distintos, por así llamarlos, “estados afectivos”, es quizás más aplicable al análisis que a las realidades socioculturales pues si nos observamos, por ejemplo, a nosotros mismos podemos comprobar que no suele producirse una reflexión explícita acerca de cuándo estoy *emocionada* o cuando tengo un *sentimiento*.

El renovado interés por las emociones, o más bien, el creciente interés que se dio por las emociones a partir de los años 80 en el campo de la Antropología, derivaría de algunas condiciones entre las que encontramos por un lado el auge de las tendencias culturalistas. Uno de los propósitos de las mismas se basará en el derrumbamiento y deconstrucción de categorías sociales (Fernández, 2011:2) que se habrían “naturalizado” dentro del discurso antropológico tales. Por otra parte, puede sorprendernos cómo ha influenciado la extensión del tratamiento terapéutico que es una consecuencia, a su vez, de la generalización de los planteamientos psicoanalíticos y freudianos. El “estilo emocional moderno” (Illouz, 2007:23) se iría configurando a través de un discurso terapéutico que generó una resignificación del yo tomado en términos emocionales-intimistas, así como de la vida emocional y de las relaciones sociales. Tal y como en el apartado anterior señalábamos, Mumford ya anunció en su *Técnica y Civilización* (1998) el cambio producido en el yo a partir de la expansión del espejo, como un movimiento hacia la abstracción de la idea del *ego* hacia un apartado más intimista e individualista alejándose una vez más de la idea del cuerpo al tiempo que se recluye en un vacío en el que las relaciones sociales y las condiciones culturales de existencia carecerían de impacto suficiente tanto en la conformación del yo, como en su universo emocional.

<<Se produce un estilo emocional cuando se formula una nueva imaginación interpersonal, es decir, una nueva manera de pensar la relación del yo con los otros y de

¹⁴ Traducción propia.

imaginar sus posibilidades>> (Illouz, 2007:24); de esta forma vemos hasta qué punto puede resultar determinante la imaginación en el ámbito de la vida social¹⁵. Es por ello por lo que resultaba tan interesante definir el *self* en el apartado anterior, sin embargo éste no tendrá sentido sin ampliar más adelante sus dimensiones emocionales, las cuales, aunque se analicen de forma “separada” entre los distintos apartados, entiendo como totalmente subsumidas las unas en las otras como elementos de igual importancia y prácticamente inseparables – aunque aquí formalmente, como ya digo, sí se realice cierta separación. En un mismo movimiento que el *yo* y el espejo anunciado por Mumford, Illouz entiende que la psicología de Sigmund Freud produjo una transición entre un *yo terrenal* hacia otro *misterioso*, y difícil de alcanzar a comprender (Illouz, 2007: 26) – con lo cual se introducía al psicoanalista como mediador entre ese *yo* incognoscible y sus experiencias y emociones, como una forma de superar el “velo” del autoconocimiento. De esta forma podemos reflexionar acerca del papel al cual han sido relegadas las emociones, o los “estados afectivos”, generalizando, no sólo en el campo académico sino en la vida cotidiana misma y en los esquemas autoperceptivos por los cuales tendemos a reflexionar, más o menos explícitamente, sobre nuestra propia persona y sobre los demás.

De tal manera se instituye y configura a lo largo del tiempo una noción de emoción como la “menos construida, menos racional, menos aprendida y menos pública” (Lutz y Abu-Lughod, 1990), por parte las autoras Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod lucharon contra esta concepción que situaría la emocionalidad fuera de los límites del análisis social y cultural; esta visión referida es una perspectiva esencialista que ha supuesto mayoritariamente el proceso de la teoría de las emociones desde la filosofía moderna que ha predominado en las nociones que manejamos actualmente.

Las concepciones de este corte esencialista tienden pues a naturalizar la emoción y a universalizarla concibiéndola como una expresión corporal, normalmente de origen biológico. Las consecuencias de entender las emociones desde una perspectiva fundamentalista son amplias, y suponen en gran medida la invisibilización de las mismas como un problema de estudio. Lutz y Abu-Lughod, enumeran los efectos que

¹⁵ Lo cual exploraremos más adelante en el último apartado dedicado a la Imaginación y desde el cual, como ya anunciara en la Introducción a este trabajo, trataremos de ahondar justamente en la imbricación de todos estos aspectos tales como emocionalidad, corporalidad, etc., en el espacio de la imaginación. Así como podríamos preguntarnos si desde ésta se da una determinación/influencia tal en la vida social y cultural que podríamos redefinir aquella dicotomía entre realidad/irrealidad o realidad/ficción en la cual se sustenta, en gran medida, el pensamiento tradicional occidental.

esta naturalización de las emociones conllevan, por un lado se refuerza la mirada universalista sobre las mismas a través de los significados y procesos de expresión de determinadas emociones como la ira y la vergüenza, ejemplo de ello serían los trabajos de Paul Ekman, quien elaboró un análisis de las expresiones faciales en diferentes culturas para ratificar esta hipótesis de la universalidad (Lutz y Abu-Lughod, 2008). Según él la “mímica facial” reflejaba los sentimientos concretos en los rostros de los sujetos como respuesta a un mecanismo nervioso conectado a los movimientos musculares que daban lugar a la expresión, tal “mímica” fue comparada por Ekman presentando imágenes de diferentes “emociones” – ya que no se puede considerar que la mera expresión facial comprenda en absoluto lo que la emoción misma comprende – ante personas de distintas culturas y sociedades que, según el psicólogo, reconocían en ellas los mismos sentimientos. Por otro lado este autor comprende que las emociones cumplían con un fuerte peso adaptativo en la supervivencia humana ya que las comprendía como la movilización de una respuesta ante un estímulo externo, como podía ser la ira ante un ataque violento que generase un acto defensivo. Resulta curioso que fueran estos estudios los que suscitaran un renovado interés por la emotividad, cuando se activa el entramado antropológico alrededor de este nuevo “objeto” de estudio, Ekman concedió una importancia ínfima a las condiciones sociales de las emociones relegándolas tan sólo a su forma de expresión (Surrallés, 1998), lo cual contrasta con su propio análisis basado en una “expresión facial reconocible universalmente”.

Esta intención universalista por otra parte provocaría que las emociones se vieran aisladas del contexto de la vida social, que carecería de interés e influencia al tratarse la emotividad de una dimensión universal del ser humano con la mínima aportación de cierta particularidad a la hora de expresarse. El acercamiento esencialista hacia la emotividad puede verse atravesado por nociones individualistas ya que ésta queda delimitada en el campo de la *interioridad* (Lutz y Abu-Lughod, 2008: 2-3). Se ratifica aquí la “escasa” importancia de la vida social en este ámbito, que aparece como una esfera a parte de lo socio-cultural, por lo que quedaría de tal forma seccionado en distintos ámbitos independientes sin tenerlos en cuenta como una única esfera repleta de interconexiones y en consecuencia difícilmente separables.

Como consecuencia la emotividad, vista de esta forma, no es susceptible del estudio desde la antropología pues nada tiene ésta que hacer con ella. Si realmente

podemos separar la emoción como una dimensión a parte, entonces sí tiene interés antropológico y sociológico, el cual se desarrollará tratando de superar estas nociones esencialistas generando un diálogo intercultural e interdisciplinar al respecto.

Por otro lado Eva Illouz entiende que la teoría sociológica clásica se encuentra atravesada transversalmente por una teoría de las emociones que impregna los conceptos fundamentales para la constitución de la sociología, la antropología... En estos clásicos de la sociología, normalmente ocupados en definir y analizar los sistemas sociales, políticos y económicos, podríamos encontrar una “historia de las emociones”, una teoría implícita sobre la afectividad y las pasiones que pueden verse por ejemplo reflejadas en *El suicidio* de Émile Durkheim. Este estudio sociológico liga el suicidio no a las particularidades individuales sino al sistema social en su conjunto, a las normas e instituciones que lo conforman, de este modo está reivindicando una salida del individualismo a través de atar un fenómeno que aún hoy se ve totalmente atomizado – a lo cual contribuye la visión patológica del suicida como un enfermo – por lo que apenas sí se reflexiona acerca de las causas. <<Hoy, es un viento de tristeza y de decaimiento el que sopla sobre la sociedad, mañana, por el contrario, un impulso de alegre confianza vendrá a levantar los corazones>> (Durkheim, 1982: 179); podemos ver que Durkheim está empleando un lenguaje emocional, está haciendo referencias a estados afectivos que demarcan el futuro y el presente a través de un “ánimo generalizado”.

Por otro lado, Simmel en *Metrópolis y vida mental* hace referencia a un tipo de actitud, de emocionalidad moderna, propia del capitalismo en el cual la persona se movería a través de motivaciones fugaces y espontáneas en la mente; finalmente conduce hacia la actitud *blasée* que se caracterizaría por la insensibilidad generada por la velocidad y los cambios contrastivos implicando la homogeneización de los significados y el valor. Al hablarnos de antipatía, indiferencia, insensibilidad... el autor hace referencia a una clase de emotividad que surgiría, como veremos en adelante, a partir de un “capitalismo emocional” (Illouz, 2007)¹⁶. Como veremos más adelante, este autor se interesa por conocer en términos de vida mental e individualidad los efectos de la vida urbana en contraposición con la vida en cierto sentido rural, de forma que

¹⁶ Eva Illouz (2007) también hará referencia al trabajo de Marx y al de Bourdieu resaltando la perspectiva emocional en los mismos a través de una relectura de sus obras que han resultado ser paradigmáticas en la comprensión de la vida social pero en las cuales las referencias hacia la emoción como asunto fundamental son nulas.

establece ya una división entre ambas al estilo de los estudios folk que se desarrollarían décadas después de su escrito publicado en 1903.

El posicionamiento hacia la emotividad ha sido claramente establecido a través de dicotomías tales como razón-emoción, mente-cuerpo, racional-irracional, las cuales forman parte de las grandes teorías consideradas como clásicas, de las cuales manan fuentes de “sabidurías”, de “principios de autoridad” que o bien se han refutado y criticado mil veces, o bien se han considerado como “verdades irrefutables”.

De hecho, respecto a estas fuertes dicotomías hemos de rescatar de nuevo a Descartes que no sólo enunciaba una dicotomía que demarcaba al cuerpo como un objeto físico y mecánico, sino que igualmente propuso una tesis intimista y fisiológica de las emociones que sigue impregnando las epistemologías científicas actuales, éstas serían fenómenos psíquicos con raíces en el cuerpo, por lo que finalmente se expresan mediante hechos físicos (Surrallés, 1998). Justamente esta definición de la emotividad supone una paradoja para la propia concepción cartesiana de la dicotomía mente-cuerpo, pues la emoción funcionaría como ese guión que los separa, o más bien los une, pues se trata de ese lazo de conexión entre ambos, “nacida en la mente” y expresada en el cuerpo. De esta forma nos encontramos con una perspectiva naturalista de las emociones que las condensa como una sustancia fisiológica susceptible de ser analizada en términos biológicos además de psicológicos (Le Bretón, 2013).

La redefinición de la emotividad como una construcción cultural¹⁷, que anunciaba arriba, supuso no sólo una respuesta a los planteamientos universalistas y esencialistas sobre las pasiones, sino que, además, supuso la apertura de nuevas vías de aproximación a la misma, nuevas preguntas que resolver y enfoques desde los que acercarse a los fenómenos sociales y culturales. Nos encontramos, por tanto, frente a una perspectiva constructivista que busca redefinir la aproximación a la emotividad como “construida, aprendida, pública”. Este enfoque entendería <<la emoción– incluyendo sentimientos, motivación, expresión y sus representaciones - (...) como un producto cultural construido a través de la socialización de un individuo y a través de su continua experiencia en un contexto sociocultural particular>> (Lyon, 1998:40). Con lo cual

¹⁷ Hemos de entender que aun así las emociones no están desvinculadas de la fisiología humana ya que en ésta se dan reacciones que se vinculan sobre todo con la expresión externa de las mismas a través de lágrimas, ruborizarse, el tono de voz, la postura corporal, como vemos todas estas expresiones aunque impliquen el sistema fisiológico humano no pueden comprenderse si no es a través de un aparataje cultural que nos aporte aquellos significados asociados a cada cual (Elster, 2001). Los gritos por ejemplo pueden asociarse a la ira, el dolor pero también pueden interpretarse como alegría, placer, entusiasmo...

dentro de esta perspectiva la socialización y enculturación en un contexto particular será la clave para la génesis, en este caso, del mapa emocional y afectivo de la persona, enfocándose expresamente, según Margot L. Lyon, en el *individuo* y recalcando en parte los condicionantes no sólo culturales sino también personales¹⁸.

El contexto cultural y social entra de pleno estableciendo un diálogo nuevo por el cual es susceptible de ser analizada, tal y como Lutz y Abu-Lughod se esfuerzan en determinar en su compilación, a través de tres estrategias distintas. Por un lado harán referencia a aquella que denominan como “relativización”, como una forma de poner en cuestión aquellas nociones que se tengan acerca del problema de estudio, apartando los criterios de certeza y universalidad. Por otro lado, nos plantean la necesidad de insertar la emoción en tramas históricas examinando el discurso de la emoción, la subjetividad y el yo. Finalmente, las autoras también plantean la necesidad de centrarse en el discurso social como forma de comprender la forma en que se entienden las emociones, las imágenes construidas a su alrededor, así como el factor instrumental de las mismas analizando las estrategias discursivas que se ponen en marcha a través de un lenguaje emocional (Lutz y Abu-Lughod, 2008: 3-11). Las emociones se encuentran, por tanto, insertas en las tramas discursivas de manera que responden, entre otras cosas, a las distintas *ideologías* que se pongan en juego dentro de los diferentes discursos, pues éstos generan una serie de atribuciones, representaciones y denominaciones de afectos tales como el amor, la cólera, la envidia, generando una organización social de las pasiones en cada sociedad (Crapanzano, 1994:3).

Desde esta perspectiva las particularidades de la emocionalidad son aprendidas, es decir, forman parte de un bagaje cultural que va a generar un clima afectivo concreto esto conllevará que dentro de una misma comunidad social las manifestaciones corporales y afectivas sean virtualmente significantes para los otros (Le Breton, 2001:103-104). Con lo cual se manejan unos esquemas compartidos dentro de los distintos marcos socioculturales, los cuales en absoluto pueden considerarse como planos – pues esto supondría un reduccionismo – ya que dentro de estos mismos se manejarán diferentes códigos emocionales/afectivos en respecto, de manera más

¹⁸ Lo cual podría llevarnos a pensar que, pese a la superación de las ideas esencialistas e intimistas sobre las emociones, aún se mantiene una cierta tendencia a caer en estos reductos por la propia “materia” de la problemática tratada, con lo cual me refiero a que quizás estas tendencias hacia lo personal y lo propio – sin ser, a mi entender, calificativos negativos – son más recurrentes en temáticas como la emocionalidad más que en estudios de economía clásica, por ejemplo.

explícita, en la propia expresión de los mismos. A la hora de manifestar un sentimiento nos encontramos con una serie de normas y expectativas que son culturalmente aprendidas, de forma que las ideas que mantuviera Ekman sobre la universalidad de las pasiones se hacen vacuas respecto a la codificación social de las emociones marcadas por las configuraciones culturales.

El enfoque constructivista tiene, como podemos ver, muchas aplicaciones dentro del estudio de las emociones pues al plantear su particularidad y especificidad cultural abre el camino hacia muy diversas problemáticas, más aún si se termina considerando la emocionalidad y afectividad como una dimensión transversal a todas aquellas secciones que solemos emplear para estudiar los sistemas socioculturales. Un problema podría plantearse desde una perspectiva en exceso relativista, que sería prácticamente como caer en una versión individualista e íntima de las pasiones, no habría cabida para un estudio antropológico de las emociones si no consideramos la posibilidad de aprehender los sistemas emocionales no sólo de los “otros”, sino dentro de nuestra propia cultura. El esfuerzo de investigar las emociones constituiría por tanto una apertura a la espontaneidad de la labor antropológica ya que podría ser necesario sumergirse en los más diversos ámbitos y situaciones, por lo cual tendríamos que favorecer esa retrospectiva y la espera de una quiebra epistemológica con la cual pudiéramos ampliar nuestros horizontes del entendimiento emocional.

Ojos que no ven...

Desde esta perspectiva se plantea en cierto modo la inconmensurabilidad de las pasiones, el hecho mismo de elaborar un listado sintético y clasificatorio de cuantas emociones hay¹⁹, qué implican, en qué inciden, supone una cosificación de las mismas. Ante esta cuestión aparece el dilema de cómo estudiarlas, pues podemos entender que pese a que en el acto mismo de nombrar estamos depositando unos significados implícitos y unas expectativas concretas el hecho de ser consciente de ello – así como de que las emociones tienen una amplitud vastísima en cuanto a matices, expresiones e interpretaciones – nos “libera” de tal carga epistemológica para acercarnos a ellas, eso sí, con extremo cuidado. La relación entre las emociones y las expresiones fisiológicas se invierte, nos hemos habituado a pensar que se da una relación unidireccional desde

¹⁹ Éste ha sido uno de los principales esfuerzos por parte de las etnografías basadas en comprender el *ethos* de las culturas estudiadas, elaborando traducciones y aproximaciones a los términos que definen las emociones. Como por ejemplo en Rosaldo (1980:37-43).

las segundas hacia las primeras, sin embargo son las condiciones existenciales del ser humano que van acompañadas por las emociones que suscitan y que se marcan por cuestiones socioculturales como hemos visto – por la posición que se ocupa, las experiencias en las que nos vemos envueltos, los modos de expresión o no-expresión, así como el género, la edad... – las que generan respuestas fisiológicas. << (La cultura afectiva) Se registra, más bien, en primera persona en un tejido de significados y actitudes que impregnan al mismo tiempo las maneras de decirla y de ponerla físicamente en juego>> (Le Bréton, 2013:2) De esta forma Le Bréton está dándole la vuelta a las concepciones normalizadas por el pensamiento biologicista sobre las emociones que impera en nuestra sociedad.

Los estudios antropológicos acerca de las emociones como del de Michelle Rosaldo entre los Ilongots (1980) se han dedicado a acercarse y comprender el *ethos* de las otras sociedades buscando descifrar su cultura afectiva, además de insistir en la elaboración de un listado de términos que designan y denominan las pasiones, explicando las condensaciones que se dan y las particularidades significativas. El *ethos* planteado por Gregory Bateson (1979) es definido como <<la expresión de un sistema culturalmente estandarizado de organización de los instintos y emociones de los individuos>> (Bateson, 1998:88-89). Este autor entiende como una falacia la posibilidad de clasificar los rasgos de la cultura y categorizarlos en cajones tales como “lo económico”, “religioso”, etc. (Bateson, 1998: 59-60), de esta forma podemos preguntarnos, ¿es posible, entonces, hablar de la categoría “emocional” en la cultura? A mi entender, y como he ido comentando a lo largo de lo que llevamos de trabajo, todas estas categorías se encuentran completamente inter-vinculadas, siendo su escisión y aislamiento plausible en la división analítica más que para el estudio en la “práctica”. Las emociones no son ajenas a los parámetros de la economía, por ejemplo, se encuentran insertas en ellos y desde ellos, igualmente, se formula todo un compendio de formas de percibir y de tratar las emociones – recordemos, entre otras cosas, el concepto de “capitalismo emocional” de Eva Illouz. Esto nos lleva a considerar el *ethos* no como algo inamovible, sino más bien en constante devenir, lo cual va generando una serie de diferenciaciones afectivas dentro de las sociedades dando lugar a emociones y sentimientos que no son traducibles (Le Breton, 2001:126).

He aquí uno de los principales problemas: la traducción a la cultura del antropólogo de las distintas construcciones emocionales, habitualmente autoras como Michelle Z.

Rosaldo y Catherine Lutz han escogido un análisis semántico por el cual establecían un paralelismo terminológico y la asociación a los aspectos de la vida cotidiana de la vida estudiada (Surrallés, 1998: 295). La traducción y la comparación entre las distintas sociales se impusieron en un principio como la clave para el estudio de las emociones desde la antropología, sin embargo los problemas de la traducción hicieron saltar las alarmas respecto a la caída en reducciones etnocéntricas y naturalistas por las cuales se trataba como sea de poder situar en nuestros tableros mentales las distintas formas de concebir las pasiones en otra cultura, sin embargo en ocasiones las casillas no coincidían o siquiera existían como para poder aprehender sin simplificar tales nociones²⁰. Con respecto al problema de la traducción se han dejado de lado otros aspectos importantes como por ejemplo la evaluación de los afectos ocultos o transformados (Lutz y White, 1986:418), es decir, que se ha priorizado el completar un listado equivalente de emociones, al estilo diccionario o glosario, sin atender a otras problemáticas como las señaladas que implicarían, por su parte, una acción del sujeto “informante” que regula y selecciona aquella información que desea otorgar.

Las culturas afectivas se van entretejiendo formando un entramado de significados, valores, símbolos, normas y expectativas acerca del manejo, expresión y el sentir de las emociones en sí mismo. No se tratará tan sólo de una representación diferenciada de las emociones sino que desde la idea del *ethos* y la *cultura afectiva* se entiende, por tanto, que nos encontramos frente a diferentes maneras de *sentir* las emociones, los afectos..., con una fuerte influencia cultural que marcará qué tipo de códigos empleamos en el juego de las pasiones. Por ejemplo la *depresión* misma, tal y como expresa David Le Breton entre sus ejemplos, no se encuentra en el vocabulario de muchas sociedades no occidentales como los yoruba (Le Breton, 2001:127), por lo tanto podemos ver que aunque manejemos códigos emocionales que damos por naturalizados – para lo cual como hemos visto fue contribuyendo, asimismo, el estudio “científico” de los mismos – como todo el vocabulario y la representación de la tristeza entendiéndola como una y singular, cuando en la diversidad cultural habríamos hablar de *tristezas* y entender como plurales las formas de concebir el sentir y su expresión. Quizás sea a través del estudio profundo de las distintas culturas afectivas, teniendo en cuenta que esto puede derivar

²⁰ Sin embargo, las autoras reseñadas – Lutz y Rosaldo – en sus etnografías realizaron amplios análisis de algunas nociones emocionales que consideraron como de especial importancia en los contextos de estudio en los que enmarcaron, como puede verse en todo el análisis que hace Rosaldo de la *liget*, la cual difícilmente podríamos traducir simplemente como *ira*.

en, como he dicho, el estudio de muy diversas y “aparentemente desconectadas” dimensiones, lo que nos ayudaría a solventar el problema de la traducción de las emociones en las etnografías sobre las pasiones. Un ejemplo de ello sería el estudio de Rosaldo entre los Ilongots en el cual dedica su obra al análisis de las distintas concepciones sobre las diferentes pasiones y sentimientos entre esta sociedad situada en la actual la República de Filipinas.

Entre los Ilongots, estudiados por Michelle Z. Rosaldo, el vocabulario afectivo se mediatiza constantemente por la idea del *corazón*, éste es entendido tanto como órgano físico como la fuente de vitalidad y voluntad (Rosaldo, 1984:36), de esta forma el corazón toma diferentes formas y nombres según se le entienda como el *espíritu*, *el conocimiento* o *el pensamiento*. Desde una lectura en base a nuestra concepción occidental sobre el conocimiento/razón resulta curioso e interesante ver cómo los Ilongots, en el presente etnográfico de Rosaldo, no llevaban a cabo una separación entre la fuente de la vida y la afectividad, es decir, el corazón, y la fuente del conocimiento y el pensamiento. Es un ejemplo de cómo la naturalización que se ha construido respecto a las formas de *sentir*, *pensar* y *percibir* ha generado un imaginario de emociones universales y correspondidas que luego del análisis sociocultural se comprueban las divergencias y distintas tonalidades de las culturas afectivas. Como decía, siguiendo con los Ilongots, el vocabulario emocional hace constante referencia al corazón como mediación encarnada de los sentimientos, pero no sólo se limita a lo emocional ya que las pasiones se verán intrínsecamente relacionadas con el *self*, la salud... <<A través de hablar del corazón, los Ilongots caracterizan la relación entre el uno mismo y sus circunstancias, en términos de si el corazón está cerrado o abierto, es ligero o pesado>> (Rosaldo, 1984:43). Para Rosaldo lo importante aquí no era la psicología de detrás de tales términos, sino la idea de que las pasiones y el *self* podían estar en conflicto con el entorno y en cómo éste podía generar una serie de consecuencias en la salud, en las labores cotidianas y la política (1984:43).

<<Porque el corazón puede hablar como las personas y moverse como la música o el viento, los Ilongots conceptualizan los “estados internos” y los “sucesos objetivos” en términos que equiparan y vinculan eventos que tienden a ser vistos como independientes>> (Rosaldo, 1984:48) De esta forma, las emociones pueden ser tenidas más que como un “apartado interno” como un “proceso relacional” (Lyon y Barbalet, 1994:57) en el que es necesario *el otro*. De esta manera va esbozándose una “cultura

afectiva” considerada como un modo de empleo, una sugestión que responderá a circunstancias particulares, pero que según David Le Breton no se *impondrá* sobre los actores (Le Breton, 2001:116). Esto podría plantearnos una pregunta de especial importancia, *¿es la emocionalidad un hecho social?* Si seguimos la definición de hecho social, éste se *impone* sobre el individuo, lo cual no tiene porqué implicar que la persona carezca de cierta maleabilidad respecto al mismo, y es esta maleabilidad la que podemos aplicar a las tramas emocionales: no sólo se tratará, por tanto, de una construcción cultural, sino que además encontramos un vector personal plástico que puede ser manejado en consonancia con unas intenciones respecto a una audiencia, si seguimos las ideas de Erving Goffman, es por ello, como veremos más adelante, que no podemos caer en la ingenuidad de la expresión “objetiva” de lo subjetivo, es decir, dar por entendido que todo aquello que *vemos* y *oímos* es “puramente cierto”, pues como vemos existe una maleabilidad en la expresión de las emociones que la convierte, a su vez, en un “material” difícil de asir a la hora de embarcarse en una investigación que trate de sacarlas a un primer plano.

Por tanto, en el estudio de las emociones no puede caerse en el pensamiento ingenuo de que su expresión es siempre honesta y pura (Le Bréton, 2013), el comportamiento puede manejarse y modificarse, y los afectos, sentimientos y emociones pueden manipularse en tanto que se expresan a un “auditorio”. Nos enfrentamos, por lo tanto, a una variabilidad de las interpretaciones de las emociones muy amplia y heterogénea, decir que es una construcción cultural no implica que exista una interpretación única y constante para una emoción, por ejemplo respecto a la ira según el contexto esta emoción así denominada puede tomar matices muy diversos que van a interpretarse según las circunstancias: una persona que está en un partido de fútbol completamente emocionada gritando, ruborizado, con una postura corporal violenta, no se va a comprender de la misma forma que una pareja discutiendo en la calle con las mismas características que la primera. Influyen por lo tanto muchos factores que hacen que la emotividad no sea tan solo un aspecto individual sino que se atraviesa por expectativas sociales colectivas, he aquí la cuestión de que la sociedad según su noción de cómo tratar las emociones va a generar una serie de estímulos, sanciones y unas pautas de comunicación de los sentimientos y las emotividad específicos.

Desde la perspectiva del Interaccionismo simbólico de Erving Goffman se describe un individuo que se divide en dos: por un lado el personaje y por el otro el que actúa

(Goffman, 1994) de esta forma vuelve a darse esa separación del self de la que hablábamos antes, es más, Goffman concede la máxima importancia al “personaje”, aquel que actuamos, componemos y representamos y la persona en sí no sería más que una percha donde este personaje “se viste”. Aquí se concentra la mirada en cómo actuamos respecto a los demás tras una “definición de la situación”, cuando tratamos de comprender las señales del entorno en el que nos encontramos para desarrollar un comportamiento adecuado. En el caso que nos ocupa las personas afectadas por un proceso de lanzamiento en el contexto de una reunión de la plataforma tomarían en conjunto un “personaje” a representar, para lo cual moldearían sus conductas, su apariencia, y su manejo en la situación de forma concreta, pero no se tendría en cuenta la afectación emocional que en ellos se da – como grupo y como personas – la cual supone una importante base para la conformación del comportamiento, no sólo de ellos sino de todas las personas en general. La persecución de un fin es clave para comprender la conducta pero no se tendrán pues en cuenta las motivaciones de otro tipo como ser las relaciones afectivas. El Interaccionismo es una corriente muy interesante para comprender cómo nos movemos dentro de nuestras circunstancias, cómo buscamos representar una fachada que muestre, o por el contrario, oculte nuestra personalidad, nuestras reacciones ante el mundo... De ahí que podamos manejar la impresión de los demás de nuestras propias emociones, mantener las apariencias de unos sentimientos que no sentimos u ocultar lazos afectivos a nuestros interlocutores, por ello a la hora de estudiar, no sólo la emotividad pues esto se aplica a todo acto y estado, hemos de ser conscientes de que una parte de aquello que deseamos conocer se nos puede mantener oculta, es aquí donde se muestra ese sujeto investigado capaz de manejar la impresión del investigador.

Según Goffman (1994:39) no creamos las fachadas sino que las elegimos entre un marco de representaciones que ya nos viene dado por el conjunto social, a través de ella nos expresaríamos pero, ¿qué papel jugaría aquí la emotividad? Las emociones, sentimientos y afectos han sido vistas desde un principio de causalidad por la cual son el efecto generado por causas como las circunstancias, las relaciones sociales, segregaciones de sustancias en el organismo... No podemos negar que existen determinadas motivaciones que desencadenan reacciones emocionales aunque en gran parte muchas veces no seamos capaces de reconocerlas (Elster, 2001), pero esta relación no es unidireccional pues a su vez las emociones son causas en sí mismas de una serie

de estados y respuestas que moldean el comportamiento. De esta forma las fachadas también se verían atravesadas fuertemente por el factor emotivo de manera tal que éste se encuentra en ambos planos en el plano motivacional y también en el expresivo, aquel que según Goffman adopta una carga de signos comprensibles para los demás con el fin de transmitir aquello que deseamos, otorgando al individuo un gran manejo de sí – pese a que se reconoce que no siempre expresaríamos aquello que deseamos, pero al mantener tal idea de que moldeamos nuestras apariencias y modales con propósitos implícitos sí se reconoce a un individuo racionalista propio del pensamiento pragmático.

Al encontrarnos frente a un “auditorio”, aquellas personas que nos observan, conformamos entre todos un espacio dramático concreto. El drama representado será definitorio de la circunstancia en la que nos encontramos, aquí podemos comprender que si seguimos esta reflexión de Goffman en las situaciones concretas vamos a encontrar un hilo conductor de los comportamientos e interacciones que van a mostrarnos determinados aspectos generales que se acercarán a las causas y motivaciones de los actores dramáticos para interactuar de un modo específico (1994:62-65), y en el caso de los grupos también apreciar qué y cómo representan conjuntamente un “personaje grupal” con el fin de alcanzar determinadas metas. Resulta que una de las principales formas de comunicación entre una persona y tal “auditorio” pueden ser las reacciones emocionales que se dan entre ambos expresadas de forma que se comunican a través del cuerpo, el tono de voz, la forma de tratarse entre sí... esto de forma externa pero la emoción se condensa como una energía que fluye entre ellos estableciendo una relación de múltiples dimensiones cuya profundidad es mucho mayor que la “acción-reacción”. Podemos intentar aunar el *self*, en el cual se combina la influencia social y la personal a través de una relación reflexiva expresada a través de las emociones y los afectos; y la dramaturgia de Goffman como la condensación de este vínculo a través del comportamiento humano observable, consciente o inconsciente, dirigido o no dentro de un entorno concreto al que denominamos “mundo”, al cual naturalizamos y universalizamos como si fuera el único posible cuando no es más que “uno entre otros”.

Si el *self* se implica en el escenario de la dramaturgia sería a través del cuerpo, nuestro cuerpo, sea cual sea la definición de emoción que empleemos, será el principal modo de expresión de las emociones. En el apartado anterior reflexionábamos acerca del embodiment planteado por Thomas Csordas, a través de perspectivas como éstas las

distancias entre el cuerpo y las emociones por lo tanto se difuminan y los horizontes parecen resquebrajarse, la dicotomía del cuerpo-mente comienza a fundirse a través de los replanteamientos antropológicos sobre la emotividad y con ello la perspectiva filosófica del ser humano también se transforma. El cuerpo funcionaría pues como no como un “un nexo” entre las emociones y los afectos y el mundo social, sino que hemos de ir más allá: pues si no aplicamos la idea de la separación entre cuerpo-persona que desentrañaba en el apartado anterior, cómo vamos a separar ahora cuerpo y emoción con un “guión”: la emoción es encarnada en el cuerpo y éste es una encarnación de las emociones. Se comprende que las pasiones son parte esencial de la existencia humana, activando determinadas disposiciones, posturas y movimientos cuyo componente físico es innegable (Lyon y Barbalet, 1994). En el *embodiment* de Csordas resultan de especial importancia el análisis de las emociones con respecto a los rituales de curación en el Movimiento Carismático Católico²¹ dentro de los cuales tanto el afectado como el sanador se ven afectados indistintamente por toda una gama de sensaciones/emociones cuyas acciones encarnan a lo largo del ritual. Inclusive dentro de los “motivos” para la curación se exponía, por parte de los informantes de Csordas, un componente fuertemente afectivo: <<Un sanador describió un complemento emocional a la unción²² como un sentimiento de empatía, simpatía y compasión. Si ese sentimiento estuviera ausente cuando una persona en particular se acerca para hacer una oración, él podría pasar por alto a esa persona asumiendo que Dios no tenía ningún plan de curarla en esos momentos>> (Csordas, 1993:141). De esta forma Csordas está remarcando la importancia no sólo de las emociones como un estímulo o una motivación, sino también a lo largo de su discurso presenta la conjunción dentro de estos rituales del cuerpo-emoción no como un par, sino como un todo. Desde esta perspectiva Csordas reflexiona acerca de cómo “cuerpo socialmente informado” reflexiona y lidia con las emociones (Csordas, 1990:22, los cuerpos son también *cuerpos emocionales*, lo cual conlleva elevar a las emociones a la idea de que no son tan sólo encarnadas sino que tienen un carácter social al igual que el cuerpo (Lyon y Barbalet, 1994: 57). Desde la perspectiva del *embodiment* por tanto no podemos establecer una barrera hacia lo mental, psicológico, espiritual, como se ha tendido en el estudio de las emociones, pues el *embodiment* sitúa al cuerpo y a la emocionalidad como un *uno* una misma carne al igual

²¹ Movimiento religioso dentro de la Iglesia Católica que ha elaborado un sistema de curación basado en la fe pentecostal distinguiendo entre lo físico, lo emocional, lo demoniaco y lo ancestral como fuentes de aflicción, cada cual en sus propias especificidades rituales (Csordas, 1993:140)

²² Pues se lleva a cabo una unción de aceites sagrados durante los rituales de curación.

que condensa la idea de uno mimo y de cuerpo. Por ello el estudio de las emociones terminaría llevando, desde este enfoque, inextricablemente al estudio del cuerpo y es el motivo por el que aquí, en este trabajo, ambas “dimensiones” – si a caso podríamos considerarlas como dimensiones, pues no se encuentran separadas, sino que se atraviesan mutuamente – se encuentran plasmadas en igualdad de condiciones, pues no podemos separar las pasiones de nuestras entrañas.

Aprehender la perspectiva sobre las emociones significa, por todo esto, ampliar esa mirada sobre el cuerpo – y viceversa - entre el entorno y la persona cuyos límites se difuminan y cuyo vínculo hace sobresalir a las emociones como parte integrante y esencial para la conformación de la percepción humana, tanto de uno mismo como del mundo pues se hallan intrínsecamente separados de forma que no pueden tomarse al uno sin el otro. Un ejemplo de esta relación serían los embodied thoughts o “pensamientos encarnados” planteados por Michelle Rosaldo que entendería que los cuerpos son pensamientos hechos carne que implican emociones constituirían pues una mediación entre el cuerpo, el afecto, el self y la vida social. Al estar involucrados en el mundo social entre éste y el self se daría una relación que se expresaría a través de las emociones que se activarían en las situaciones donde está en juego quiénes somos (Lyon, 1998). <<Me gusta pensar que nuestros pensamientos, sentidos hasta la médula no meras ocurrencias de una reflexión que se proyecta soberana, son uñas: encarnados, no se trata de meras especulaciones abstractas sino de sentidos en (y con) los que ponemos el cuerpo en una forma no siempre contemplada por el uso habitual de la expresión>> (Greco, 2011: 13-14), mediante este punto de vista la emoción reflota como un elemento incorporado, una expresión del pensamiento, es pensamiento, pues no habrá distinciones entre ambos.

... Corazón que no siente

Pensar las emociones de forma separada al pensamiento, al cuerpo en sí y a la vida social termina sesgando el discurso pues parcela elementos como si estuvieran aislados con escuetas vías de comunicación entre sí, cuando en lo profundo – y no tan profundo – están interconectados en todos los sentidos de forma que si se separan es sólo mediante la elaboración de “capas teóricas” que faciliten la reflexión de cada uno de ellos. La vida social determina al *self* tanto como éste la determina a ella, y en este juego interminable los vínculos afectivos y emocionales se establecen, no ya “atravesando” nuestros pensamientos, pues son nuestros pensamientos mismos, que no

pueden separarse de la pasión humana. La meta de la “sagrada objetividad” se derrumba pues pese a ser investigadores nuestros pensamientos son representaciones emocionales y afectivas, expresan una manera particular de percibir el mundo que se construye cultural y socialmente. Los muros biologicistas y psicologicistas caen en tanto que la emotividad no se instituye como un plano separado con una etiología fisiológica y universal, sino que se disgrega y pasa a formar parte de un *todo*, que visto desde lejos podemos apreciar en el ser humano en sí, como cuerpo, como ser social, como emoción-pensamiento, como *persona*.

¿Cómo se da la relación entre la persona y la sociedad? ¿Qué elementos la atraviesan? Si comprendemos la emoción como una construcción cultural, mediada por normas, marcos de referencia, expectativas y representaciones específicas, reconocemos que la expresión de los afectos y los sentimientos, así como su propia significación forman parte de nuestro bagaje cultural. Asimismo la emotividad no sólo radicaría en un constructo “dado” sino que particularmente la persona tiene la capacidad de transformarla, la historia personal, la trayectoria de relaciones, el desarrollo de capacidades, la situación dentro de la organización social, pertenecer o no a determinados grupos, todo ello influirá en una percepción específica del mundo emotivo que es parte del *self*. El *self* se construye a partir de una intersubjetividad en cuyo juego de subjetividades se pondría en marcha todo un conjunto de relaciones afectivas que nos vinculan y nos ligan al mundo que percibimos como “nuestro”. Desde la Antropología del *self* se aúnan cuerpo, vida social, emociones, en un único “producto” que conformaría la persona en sí. Se pondrían en marcha los juegos de la percepción, acción, y experiencias (Rosaldo, 1984) y por tanto podríamos considerar que su transversalidad implica la ruptura de las fronteras epistemológicas respecto a todas estas ideas que como hemos ido viendo se encontraban parceladas y poco a poco van a su encuentro. Hemos de tener en cuenta especialmente dos asuntos: por un lado la conformación del *yo* desde la pluralidad de *yoes*, esos *otros* que nos determinan y a los cuales determinamos, y, por otro lado, la capacidad de acción de la persona así entendida, su capacidad de reacción y transformación de un mundo que se encuentra en una interrelación similar a la señalada: este mundo está construido por la persona a la par que la construye.

Mediante la emoción se generan respuestas al entorno social en el cual nos ubicamos, entre la persona y la sociedad se da una relación afectiva. De esta manera los lazos

sentimentales que normalmente aceptamos como patentes en las relaciones sociales cara a cara se dan también a un nivel más general y abstracto con todo el conjunto social al cual pertenecemos y el cual nos conforma y conformamos al mismo tiempo. Aquí se plantean las vicisitudes que pueden darse en esta relación que dista mucho de ser unidireccional, ya que se ven profundamente afectadas por las intersubjetividades que las conforman y en las que se ubican.

En la identidad la emotividad supone una dimensión fundamental a la hora de *sentirse* adscrito a un grupo, el cual, además va a aportar una serie de criterios por los cuales vamos a percibir y a relacionarnos con el mundo. Al sentirse *fuera de lugar* dentro de los grupos a los que en teoría debíamos sentirnos como parte de ellos podría producirse una ruptura dentro de nuestra identidad. Ésta es múltiple y no sólo determinada por un único grupo, es importante tener en cuenta la posición que ocupamos en la organización social, las experiencias vividas – y no vividas – y compartidas, los esquemas de interpretación aprendidos y devenidos de nuestras expectativas mismas, así como las redes de afectividad en las cuales nos vemos envueltos. A partir de todas estas piezas se formula el puzle que podríamos denominar como el de la autoconcepción, las claves a partir de las cuales vamos a comprendernos y relacionarnos con nosotros mismos y, en extensión, con los demás. Nos solemos mover en un ámbito de confort, de seguridad y de inclusión que si se ve por alguna circunstancia roto provoca escalonadamente una serie de quiebras afectivas y perceptivas que deforman las nociones anteriores que pudiéramos tener de nosotros mismos, de los demás, de todas las interrelaciones que se dan con la sociedad, pues ésta aunque sea un concepto abstracto se instituye como un ente con el cual establecemos tal relación que podemos llegar a hablar de un *desencuentro emocional* con la misma. No me siento parte de nada, y, entonces, el tú no es visto como parte de lo propio, no te veo como un asidero al cual recurrir, o un espejo con el cual casi identificarme. Se trata, en cierta medida de un *desahucio vital* (Ferreira y Toboso, 2014).

En la experiencia misma de un lanzamiento hipotecario podríamos ver cómo explícitamente se pone en marcha un proceso de ruptura de las expectativas y de aquello que se tiene como *dado* en el transcurso de la vida de una persona. Al exponerse en tal grado de vulnerabilidad social, económica, y sí, afectiva, crecería un sentimiento de desprotección y ansiedad que terminaría desvinculándote de la propia sociedad a la que te adscribes, y no sólo ello, sino desarrollar, además un sentimiento de contrariedad tal

que en la propia exclusión social se genere un proceso de exclusión emocional en el cual se te relega al más burdo individualismo. La estabilidad de la identidad y del sentimiento de pertenencia a unos determinados grupos se pone en riesgo al ver puesto en peligro la representación de lo estable por antonomasia en nuestra sociedad: tu casa Da igual que sea de alquiler, temporal, comprada en mano, o en deuda con el banco. No sólo en ejemplos como éste, sino que también podemos sentirnos desplazados de nuestro propio cuerpo, de nuestra propia persona. Cuando Marta Allué relata el proceso por el cual supera las lesiones del 80% de su piel tras el accidente en caravana (2015), al leer, te queda una sensación de desazón, de soledad. La piel que fuera ese medio de relación entre el tú, el mundo, los otros. Se rompe. Se pierde. Una vez desterrada de tu anterior cuerpo se inicia un proceso de reapropiación de las nuevas circunstancias asimilar y manejar una situación hasta entonces desconocida y sobre la cual no se reflexiona mucho, no sobre el hecho de sufrir quemaduras hasta tal punto, sino del hecho de sentirse *fuera de sí*, o *fuera de lugar*. Se trata éste de un desencuentro, que puede tener muchas direcciones, que nunca únicamente una, cuya carga emocional suele ser ignorada a favor de las condiciones materiales de existencia, pero su implicación en el la auto-concepción, en las relaciones sociales, en la percepción son de una magnitud que puede llegar a ser devastadora.

Esta idea ha sido estudiada en el entorno urbano en el que nos movemos por el ya citado G. Simmel, quien en *Metrópolis y vida mental* (2002) ya reflexiona acerca del antagonismo generado por la vida moderna entre la individualidad y la sociedad. *No soy nada no soy nadie*, no son ideas fortuitas que devengan de un trauma freudiano, aunque en nuestra vida emocional tanto haya implicado el (auto) psicoanálisis, tienen una relación con la sociedad, y esto no es más que recordar a Durkheim con su anomia. El desplazamiento progresivo hacia la exclusión *transforma* a la persona que se encuentra inserta en un discurso del *mass media* concentrado en la culpabilización de las propias circunstancias: eres pobre, gánate la vida. Eres gordo, deja de comer. Te desahucian, paga tus deudas. Piensas, sí soy un “don nadie”. La vida en la metrópolis, como la define Simmel, forja una capa de contradicciones y divergencias que llevarían al individuo urbano a encerrarse en sí mismo (Simmel, 2002:12-13). Se apodera de una *actitud blasée* caracterizada por su frialdad, reserva e indiferencia que al final terminaría conduciendo al odio (Illouz, 2007). Es dentro de este contexto en el cual se pone en juego un mercado de las emociones construido en forma de píldoras y divanes,

una forma de retrotraer la afectividad del plano de lo social para incrustarlo en el seno del puro individualismo. La persona entendida como un todo interrelacionado y convergente en un solo cuerpo no tendría cabida esos supuestos discursos de la “superación” – siempre manejando ese vocabulario del progreso hacia delante – separándola de la concepción que se tenga del mundo y de sí misma. De esta forma tendemos a parecer nuestra vida, que medimos en tiempo y acciones sin reflexionar sobre ello (Watts, 2001). En esta visión ego-céntrica que mantenemos respecto a la relación con el entorno y con los demás, a través de quiebra auto-perceptiva podría llegar a generarse este distanciamiento entre la persona y la sociedad que forma y es formada por ella misma, y esto nos llevaría a buscar por una identidad. La emoción aquí se conforma como un eje transversal que define y determina no sólo el tono y los matices, como si fuera un aspecto secundario, sino que habla de la construcción de un universo de sentidos por el cual nos relacionamos con el *mundo*, el cual, como veremos en el siguiente apartado, es múltiple y diverso.

Cerrar los ojos ante un espejo que devuelve la mirada de un supuesto extraño, de un rechazado por sí mismo, repetir: no vales nada, náufragos en una sociedad que de repente resulta desconocía, que abrió sus brazos para dejar caer. Abrir los ojos frente a un conocido, llorar la pérdida de lo que había sido, y salir a reconocer de nuevo los porqués. Un nudo en el estómago, una garganta compungida, unos labios fruncidos, unos ojos que ríen, y manos que tiemblan. Pues sí, las encarnaciones de tus emociones.

3. *Buscando el mundo: las sensorialidades*

De dentro...

La Biblioteca de Manuales. 9 de la mañana, un jueves cualquiera. En una esquina de la mesa, desde donde puede observarse sin ser observado – o casi – a esa multitud de silencios que se mueven al compás del sonido de un libro, que emana olor a café, Redbull y cigarros. Quedas inmerso en un micro-mundo con unas fronteras tan bien delimitadas que quien abre la puerta abre un portal hacia otra dimensión prácticamente, sólo el recuerdo en la mente de que existe algo ahí fuera será la constante prerrogativa del deseo de salir de quienes ansían más el bullicio que la aparente calma de una sala. Estás solx. La única señal de tu mundo exterior será la pantalla del teléfono móvil que atrae tu atención constantemente con esos pequeños puntos de luz que te recuerdan: hay alguien ahí. La música en los auriculares te aísla aún más de ese entorno de sentidos pautados y limitados a las normas que nadie ha explicado pero que has de cumplir, sino quieres recibir una tanda de siseos como si te hallaras en un nido de serpientes, con casi la misma hostilidad, además.

En cierta manera el espacio de una biblioteca constituye un universo sensorial paralelo, se para el tiempo – a veces eso es lo que deseamos más que lo que realmente ocurre – y tu espacio se limita a codos al costado, mirada fija hacia la mesa, y en un intento de aislarte todo lo que puedas, incluso unos pequeños tapones en los oídos. Olvidémonos del tacto, aquí tocar está limitado a tu cubículo. Aquí el oído está siempre “ojo avizor”, valga la analogía, ya sea para poder reprender a quien interrumpa las concentraciones, como para tener la excusa perfecta justamente para levantar la mirada del teclado y la pantalla. Es, por tanto, el primer resorte de comunicación con un espacio en el que es justamente el ruido el principal infractor. Esto resulta curioso porque hoy en día es la vista la que mantiene su hegemonía, cada vez mayor, sobre los cinco sentidos. Cinco sentidos, pensemos, ¿siempre cinco? ¿Sólo cinco?

En primer lugar ésta ya es una suposición que se tiende a considerar como natural, como de *sentido común*, es algo que hemos aprendido – aunque no se reconozca como tal – que es universal. Todos sentimos de la misma manera un mismo mundo, el sumun del pensamiento reduccionista podría decirse. Si ya en esta biblioteca puedes

observar que cada uno maneja el espacio de una forma diferente, puedes preguntarte si realmente ese clic del bolígrafo una y otra vez, una y otra vez, resultará tan molesto al de enfrente que parece enfrascado en la lectura de su vida, mientras tú (clic) no puedes ni juntar (clic) dos frases seguidas. No se trata de ser ahora los más relativistas, de entender que cada *individuo* tiene una percepción sensorial, pues para eso estaríamos dejando de lado a la cultura, y sí, aunque no se mencione en los manuales que tratan de ofrecernos la receta de la cultura, en los tratados de patrimonio, o en la monografía sobre cierto pueblo del pacífico occidental,... los sentidos y la cultura no es que estén relacionados, sino que forman parte de un mismo todo.

Resulta difícil de imaginar la vida que tenemos con un apartado más, con un sexto sentido, y no se trata de ver fantasmas, sino de comprender dentro de una estructura y una jerarquía diferente el mundo sensorial. La visión compartimentada, jerarquizada y privatizada de los sentidos forma parte de una psicología de la percepción occidental que delimitaba la posibilidad de realizar un estudio de lo sensorial desde la Antropología y la Historia (Howes, 2011). Estos límites no son más que construcciones culturales alrededor la percepción del mundo, si exploramos hasta dónde llega nuestra percepción quizás en este marco de la biblioteca en el cual te encuentras podrías *sentir* más de lo que culturalmente puedes imaginar de un espacio tal.

Por ejemplo, los Cashinahuas de Perú distinguen seis sentidos, denominados, más bien, formas de “inteligencias” que se encuentran localizadas en distintas partes del cuerpo: la piel, las manos, los ojos, las orejas, el hígado y los genitales. De esta forma cada una de estas representaciones corporales se encuentra cargada de una serie de símbolos y significados que mayoritariamente atan la *forma de sentir* con la *forma de actuar*, es decir, se encuentran vinculadas a acciones. En el caso de la inteligencia de la mano (*meken una*) se vincularía al acto de cazar, cocinar, la artesanía... se trata de una percepción vinculada no sólo al tacto como podríamos pensar, sino al *acto*, más bien, de nuestras manos (Howes, 2011:2-3). Pues bien, tus manos moviéndose sobre el papel, el lápiz, el tecleo constante... esos *actos* táctiles, por así decirlo, ya constituyen un nuevo sentido dentro de este espacio en el cual el tacto del otro está en cierta medida vetado por los límites del anonimato. Una forma nueva de *sentir* el estar en Manuales.

Cuando los Cashinahuas hablan de la inteligencia del hígado hacen referencia al conocimiento sobre las emociones, pues ésta se localizan en el hígado (Howes, 2011:3)

– igual que los Ilongots, como veíamos en el apartado anterior, las situaran en el corazón – y extrañamente encontramos aquí una coincidencia con la idea del *sentir* que se maneja desde las sociedades occidentales pues ligamos las pasiones a las *entrañas*. Cuando decimos que sentimos el corazón en un puño, que se te revuelve el estómago... vinculamos las emociones – sobre todo – al aparato digestivo, en él jugamos a su expresión y sentimiento. De igual forma los Cashinahuas relacionan la emoción al hígado y lo consideran un *sentido más*, cosa que eso sí, nosotros no hacemos: sentir sensorialmente aparece “desvinculado” de las emociones, ¿cómo va a ser eso? Si tu piel se eriza ante la emoción del encuentro y la mirada.

La Antropología de los sentidos y la del cuerpo se han concentrado en sus inicios en diferentes cuestiones, como hemos visto ya la Antropología del cuerpo debía explorar primero los límites de la carne y el espíritu para construir un marco teórico-metodológico autosuficiente por sí mismo, y la Antropología de los sentidos, por su parte no se escapa de esta tendencia. Es una variable común en los enfoques que se han enfrentado a un “objeto” de estudio naturalizado la primera etapa deconstructora de las aquellos aspectos “obvios” en los cuales hemos sido enculturados. De esta forma plantearse una Antropología de la sensorialidad implica a su vez un replanteamiento de la forma de mirar, que ya se encuentra disciplinada tanto dentro del propio vector antropológico, como por parte de nuestra cultura. Para Paul Stoller la cuestión se podría resumir en “dar un giro sensual” (1989:37) y tratar de superar la mirada analítica y desapasionada de la definición para *experimentar*.

Cuando Jean Favret-Saada (1990) habla del *ser afectado* implica un intento de tratar de trabajar al margen de la mitificación de la objetividad del autor que constituye la separación con el estudio propio, para tratar de emplear las experiencias dadas durante la investigación misma teniendo en cuenta al informante no como un objeto, sino como un sujeto, y teniéndose ella misma como un sujeto más. Favret-Saada construye su etnografía desde las redes de intersubjetividad en las cuales nos entrometemos cuando estudiamos otros grupos que no sean los propios, la autora relata en su artículo su metodología basada en la memoria de la afectación sobre todo, sin tomar apuntes, sin recoger información al momento, sino aplicando una participación total que luego ya se encargaría de recoger, pero claro, pasando los filtros de la memoria y del impacto. De igual modo se puede suscitar una reflexión en el ámbito sensorial tratando de aproximarnos a la perspectiva de los sujetos de la investigación, al modo en

que se hace en la antropología simétrica, y *dejarnos afectar* por sus propias interpretaciones con el fin de poner cuestión las nuestras. Cuando el etnógrafo se ve desbordado por sus propios afectos es cuando encuentra aquellos aspectos realmente relevantes (Favret-Saada, 1990:8). Esta idea supone una especie de *quiebra* como la definiera Michael Agar (1992) que plantea una ruptura de las expectativas y de los marcos perceptivos, la apertura de nuevos horizontes de comprensión que supondrán una reconfiguración de los mismos, cuando hablamos de hacer una Antropología de la sensorialidad, ¿es posible que te enfrentes a ella sin esperar primero romper con tus propios esquemas? Estás en la Biblioteca de Manuales, de repente, decides hablar de ésta como un espacio sensorial, un enfoque posible entre otros incontables, y bien, ¿no vas a poner en entredicho toda tu experiencia en esa sala brumosa y densa? Al levantar la cabeza del ordenador luego de que te surgiera aquella idea fugaz y cuestionable, puedes *ver* la sala desde una perspectiva en cierto modo diferente, piensas *aquí lo que prima es la vista*, pues que pasa, que doscientas personas entre cuatro paredes ¿no olemos, no nos tocamos?, es cierto, puede que el gusto no sea el sumun de una biblioteca aunque tiene sus posibilidades también²³.

De esta forma hablar de los sentidos supone finalmente una quiebra sensorial con el universo sensorial en el que se da el proceso de enculturación, más aún si acudes a una cultura diferente en la que se manejan unas técnicas sensoriales diferentes (Howes, 2011:6) como por ejemplo si se trataran de los Cashinahuas arriba señalados. Al considerar los sentidos como “ventanas al mundo”, transparentes y “objetivos” (Classen, 1997:402) como antropólogos no favoreceríamos un momento de reflexión que indujera a esta quiebra sensorial. A raíz de esto se produciría un conocimiento sensorialmente sesgado, por ejemplo, concentrándose más en los aspectos visuales – teniendo en cuenta la hegemonía de la vista dentro de la concepción occidental de la percepción. Como consecuencia se suprimirían y reducirían otras “dimensiones” sensoriales en el discurso etnográfico y se ofrecería una mirada estática de un presente

²³ De hecho el gusto supone una dimensión sensorial tan sumamente amplia y heterogénea que, como veréis, no es el punto fuerte de este repaso/análisis sensorial ya que a mi entender su complejidad es tal que requeriría un análisis mucho más exhaustivo y concentrado en las muy diversas dimensiones, interpretaciones y asociaciones que al gusto refieren. En el gusto nos encontramos una participación tácita y explícita de todos los sentidos, además de envolver en la actualidad toda una serie de discursos de gran interés, pues todo lo referente a la alimentación y a la cocina misma se está viendo inmerso en una vorágine de cambios que suponen un punto más de dificultad y complejidad. Es por ello por lo que aquí excluyo en cierto modo este “sentido”, pues no entiendo que sea materia de introducir someramente y mi interés sería el de extender el análisis aún más, lo cual escaparía de los límites e intención de este trabajo.

etnográfico congelado en la percepción visual del antropólogo en un ejercicio de etnocentrismo sensitivo (1997:403).

A pesar de que la evidencia de la culturalidad de los sentidos parece al alcance de nuestra mano, nos encontramos en un movimiento similar al de las dos temáticas principales anteriores, emociones y cuerpos, pues sí, la sensorialidad también ha sido mayormente dejada de lado hacia un estudio neurofisiológico de las mismas (Howes, 2013: 4). Esto está relacionado con la concepción de nuestro cuerpo como un conjunto de órganos ya que toda percepción radicaría en el sistema nervioso, no sería más que un proceso de neuronas y nervios interconectados que reflejan pura y naturalmente la imagen en nuestra mente. Si colocas esta biblioteca en Papúa Nueva Guinea, ten por seguro, será la misma, será vista igual y se usará igualmente, claro. Sin embargo, preguntémosnos, si en otras culturas existen distintas formas de comprender los sentidos y de enumerarlos incluso, esto tendrá una explicación neurológica, o por otro lado una explicación antropológica basada en la cultura. Parece que estamos de nuevo en la misma paradoja que en los apartados anteriores: sentidos, físicos, fisiológicos, no, más bien mediados por la cultura. Es por ello que la percepción y concepción misma del espacio se distinguirá epistemológica y ontológicamente respecto a la cultura, la sensorialidad no se escapa de ello, pues ésta es inherente al espacio.

Existe un antiguo dilema bien conocido por muchos: cuándo un árbol y no hay *nadie* que pueda escucharlo en kilómetros a la redonda, ¿hizo ruido al caer ese árbol? Este dilema antiquísimo nos plantea una cuestión fundamental en el sentido de, justamente, los sentidos. Si nos llevamos este dilema al espacio de nuestro análisis, la biblioteca de Manuales, ¿es necesaria la *presencia* para entender que se está dando un entorno perceptivo? Digamos que, por ejemplo, una estantería se precipita y cae, ¿quién puede atestiguar su sonido al caer? Plantearse esta cuestión lleva a preguntarse por la inteligibilidad de los sentidos y su necesaria vinculación a la interpretación, en este caso, una interpretación mediada por la cultura como lo es la percepción humana misma. La presencia física de la persona sería, por tanto, requerida en tanto a que se produzca una interpretación del espacio, en este caso en el sentido sensorial, lo cual nos llevaría a preguntarnos directamente por el acto de la percepción.

Normalmente se parte de la idea diferenciada de la persona por un lado, en una “interioridad” mediada por la piel, y por otro lado el “mundo” visto como exterior. Sin

embargo, desde el pensamiento de Merleau-Ponty (2012) la persona encarnada se encuentra desde un principio en el mundo, y viceversa. El sujeto como *sujeto encarnado* liga el cuerpo a la experiencia convirtiéndolos en dos aspectos inseparables, de forma que la relación entre el ser humano y el mundo no se da de forma separada y circunstancial, sino que es constante, entre ambos la relación es “eterna” y el cuerpo y los sentidos constituirían el medio de relación, <<ser cuerpo es ser-del-mundo>> (González y Jiménez, 2011:117; Merleau-Ponty, 2012). De esta forma se plantea una nueva percepción ontológica de la persona y del mundo, fusionados en una misma entidad, estamos atados a él en todos los sentidos pues el mundo se conforma por nuestra percepción y ésta se encuentra estrechamente vinculada al cuerpo. Desde esta perspectiva se estudia la relación intersubjetiva, el ser nacido mismo es algo que está por comprenderse (Merleau-Ponty, 2012: 362) sin embargo es a través de nuestra propia experiencia como interpretamos a los otros en su relación con nosotros mismos. De esta forma la experiencia será un vector considerablemente importante a la hora de hablar de la percepción como ahora hacemos. En tu forma de comprender esta Biblioteca incidirán no sólo los esquemas culturales en los que se ha producido tu enculturación y socialización, como decíamos antes, sino que también va a tener un peso significativo tu *vivencia*, tu experiencia va a ser una pieza más en la comprensión del *mundo*. Siguiendo las ideas de Alfred Schutz (1993) habríamos de distinguir un mundo interno de otro social, lo cual contradice el planteamiento de Merleau-Ponty, pero no se plantean como mundos no-conectados, sino que el “mundo interno” se regiría por las vivencias experimentadas y registradas, desde ellas se conformaría nuestra percepción del “mundo social”. Según Schutz comprenderíamos nuestras vivencias presentes a través de una interpretación constante de vivencias anteriores, de forma que se daría una especie de bucle que nos ofrecería las “herramientas” para comprender nuestras vidas y las formas en las que nos movemos en ellas (Schutz, 1993:112-114).

Si aunamos las ideas de Schutz con las del *ser-del-mundo* vemos que ya no podemos sujetarnos al *sentido común* como forma de explicarnos y reflexionar sobre el mundo, sobre nuestra percepción sobre él, y aunque parezca que nos alejamos de la sensorialidad, no hemos de olvidar que ésta no puede llegar a desvincularse, porque percibir está en el sentir, y viceversa. “Pertenece a nuestras vivencias” pero la línea divisoria entre el mundo y ese *yo* se difumina pues se produce una confluencia abierta e

infinita que nos construye como esa persona comprendida como una multiplicidad de *yoes* que se mezcla y vive por y en su entorno.

<<Si deseo encerrarme en uno de mis sentidos y, por ejemplo, me proyecto enteramente al azul del cielo, pronto no soy consciente de mirar, el cielo cesa de ser una percepción visual para convertirse en mi mundo presente>> (Merleau-Ponty, 2012:234). De esta forma la percepción comienza en nuestro propio cuerpo, siempre presente, porque “simplemente estamos en el mundo” (Csordas, 1990:9), será a través de la mediación perceptiva cómo dotaríamos de una serie de significados a ese mundo *presente o no*, como el acto mismo de que sea ese cielo el que se convierta en tu ahora, o sea acaso la redacción silenciosa en aquel espacio y tiempo de madera de las salas de estudio. Se produciría en tal caso un quiasmo entre el mundo y la persona que sería la expresión de ese *ser-del-mundo* (González y Jiménez, 2011:118) y desde el cual podríamos volver a plantearnos aquel dilema del árbol y el bosque: las respuestas pueden ser infinitas, pero lo realmente significativo es la propia reflexión del dilema, he ahí la paradoja. La percepción sensorial, por tanto, no puede quedar desligada de la concepción del cuerpo y del mundo, pues será a través de ella por dónde podamos llegar a comprender – y a relacionarnos – tanto nuestros propios cuerpos como nuestro mundo (Classen, 1997: 402) – o mundos.

El entorno no es por tanto algo dado sino que lo vamos construyendo a partir de nuestra experiencia y vivencia, a partir de nuestro bagaje cultural, y ese mundo que se nos plantea en principio como Uno se multiplica y cual caleidoscopio toma muy diferentes matices. Podríamos comprender, por tanto, que existe toda una pluralidad de mundos y ello conlleva una pluralidad de *sentires*. ¿Entonces, hemos de entender que cada uno de tus compañeros en la biblioteca tendrá su propia noción y sentir de ese espacio compartido? Esta sería la sublimación del relativismo individualista. No obstante, hemos de atender a que compartimos toda una serie de esquemas por los cuales nos socializamos, no sólo entre nosotros, sino también con nuestro entorno: aprendemos a relacionarnos y a manejarnos en él. Es por ello que resultaría raro que empezaras a cantar *La Macarena* en mitad de la biblioteca de Humanidades, pues éste es un espacio en el que la mayor penalización se le da al sonido mismo. El traquetear de las letras del teclado, dejar el libro fuertemente sobre la mesa, los susurros, esos auriculares que resuenan, los suspiros, los bostezos, todo, pero en su justa medida. La biblioteca quiere ser el espacio del silencio, así que has de adaptarte a él, si no, serás

penalizado a través del propio silencio, como mucho un “shhh” y como poco decenas de pares de ojos increpándote con su callado estruendo.

Esto no es más que un control social de los sentidos a partir del contexto, del tiempo-espacio, que se basará en una serie de expectativas y normas sensoriales que se deben aprender. <<Al nacer, el niño percibe el mundo como un caos sensorial>> (Le Breton, 2006:31), siguiendo la idea del primer apartado el primer conocimiento será el del propio cuerpo, a partir del descubrimiento de los límites del uno mismo marcados por su piel. El tacto es por tanto un sentido que, pese a haber sido devaluado por su propia carnalidad desde la hegemonía de lo visual y lo etéreo, implica un sumun de los cinco sentidos que manejamos desde las sociedades occidentales, y, además, será el primero en ser desarrollado, prácticamente desde el vientre materno – si seguimos nuestra forma de concebir la gestación y el nacimiento – la piel es durante toda la existencia humana el órgano primero de la comunicación (Le Breton, 2006:189). Ya en nuestra infancia aprendemos a tocar y a ser tocados, aprendemos los límites del uno mismo y del otro, hasta dónde es *correcto*, y como bien sabemos lo correcto no es universal. La socialización con el mundo conlleva al mismo tiempo una socialización con el *otro*, su separación es ínfima y transparente, más bien analítica que fáctica, es por aquello de *ser-del-mundo* por el cual el Otro no se plantea tan lejano e indiferente, sino que será por medio de una relación reflexiva, intersubjetiva, por la cual la conciencia del nosotros mismos se regirá por la idea de la conciencia de los demás, y así en una danza constante, por la eternidad.

La expectativa, la penalización, el halago... todos ellos son instrumentos que manejan nuestro uso sensorial del espacio, pues en sí mismos somos seres sensoriales que percibimos sí, pero también somos percibidos, no lo olvides. Así que tampoco sería “muy bien visto” que acudieras a la biblioteca desprendiendo un olor inconfundible a cerveza, lo cual tampoco resulta tan inusual como bailar *La Macarena*, en realidad. Alrededor del olor se ha ido construyendo toda una cosmología de valores y símbolos que asociarán la dimensión odorífera con una *atmósfera moral* pues termina implicando toda una serie de asociaciones experienciales y afectivas del espacio en una “moral aérea” (Le Breton, 2006: 253-254). De esta forma la dimensión olfativa de la biblioteca de manuales reproduce un esquema de lo que es esperado y lo que no, igualmente de lo *ordinario* y lo *extraordinario*. Sin embargo suele ser un sentido tan denostado que cae prácticamente en el olvido de nuestra cotidianidad, a no ser que sea muy “impactante”

no solemos resaltar la cualidad odorífera de un espacio o de una persona, en tal caso, por lo cual cuando te sientas junto a una persona que desprende un fuerte olor a sudor tu percepción del espacio entero de la biblioteca va a transformarse, de repente será el centro de tu atención sensorial, la cual no es que sea una dimensión paralela al resto, es completamente transversal, por lo que no vas a poder obnubilarte fácilmente. Los olores que perturban suelen ser mucho más explícitos que aquellos que consideramos aromas²⁴, de manera que se promueve una reacción mucho más activa, por así decirlo, que ante lo que se ha definido culturalmente como un olor agradable. <<De manera general los olores emanados del cuerpo humano (sudor, aliento, orina, gases, excrementos, esperma...) son percibidos como desagradables>> (Le Breton, 2006:257), lo cual nos dice mucho respecto a la concepción del cuerpo y las políticas de la corporalidad que regulan y limitan su dimensión odorífera, y para ello encontramos toda una industria del olor a la cual podemos acceder en cualquier supermercado: desodorantes, perfumes, ambientadores... todos ellos como suplemento a la estricta regla de higiene y restricción que sobre nuestro cuerpo se instaura controlando su proyección hacia los demás en la transversalidad de la sensorialidad de los mismos.

La sensorialidad envuelve la identidad tanto del espacio-tiempo como de la persona misma, como venimos viendo la biblioteca en sí es un universo sensorial que implica incontables aspectos y matices. De igual modo, la identidad cultural, social, de grupo, personal... todo ello tiene un claro referente sensorial implica una sensibilidad que escapa de la noción de estímulo-respuesta pues se implanta en la ontología misma de la realidad. Las reglas implícitas y consuetudinarias de la sensorialidad imbuyen de una serie de límites que hemos asimilado, por ejemplo, en parte la cultura de la higiene se basa en una corriente odorífera, oler a sudor, hoy en día no es bien visto, tocar a un desconocido por la calle puede acarrear consecuencias negativas, la forma visual en la que nos presentamos ante los demás va a inferir toda una serie de estereotipos y prejuicios – a veces incluso la estigmatización. La biblioteca igual que cualquier otro espacio condensa sus propias características sensoriales, tanto con respecto al espacio que ésta constituye con sus propias cualidades sensoriales, como en referencia al tiempo

²⁴ Resulta interesante señalar que dentro de este continuum del aroma a la pestilencia se establecen toda una serie de valores y símbolos asociados, por ejemplo, el olor corporal de las mujeres es tenido como más desagradable que respecto a los hombres (Le Breton, 2006:251-253) por lo cual se intenta tapizar a través del uso constante del perfume, para encontrar una evidencia sólo hemos de atender a cuántos anuncios publicitarios se encuentran destinados en exclusiva a la venta de perfumes y colonias *para* mujeres.

y a la acción que en ella se desarrolla, lo cual alude directamente a las posibilidades que como actor puedes llegar a culminar y las cuales has aprendido que no debieras llegar a exponer.

Sin embargo, a pocos metros, te levantas y cruzando el umbral de las puertas de madera te recibe un mundo por entero diferente. Cambia la luz, cambia el calor, una bofetada que cual portal hacia otra tierra fuera: estás entrando en “el patio” de la universidad, y pareciera, si lo piensas mirando a las puertas que se cierran tras de ti, una explosión de sonidos, olores, luces, colores, el sentido llevado al extremo en comparación con la rigurosidad bibliotecaria. El patio de la fuente podría ilustrarse como el espacio antitético, aquí las convenciones son menos estrictas, prima en cierto modo una sobre-excitación sensorial que te lleva a manejar el lado social de forma antagónica a cómo te comportaras allá dentro. Ya no más te hallas en el espacio del aislamiento silencioso y ascético en el que el sonido del estudio y del trabajo preponderan sobre los demás – deben – aquí el manejo de lo sensorial es muy diferente y ello nos habla de la polisensorialidad (Howes, 2013) a un nivel intracultural. Sin embargo está regido igualmente por otros convencionalismos respondiendo a su propio “universo sensorial”, acaso crees que cantar y bailar aquí *La Macarena* a voz en grito y haciendo todos los aspavientos de rigor será menos penalizado visualmente que en otros contextos. Estás constreñido/a igualmente por una dramaturgia específica.

Desde la Antropología de los sentidos se entiende que se ha de analizar el valor atribuido a los diferentes sentidos dentro de su contexto cultural (Classen, 1997: 402-403), con lo cual hemos de entender, asimismo, que este contexto no es unívoco y plano, sino que se encuentra entrelazado con otros muchos. Como venimos expresando cada contexto va a movilizar una serie de códigos sensoriales diferentes. De esta manera se establece esta idea de la polisensorialidad, al igual que no podemos pensar el mundo como único, no podemos inferir que por ser una misma cultura o sociedad nos encontramos con un único universo perceptivo, de hecho éste sigue siendo heterogéneo y abierto a la modificación.

El entorno sensorial expresa en cierta manera una vida efímera al definirlo en sí se te escapa de las manos, acaso ves una vez el patio y ya lo has visto para siempre. Es la calidad etérea y cambiante del entorno la que confiere un buen margen a la interpretación personal de aquella melodía que escucharas una vez rasgear en una

pequeña plaza en penumbra, y la misma armonía en las manos de un Dj en una discoteca, igual que la luz cambia a lo largo del día y la noche. Al hablar de un entorno concreto con respecto a su dimensión sensorial se ha de tener en todo momento en cuenta que ésta es maleable y, en su maleabilidad, transforma el espacio y el tiempo, lo construye de una forma que puede llegar a provocar un enfrentamiento emocional. En la noche, por ejemplo, los sentidos se reconfiguran a la medida de la oscuridad, <<las relaciones ordinarias con los otros y las cosas se deshacen>> (Le Breton, 2006:108). Esta deconstrucción de lo ordinario provocaría, según Le Breton, un abandono a la angustia y una propensión al miedo que todos hemos experimentado alguna vez. Las sombras se configuran en rostros, los sonidos lejanos parecen acechar el umbral de la puerta, las casas hablan a través de sus crujidos... No obstante, a la luz del día todo este entorno se configura muy diferentemente y estas atribuciones que traspasan el velo que hemos construido entre la realidad y la imaginación, se establecen en *orden* con respecto al caos de la nocturnidad. De este modo se pone en marcha todo un rompecabezas sensorial que por su propia multidimensionalidad se muestra frágil a la par que resistente, una contradicción en sí mismo: un entorno que sin moverse es móvil.

El tiempo es en el patio de la fuente un elemento casi tangible, igualmente contradictorio, pues en ocasiones pareciera que no corrieran las manecillas del reloj, en otras el cambio resulta abrumador. Salir por la puerta desde pasillos sin ventanas, con la luz estática de las bombillas LED, para de repente chocar con la oscuridad de un cielo negro y las luces anaranjadas de las farolas, con el silencio de un patio desierto y la sensación de haber pasado el día en un instante. La sensorialidad por tanto no llega a ser fija en ningún momento, se encuentra en invariable proceso de transformación, sólo su apartado material parece anclarla al espacio. El rumor constante del agua de la fuente vertebrada cadenciosamente el patio, se sumerge entre el bullicio de todos los estudiantes, de todas las conversaciones, del ir y venir de los grupos turísticos, la mezcla va transformando su sonido y sus implicaciones, en la oscuridad de la noche es el borboteo del agua el que “lleva la voz cantante”, en el fulgor del mediodía sólo es un tímido susurro. Sin embargo su anclaje material: la fuente misma, no ha variado en su estructura, su potencia no ha disminuido o aumentado. El espacio sensitivo se encuentra sujeto a la variabilidad de todos los componentes imaginables, inclusive quién la contempla ahora, es decir, tú.

El velo de la emocionalidad cubre transversalmente la percepción de los otros, de los demás, y como hemos visto también, de nosotros mismos. Pero la afectividad no es un reducto insensible, eso sería una paradoja. En el *sentir* volcamos nuestros afectos y emociones, y viceversa, el olor de una madre, el tacto de una mano amiga sobre tu piel, la visión de aquella plaza y sus memorias, el componente sensorial y el emocional no son fácilmente extraíbles el uno del otro, pues ello implicaría su reificación. De este modo la sensorialidad entra en el plano de la memoria, en la constitución de un recuerdo imaginado y su asociación al mundo presente a través del sabor de aquellas lentejas que tu abuela preparó aquel día, o de aquel azahar una primavera tiempo atrás. La memoria sensorial impregnaría los trazados de las calles a través de sus luces y farolas, Sevilla como ciudad sensorial tiene mucho que contar en sus rincones y recovecos, todo un horizonte de un patrimonio inexplorado.

En el cuerpo se guarda el recuerdo táctil de las experiencias vividas y no vividas, el lenguaje del tacto se imprime en la piel como extensión por entera de nosotros mismos. La experiencia del otro se rige por las políticas de la intimidad de la piel que vertebran la proximidad y la presencia en el espacio, Las modalidades del encuentro se miden desde el lenguaje del tacto (Le Breton, 2006:220), los regímenes del tocar implican unas posibilidades y pautas regidas por el contexto y las normas implícitas que en ellas ponemos en marcha. Al salir por la puerta de la biblioteca y acercarte al patio se establece un juego del cuerpo muy diferente, una comunicación no verbal y un uso del entorno que maneja una retórica distinta de la carnalidad con respecto a la biblioteca. El frío suelo de los escalones, el calor que emana el vaso de cristal de café, todo esto va componiendo una atmósfera sensorial en la que te mueves y actúas a consecuencia de ella. La sensorialidad se instaura como un diálogo con los *otros*, al igual que un diálogo con el uno mismo en el que, como vemos, quedan implícitos los distintos discursos epistemológicos y ontológicos interviniendo la concepción misma que se tenga del propio cuerpo como una forma de establecer los límites del uno mismo, así como de lo permitido y lo no permitido *entre* nosotros. Tocar se encuentra en la ambivalencia del consentimiento y la violencia táctil, la mano que se extiende queda resignificada por el contexto de la interacción, del espacio e igualmente por la historia personal. El rechazo no sólo tiene por qué darse en un contexto de “violencia”, sino que puede desarrollarse una cierta aversión al contacto por muy cercano y continuada que sea la relación. Es,

por tanto, la realidad sensorial amplia y diversa, inconmensurable, atender a unos aspectos concretos puede llevar en todo momento a obviar y olvidar y relegar otros.

En cierto modo todo acto y significación sensorial son hechos sociales totales, pues están imbuidos y son imbuidos al mismo tiempo por las incontables capas de la vida social, del discurso político, de la economía... todas aquellas esquilas que solemos generar cuando hablamos desde la etnografía. A través de los sentidos vamos construyendo ese “plano” al que denominamos como *realidad*, el universo entero desde su primer pasado hasta el propio futuro. El patio *existe* y es *real* no le damos un momento de duda a ello, aquella imagen típica del “pellízcame” cuando ves algo que resulta increíble para ti, dice mucho acerca de hasta qué punto asociamos los sentidos como los conductores de la realidad mientras que la irrealidad se aprecia como una dimensión profunda, maleable, que puede ser transformada a voluntad por el autor pero siempre desde una perspectiva efímera y etérea. Si en una divagación vieras el patio de la fuente adornado con limoneros a cada esquina, plantas trepadoras, alfombras, flores aromáticas, un quemador de incienso, ¿acaso no se movilizan toda una serie de matices sensoriales en la redefinición mental de ese espacio?

A pesar de que no podemos aislar la sensorialidad de la totalidad de nuestra existencia solemos recluirla a un mínimo apartado resaltable siempre y cuando sea *adecuado* hacerlo. Vemos esta política de la adecuación de las sensibilidades reflejadas, por ejemplo, en el máquetin turístico mostrando una serie de imágenes que infieren un cierto aspecto de irrealidad – como un desconocimiento – cargada de componentes sensoriales. Se nos presenta una imagen de una playa de arena blanca, las olas de un mar azul turquesa, el sabor de un mojito en la mano, el tacto de la arena misma entre los dedos de los pies, el frescor de una brisa que agita las palmeras... se explicita una serie de cualidades sensoriales que están mejor valoradas que otras dentro del imaginario²⁵ y que se adecúan más o menos al contexto. No imaginas el banco de hierro en el que te encuentras con el mismo placer que con el que podrías imaginar la textura de una toalla en esa playa soñada. No es igual el sabor de ese mismo café que aquel que tomaras en una cafetería de aquel viaje. En la memoria y en la imaginación construimos toda una secuencia de planos que, aunque se nos presenten como estrictamente visuales, ya que

²⁵ En este caso de las sociedades occidentales con su idealización del paraíso como un paisaje que se corresponde más concretamente a la costa del Caribe como el escenario de las “vacaciones de ensueño” hegemónicas.

la hegemonía de lo visual ya trasciende inclusive la forma de concebir nuestro propio pensamiento, todos ellos están cargados de una sensorialidad que resignifica nuestro presente y al mismo tiempo va transformándose en relación a éste. La memoria olfativa es una de las más evocadas cuando de esta temática se habla, el recuerdo de los olores de la infancia y su carga simbólica en la edad adulta, por ejemplo.

Los sentidos terminan comunicándonos tanto de nuestra supuesta realidad, como de nuestra supuesta imaginación, nuestros sueños y nuestra memoria. Median entre el nosotros, el yo y el otro, y median entre los distintos espacios. Son hechos totales y transversales a toda materialidad y abstracción, suponen el *sentir* de la existencia y no pueden ser desvinculados de aspectos como la emocionalidad y la corporalidad que aquí tratamos, de igual modo, no se pueden extraer de las *imaginaciones “intangibles”* pues podemos preguntarnos cuán intangibles serán cuando puedes sentir aquel soñado sabor a sal de aquella playa soñada desde este banco de hierro enmarcado por las luces anaranjadas de un patio en el que estás al mismo tiempo que saboreas otros mundos.

... hacia fuera



4. *Del revés: etnografía de la imaginación o imaginación etnográfica*

El devenir de tu imaginación

Te encuentras sobrevolando el Amazonas apreciando desde tus ojos afilados el verdor de las copas de los árboles, la densidad del musgo en las piedras, el curso del arroyo bajo tus alas, la ligereza de tus movimientos, la respiración calmada y el viento que te eleva por sus corrientes, el sol de cara. Ligeramente tornas tu vuelo acercándote un poco más al suelo, las copas de los árboles se vuelven más cercanas, su verdor es más profundo, y el agua brilla y truena con más fuerza. Aleteando para no caer precipitadamente hacia el suelo, te acercas al agua, descendiendo en busca de la presa y sientes la humedad del arroyo entre las plumas anaranjadas por la luz del mediodía y te elevas de nuevo por los aires a disposición de las alas y el cielo, para volver al reposado descanso del árbol y el hogar²⁶.

Para Gaston Bachelard (2016) la imaginación es en gran parte <<una composición de aire y movimiento en la que el soñador mismo se eleva y se transporta>> (Ingold, 2015:17-18). El filósofo francés escogió la imaginación como un vector principal de su obra, siempre atendiendo a la poesía y a la literatura – occidentales – como formas de explorar los límites y fronteras del imaginario. En su concepción la imaginación fue explorada desde la entraña de los elementos como una forma de acceder y describir las distintas facetas de la misma, en *L'eau et les rêves* empleó el agua como forma de aproximarse a la mediación entre la imaginación y un “yo interno” proyectándose hacia el mundo exterior (Bachelard, 2016:11), en *La tierra y las ensoñaciones del reposo* (2006) se pregunta por la profundidad y la imaginación en la intimidad. Será en *L'air et les songes* (2016) cuando formule una de sus más claras definiciones de imaginación, ya en su propia introducción, descartando algunas concepciones que la vinculan estrechamente a la imagen.

Al hablar de imaginación hablamos la formación y deformación de imágenes (Bachelard, 2016:5), de la maleabilidad y plasticidad del signo (Bergua, 2002:42), una

²⁶ Descripción de una escena de la película *La selva esmeralda* (1985). Minuto: 30:40-31:28.

sensibilidad que nace del conocer-siendo (Ingold, 2015:27). Ha sido decapitada como el apartado de la ficción y la fantasía, de lo real, construyendo una sólida barrera desde la propia infancia, en las sociedades occidentales ya que no podemos extrapolar esta perspectiva como un universal cultural; entre lo real y lo irreal Pero, ¿cómo podemos definirlo tan “natural” e irreflexivamente? Como tal es una pregunta irresoluble, pues supone revisar todos aquellos fundamentos históricos, sociales, económicos, religiosos... de toda clase, sobre los cuales se ha fundamentado la concepción de lo que *es real*.

Primero partimos de una idea sobre lo certero y factible, sobre aquello que *experimentamos*, aquello *que vemos*, como la famosa frase “*Si no lo veo no lo creo*” de Santo Tomás, que fue infiltrándose en el refranero hasta llegar a la actualidad como una especie de confirmación visual de la “veracidad”. La imaginación, en tanto contraria antagónica de la realidad, “parece que casi por definición (...) es irreal: es nuestra palabra para lo que no existe>>> (Ingold, 2015:13). El límite entre lo que conocemos como real y lo que situamos en el ámbito de la irrealidad puede ser muy fino y difuso, sin embargo la convencionalidad ha provocado que dentro de ramas de estudio como la Antropología misma no se haya prestado tanto interés en el estudio de la imaginación, ya que ha quedado dejada de lado como un sueño o una fantasía sin consecuencias en ese otro “plano”.

Desde el pensamiento occidental, sobre todo desde la filosofía y la psicología, se ha tendido a despreciar la función de la imaginación (Durand, 1982:17), ésta quedaría reducida a la *imagen* y a su vez la imagen sería comprendida como una especie de puzle estático. Sin embargo si seguimos los planteamientos de Bachelard el imaginario, que sería el reducto de la imaginación más que la imagen misma según él, tiene la facultad de ser abierto y evasivo, implicando por sí mismo la novedad (Bachelard, 2016:5-6), esto implica que en contraposición con la visión estática y reduccionista de la imaginación como un conjunto de imágenes, nos encontramos con una concepción amplia, que permite muy diversas aproximaciones y concepciones, formando un universo de sentidos, símbolos,... que no se reducen a la imagen, sino que tienen su propia vinculación en ese *imaginario*.

Por otra parte, tampoco puede reducirse lo que se entiende por imaginación a una especie de reminiscencia de lo percibido. Desde la perspectiva de Jean Paul Sartre, por su lado, lo imaginario resulta ser una creación propia, mientras que lo percibido es

“algo que se capta”. La imaginación se comprendería como un modo de conciencia caracterizada por su espontaneidad y por su trascendencia (Hayling, 1997:95-96), como fenómeno de la conciencia lo imaginario constituye todo un *mundo* que lejos de ser interno e íntimo, lejos de hallarse en el polo opuesto de la percepción y la memoria, se encuentra alimentado por todo esto. Fuera aparte las distintas idealizaciones desde perspectivas optimistas e ilusorias que nos llevan a hablar de una imaginación un tanto *evasiva*, y sin negar su propia existencia pues, como veremos, hoy en día es una de las acepciones más extendidas de imaginación.

La separación que Sartre hiciera respecto a la percepción y a la imaginación situaba a esta última como un constructo que “no enseña nada” (Hayling, 1997:96), sin embargo, desde la lectura de Gaston Bachelard la imaginación en sí misma se trata de una serie de proyecciones dentro de un “hacia fuera” distinto al que definimos como materialmente y físicamente “real”. Bachelard le aporta la textura del aire en una especie de metáfora por la cual la imaginación implica también un movimiento, de hecho la comprende cómo, ante todo, un tipo de movilidad espiritual: <<el tipo de movilidad más grande, la más viva, la más animada>> (Bachelard, 2016:67). Es la imaginación el vuelo del pájaro, la creación y maleabilidad no sólo de los escenarios, sino también de los propios actores. Cuando por un momento imaginamos la perspectiva de una hormiga, de un gorrión, o tan siquiera cómo se vería nuestra casa desde un punto de vista completamente diferente, desde arriba, por ejemplo, estamos realizando un esfuerzo de creación y construcción. Cuando nos imaginamos envueltos en el vuelo de un águila estamos tratando de cruzar una frontera que en nuestra mente queda momentáneamente paralizada: la propia idea constituyente de ser un humano.

<< *Por la imaginación abandonamos el curso ordinario de las cosas. Percibir e imaginar son tan antitéticas como presencia y ausencia. Imaginar es ausentarse, es abrazar una vida nueva*>> (Bachelard, 2016:8). De nuevo se contraponen la idea del percibir y de imaginar como si ésta última fuera tan sólo una expresión de ideas etéreas sin cualidades perceptibles. A mi propio, e inocente, entender esa línea que tanto Sartre – quien además termina reconociendo que sin imaginar no hay percepción posible (Hayling, 1997: 95) – como el propio Bachelard se esfuerzan en esbozar no tiene por qué ser ni tan densa ni tan tajante. Si bien podríamos preguntarnos si la evocación de paisajes lejanos y desconocidos no se encuentra cargada de imaginación y percepción al mismo tiempo, una percepción construida pero que no viene caída del cielo como quien

dice, igual que la imaginación no podría ser tan sólo el reducto más individualista y único del ser humano. Tanto percepción como imaginación se encuentran transversalmente atravesadas por toda una serie de componentes que en el fondo constituyen un Uno, condicionantes sociales, históricos, culturales, sensoriales, religiosos, económicos, etc. Todas aquellas ideas que dijéramos, construían un *mundo* entre otros muchos podrían ser aplicadas perfectamente a la generación de un imaginario concreto y su aplicación al estudio etnográfico como forma de aproximarnos a la interiorización de las percepciones, las construcciones míticas de una sociedad, las interpretaciones de los sueños, de las vivencias, de las expectativas... No son labores nuevas que no hayan sido antes embarcadas en el propósito etnográfico.

De esta forma, un estudio sobre la percepción en la imaginación sería posible en todos sus sentidos tanto a nivel experiencial como a nivel corporal, emotivo... sólo si se derrumbara esa línea divisoria que atrae a lo imaginario hacia la calidad de invención fantasiosa y abstracta. Según Tim Ingold la brecha entre nuestra imaginación y ese mundo definido como real se encontraría en la base misma de una ciencia moderna que se esfuerza en la constante demarcación de su aparente oposición, la religión (Ingold, 2015:14-26). Entiende que el devenir del pensamiento científico se ha basado en la idea de la separación entre los “patrones del mundo” y lo imaginario o los sueños, siguiendo la filosofía de Bacon quien fuera quien anunciara este divorcio, por tanto la ciencia buscaría no experimentar el mundo y conocer-siendo, sino tratar de hallar una información yacente en él (2015:22). A raíz de esto se hace patente cómo es la ciencia instituida y hegemónica levantada sobre sí a partir de la Ilustración, la que definiera a través de sus criterios ontológicos y epistemológicos lo que se comprende por realidad, por ejemplo priorizando la idea del ojo-verdad²⁷ y la duda bíblica como criterio básico de su cuestionamiento constante a la realidad, una realidad que por tanto queda definida por su propia puesta en duda.

Sin embargo, al quedar lo imaginario reducido como lo más íntimo de nuestro ser, esto no resulta más interesante que las emociones cuando tan sólo se entendían como comprometidas con el sistema neurológico. Escapar del “estilo emocional moderno” que enunciara Illouz, tan profundamente marcado por el psiquismo psicoanalítico se

²⁷ Tal y como Dziga Vertov expusiera en su tendencia cinematográfica del “*Kinoki*” u ojo-cine, a partir del cual deseaba mostrar a través de la cámara el “mundo como sólo la máquina puede ver” liberándose de la supuesta inmovilidad humana para proyectarse a sí mismo en una cámara siempre en constante movimiento (Vertov, 1963:34, citado en Rouch, 1995:100).

hace una necesidad de nuevo en este ámbito, pues relega a la construcción imaginativa al individuo ideal, atómico y cerrado. La imaginación es parte de la intimidad, como entiende Bachelard, pero esto no implica que de ningún modo no sea compartida, no se vea influenciada y no influencie al mismo tiempo.

Lo irreal y lo real se complementaran, suponen dos polos de un continuum en el cual podríamos hablar sobre multitud de experiencias que van uniéndose y entrelazándose en lugar de buscar la reificación de un espacio llamado realidad y un “anti-espacio” que se correspondiera con lo irreal. Para Bachelard la función de lo real es igualmente necesaria que la de lo irreal (Bachelard, 2016: 13), es decir, saber comprender y distinguir entre ambos casos pues uno es incomprendible sin el otro. De esta forma plantea a través de su psicología del aire una metáfora que le sirve para explicar su propia noción de imaginación del movimiento, que incluye la idea del viaje imaginario, la evasión, por ejemplo; mientras que en la imaginación de la materia se recurre a la vista como principal “catalizador” – si entendemos los sentidos como “ventanas” – o como principal medio de relación más bien con esa imaginación. En la idea de las ensoñaciones móviles y aéreas Bachelard acude al oído como principal medio de estudio (Bachelard, 2016:14).

El sueño del otro

<< “En nuestro territorio hay muchas plantas y animales sagrados, ¿y qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras? Nos van a destruir. ¿Y dónde vamos a ir, dónde vamos a ubicar nuestros sueños? Porque ellos son los que nos orientan, los que nos llevan a hacer el camino que queremos hacer nosotros en la selva” >> (Bilhaut, 2011:43), a partir de estas declaraciones de Twáru un líder Zápara en el Congreso de Ecuador, se inicia el libro *El sueño de los záparas* a través del cual se busca estudiar el patrimonio onírico de este pueblo de la Amazonía ecuatoriana. La experiencia onírica es para los záparas el principal vehículo de transmisión de memoria y del pasado, un espacio de educación propiciado por la noche al recibir a sus ancestros (Bilhaut, 2011: 46-47).

Los sueños para los zápara son una vía de comprensión del mundo, y, además, suponen un nexo entre los muertos y los vivos de forma que se mantiene una comunicación onírica entre ellos en el espacio imaginado de la selva (Bilhaut, 2011:49-

50). Cómo podríamos negar que para los zápara no fueran estos sueños un espacio de realidad, hacerlo sería caer en la inferencia etnocéntrica de nuestros compuestos de realidad-irrealidad, suprimiendo, por tanto, los suyos. Entre el sueño y la vigilia de los zápara nos encontramos con una continuidad fundada en la adquisición de conocimiento. En la cosmología zápara nos encontramos una asociación similar a la que Bachelard hiciera con los elementos, por ejemplo el agua será un vehículo de transición hacia la comunicación con el pasado, agua entendida como una sustancia líquida, transitoria (2011:232-233), el agua y el sonido serán los principales reclamos para acceder a esta comunicación con el mundo de los ancestros, <<este espacio se caracteriza por la ausencia de discontinuidades temporales y espaciales y, en consecuencia por la posibilidad entre otras de regresar al “punto cero” de la existencia>> (2011:233).

Por otro lado, Marc Augé nos habla de un régimen de la ficción por el cual se ha establecido progresivamente un cambio en la interrelación entre las imaginaciones individuales, de las cuales justamente señala los sueños, las colectivas, como él mismo indica: los mitos, por ejemplo; y la ficción (Augé, 1998:18). Esta idea en la contemporaneidad resulta sumamente interesante pues estamos asistiendo a un *boom* de la ficción seriéfila, a partir de esta redefinición de las relaciones sociales a nivel grupal y personal podemos ver cómo los “límites de la ficción” se rebasan para establecer marcos de realidad mediatizados por, por ejemplo, series de televisión, películas. No sólo me refiero a lo que podría ser el coleccionismo de *merchandising* como una introducción en la vida cotidiana de estos universos “ficticios”, sino también a las convenciones, reuniones, grupos de discusión... que se establecen como una reproducción de estas representaciones ficticias a un plano ya representado simbólicamente por un grupo. Augé hace referencia a una “invasión de imágenes” (Augé, 1998:15) por la cual se establece un <<nuevo régimen de ficción que afecta hoy a la vida social, la contamina, la penetra hasta el punto de hacernos dudar de ella, de su realidad, de su sentido, de sus categorías>> (1998:15). Nos encontramos, por tanto, con que no serán las instituciones hegemónicas clásicas, como lo podrían ser las religiones y su apoyo o representación en las mitologías, las que construyen estos vínculos ficción-realidad, sino que ahora esta producción se diversifica a nivel global y masivo a partir de la producción de “universos empaquetados” capaces de sobrepasar sus límites imaginarios y materiales mismos.

Pensemos por un momento en el fenómeno masivo que se está produciendo con la serie *Game of Thrones*, por ejemplo. Esta serie de televisión hoy día ha alcanzado un éxito sin precedentes y ha supuesto la creación de una nueva comunidad de *fans* en la cual se producen una serie de experiencias que implican todo un conjunto de valores y expectativas que se entrecruzan a raíz de un imaginario producido específicamente en el marco de la propia serie. Serviría de ejemplo para esta idea que Augé apunta sobre cómo se han difuminado los límites del imaginario como se ha comprendido hasta ahora – segmentado en individual y colectivo manteniendo por una vía paralela la ficción - lo cual incluso ha reglado la comprensión misma del encuentro cultural. El contacto cultural ha sido percibido desde la Antropología como un “encuentro de imaginarios” (Augé, 1998:19), sin embargo estamos asistiendo a una serie de fenómenos, como el de *Game of Thrones* – y sus precedentes en el género de ciencia ficción aunque a una escala menos global –, por los cuales este contacto entre universos imaginarios no sólo implica el nivel cultural ya que en el marco de la globalización de las comunicaciones y medios como los del entretenimiento mismo nos encontramos con un contacto transcultural de una imaginación que excede, como vemos, los límites de lo ficticio. Se propone un nivel de ensueño puesto en juego en la exploración de estas galaxias de ficción que convergen en nuevos fenómenos y experiencias comunitarias – por ejemplo, el turismo enfocado en las sedes de rodaje, rituales institucionalizados como el matrimonio reglados por una representación que evoca estas culturas de ficción... - lo cual nos hace preguntarnos por cómo se ha producido, y se sigue produciendo, una transformación constante y maleable del estatuto de lo imaginario a nivel global (Augé, 1998:19).

A pesar de todo, la reglamentación definida desde lo ficticio y lo real se mantiene de “puertas para afuera”. En el caso de los sueños de los záparas, la lucha de esta comunidad étnica por la consideración a escala internacional de la validez de sus sueños como forma de proteger la integridad ecológica del Amazonas ha supuesto un camino mucho más rígido por el cual se asimila, etnocéntricamente he de decir, que el sueño pertenece al apartado de lo irreal²⁸.

²⁸ Lo cual se encuentra profundamente reglado por la visión psicoanalítica que propone el sueño como un eco del inconsciente y por ello puramente individual e intransferible, debido a la asimilación e interiorización de este “estilo emocional moderno” al que hace referencia Eva Illouz (2007), el cual, como vemos excede las dimensiones atribuidas a la categoría de emocional para pasar a la percepción ontológica misma.

En estos sueños se pone en juego un uso y una retórica del espacio y de los elementos que como vemos constituyen no sólo una percepción concreta sobre el entorno del Amazonas, los sueños configuran su relación con la selva, sino que también establecen toda una imaginación construida a partir de la misma base onírica. Cuando Tristan Platt (2002) hablara de los macha en los Andes con respecto a su percepción sobre la concepción, el embarazo y el parto, estaba llevado a cabo igualmente una síntesis entre percepción y territorio imaginado en el cual el paisaje principal sería el propio cuerpo de la mujer. De hecho este autor nos habla de la *imaginación del embarazo* como aquella incógnita sobre la cual construimos todo un conjunto de ideas e imágenes culturalmente significadas y dotadas de una serie de valores. Mientras que en ésta la imaginación se encuentra intrínsecamente vinculada al cuerpo en el imaginario zápara el sueño constituirá el momento de la disociación entre el *alma* y el cuerpo en un momento en el que pueden ver la constitución misma de la persona como la suma de su carne y los distintos tipos de alma que reconocen –en particular tres tipos de alma, aquella que se considera como “alma principal” la *kikin alma*, el alma-sombra o el reflejo de la persona, la *ayak alma*, y el alma del sol, *inti alma* (Bilhaut, 2011: 74) – de esta forma se reconoce un tratamiento diferencial de la cosmología de la persona misma, y se pone en juego una imaginación y una percepción que se ven articuladas por los conceptos y nociones propios de la cultura zápara, por un lado, y de los macha, por otro.

La imaginación y el sueño suelen ser relegados por parte del pensamiento occidental al ámbito de las irrealidades, y con ello hemos ido asimilando que se encuentran enclaustrados en su propia “dimensión” como si no tuviesen un efecto dentro de nuestra percepción de “la realidad” o de la forma en que la experimentamos. Si no fomentamos, por tanto, un momento de quiebra de nuestros propios esquemas y tradiciones, cómo podríamos generar un pensamiento etnográfico sobre la imaginación. Si, en el caso, las autoras de la etnografía sobre los zápara hubieran descartado cualquier conocimiento y relato que partiera de tal base onírica nos encontraríamos con un acto de agresión al pensamiento que desembocaría en una situación asimétrica entre los dos sujetos de investigación. La imaginación la encontramos en la ausencia del otro y en su presencia, en la idea del futuro y del acto siguiente, poseemos una imagen sobre nuestro pasado y nuestra memoria que se articula mezclándose en flashes con el propio ahora. Es, por tanto una forma de adquirir conocimiento, una forma de relacionarse con los demás y con uno mismo.

Tim Ingold (2015) nos habla de la separación estipulada entre la ciencia y la religión como una forma de reflexionar sobre estos aspectos de la irrealidad y la representación. Entiende que a la hora de preguntarnos si es la ciencia o la religión el mejor medio de representación del mundo mismo no es la cuestión principal, sino más bien el compromiso existencial que se desarrolla con ese *mundo* (2015:25-26). Al hablar de religión no debemos concentrarnos tan sólo en el concepto usual que se emplea en el pensamiento cotidiano, religión implica re-ligarse al mundo, no tiene por qué implicar la existencia de un ser sobrenatural. Bien podríamos pensar que a través del sueño el zápara se re-liga al entorno de la selva amazónica y de ahí la urgencia simbólica de preservarla frente a la amenaza material de las petroleras, de igual modo retrataba Thoreau en *Walden: la vida en el bosque* (1989) un sentimiento de compromiso existencial con el entorno de la laguna de Walden, <<*No es un sueño mío, para adornar un verso; jamás estaré tan cerca de Dios y del cielo de lo que vivo a Walden. Soy las piedras de su orilla y las brisas en su rostro y en la palma de mi mano están sus aguas y su arena, y su más honda entraña aflora casi en mi espíritu*>> (Thoreau, 1989:170). Thoreau nos habla de su experiencia contemplativa en la laguna como una ensoñación de un espacio natural mitificado y cargado de alegorías de lo sacro y lo divino tal y como este autor realiza en su ensayo. Nos lleva, más bien, a una ensoñación que Bachelard calificó como *poética* ya que quería demarcarla de la noción misma de ensoñación como una especie de declive entre la vigilia y el sueño, como <<una conciencia que se adormece, una conciencia que *desvaría* ya no es una conciencia>> (Bachelard, 1982:6). Se trata de una ensoñación que reclama la capacidad de la acción, según Bachelard, de la escritura pues según él <<el soñador escucha ya los sonidos de la palabra escrita>> (1982:6). A partir de éstas no sólo se trazarían las sendas de la memoria, sino también las hipótesis del futuro y en cierto modo constituye la razón de una imaginación preventiva que trata de anticipar las ideas sobre “lo que no vemos” o lo que aún no podemos ver (Bachelard, 2006:12).

La imaginación juega un papel en nuestras vidas en el mismo sentido en el que no negamos que los sueños sean una realidad constituyente del mundo de los záparas, sin embargo desde las sociedades occidentales se ha erigido un bloqueo indiscernible ante las provocaciones del ensueño en la vida de la vigilia. Se ha asociado el sueño y la imaginación como formas de propiciar un universo abstracto y abstraído del plano de lo “material” como si la simple opacidad de un objeto fuera suficiente para definirlo como

real. Dicen que cuando nos repetimos incansablemente una palabra, ésta pierde su sentido, que cuando nos miramos fijamente en el espejo dejamos de reconocer a quien tenemos en frente. ¿Acaso entraríamos nosotros mismos y nuestras palabras instantáneamente en un universo de indeterminación?

A través de nuestra imaginación configuramos las ideas constituyentes de nuestro *self*, es en el imaginario donde encontramos las idealizaciones de la persona, la imagen que queremos encarnar a modo de *alter ego*, como dijera David Le Breton (2002). La idea que se tiene del uno mismo y del *otro* entra en una retórica imaginativa en la que las configuraciones posibles se adaptan luego a la dramaturgia que Goffman (1994) se esforzara en esbozar, acaso el actor no planea la secuencia de sus acciones antes de salir a ese escenario.

El límite entre imaginación y realidad se difumina en la propia vida social, en la anticipación de los hechos, en la inventiva, en la expectativa, entre otra miríada de cosas. Desde nuestra propia auto-percepción hasta la comprensión del otro, ya sea el vecino o el idílico tuareg del Sáhara, nos encontramos con una mediación de la imaginación a partir de la inferencia de rasgos, de la evocación, y la estereotipación. Todas estas cuestiones quedan envueltas en un carácter afectivo y sensitivo que podrían evidenciar una vez más cómo esa idea de que la imaginación fuera la palabra predilecta para lo irreal, como se preguntaba Ingold en su artículo, empieza a difuminarse para resignificarse como una potencia de la voluntad. Sin embargo para llegar a definir esta relación se hace necesaria la elaboración de una etnografía que buscara aproximarse prácticamente a las interinfluencias en el campo de la vida social de la imaginación de sus constituyentes, la pregunta sería cómo realizar, por tanto, una etnografía de la imaginación pues partiríamos de la base de que la podemos encontrar en cualquier temática posible que podría abarcar desde la imaginación de la gestación que antes señalase en base al artículo de Tristan Platt, hasta la mediación misma de la anticipación y las ensoñaciones en el plano de las relaciones afectivas en cualquier contexto social.

El mundo de los pájaros

Hasta tal punto el ámbito de la imaginación puede ser diverso que su propio quehacer incluiría todas aquellas perspectivas epistemológicas y ontológicas que vengo revisando hasta el momento. La “fantasía” propia de las ensoñaciones implica todo un

sistema de sensibilidad y afectación que nos llevan a ser una encarnación misma de nuestra imaginación. Cuando Michelle Rosaldo nos hablaba de los *embodied thoughts* lo hacía con respecto a cómo las emociones son encarnadas en el cuerpo humano, por lo cual generaba un diálogo entre aquellas dos entidades que solían quedar desmarcadas la una de la otra. De la misma forma podríamos considerar que estos *pensamientos* no tienen porqué hacer tan sólo referencia a un pensamiento sobre lo tangible, sobre la experiencia *vivida* en el sentido que solemos comprenderla, es decir, en la dimensión de la realidad ontológicamente definida a través de su percepción y sensorialidad. La imaginación, como venimos viendo, es una potencia de voluntad y pensamiento en la cual se produce una intermediación entre todo un conjunto de expectativas y deseos, de miedos, anhelos, memoria, arrepentimientos... que implican a su vez todo un compendio de emocionalidad y sensibilidad que nos *religa* tanto a nosotros mismos, como a los demás, como a las *ideas e imágenes* mismas.

Tal y como empleamos todo un sistema culturalmente reglado para manejar y concebir nuestras emociones y nuestro cuerpo podríamos entender que en el espacio de nuestra imaginación también se da un proceso continuo construido culturalmente. Un proceso en el que la persona tiene la capacidad de autor, no se ve coartada por las implicaciones del hecho social de una forma rígida y estática, pues si siguiéramos las ideas de Bachelard que revisara más arriba, en las imaginaciones encontramos un espacio de maleabilidad y plasticidad que rompe tanto con el tiempo como con el espacio mismo. No obstante, esto no implica que se trate de un entorno vacío preparado para ser cargado simbólicamente y significativamente por parte de la voluntad pura y estricta del individuo, pues éste se encuentra imbuido por su cultura incluso en el momento del sueño mismo, como ya vimos arriba. Los patrones y las convenciones socioculturales impregnarían de este modo las construcciones imaginarias que llevamos a cabo y que solemos achacar directamente al plano de lo *mental* cayendo de nuevo en la dicotomía mente-cuerpo por la propia suposición de la inmaterialidad del ensueño. A pesar de esta convención propia del “sentido común” – como aquello que consideramos como normalizado y aceptable, y lo cual sabemos que se trata de una compleja elaboración de los diferentes discursos que atraviesan la cotidianidad – al deconstruir estas ideas analíticamente podríamos llegar a la idea de que nuestros cuerpos son, igualmente, una encarnación de nuestra imaginación. Por lo cual la frontera convencional se diluiría una vez más atravesando ya no sólo el cuerpo y la mente como planos inseparables que

forman un todo complejo, sino que la barrera entre la fantasía y la vida social misma iría resquebrajándose a modo de poder aprehender hasta qué punto la una afecta y condiciona a la otra. La forma en la que imaginación y la vida cotidiana se articulan dependen, por tanto, de muchas dimensiones y aspectos que quedan sujetos a la curiosidad misma del investigador (Willis, 2000:9)

Resulta curioso que sea tan sólo en la infancia aquella tierna edad que concebimos como intrínsecamente vinculada a la imaginación más inventiva y creativa, como si al llegar a la adultez ésta se diluyera en los “problemas de la vida real”. Sin embargo, en la edad adulta nos encontramos con toda una serie de constructos imaginarios desde cuestiones aparentemente tan nimias como la “previsualización” de lo que se va a hacer el día siguiente, la resolución de un conflicto abierto, o la imagen que deseamos exhibir para determinado evento. Ante una situación como ésta última podemos embarcarnos en todo un viaje imaginario hacia un futuro, da igual que sea cercano o lejano, que implica desde la autoconcepción del uno mismo en tal proyección, como de los vínculos sociales que van a establecerse, la secuencia de acciones de *los otros*, la configuración del espacio y el paisaje, las estimulaciones sensoriales recibidas y emanadas... Pienso, por ejemplo, en la imagen que deseo dar el momento de recoger mi beca el día de mi graduación y no sólo me imagino a mi misma sino también a mis compañeros, a mi familia, imagino la sala, el olor que desprendo y que desprenden, imagino el sentimiento propio y el comunitario, y así podría seguir infinitamente. Para ello no he necesitado más que un vistazo, unos segundos han sido suficientes para ello y de esta manera sé que probablemente al llegar esa fecha tendré una idea configurada de muchos aspectos diferentes. <<Los humanos no son realmente seres sino “devenires”>> en palabras de Tim Ingold (2014:389), nos encontraríamos en un proceso de constante cambio y construcción en cuyos entresijos encontramos la veta coloreada de nuestras imaginaciones.

No se trata, por tanto, de diferenciar en un momento de vigilia y otro de ensoñación para desarrollar y desplegar la capacidad de imaginar, pues ésta es posible igualmente en el estado de la vigilia. De hecho podríamos preguntarnos si no es la labor etnográfica una forma más de imaginación. No sólo por su lectura que nos lleva a la evocación en la gran mayoría de ocasiones de culturas y sociedades con las cuales no hemos mantenido contacto, o siquiera teníamos una visión prefijada de los mismos, de espacios y entornos desconocidos, la etnografía no sólo como imaginación en cuanto

que trata de desvelar un mundo entre otros en sus páginas, sino que también en tales páginas mismas se va construyendo un relato de la imaginación del autor. Ello no le resta, o no tendría por qué, veracidad al relato igual que no lo hace el hecho de que se reconozca que todo escrito está formulado en un presente etnográfico cambiante.

En primer lugar podríamos reflexionar acerca de esa imaginación evocadora que promueve el texto etnográfico para sus lectores, especializados o no en la temática o la disciplina. En una relectura de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski el autor Arêas Peixoto recalca cómo el canónico antropólogo ya desde las primeras páginas sacudía a su lector a partir de la imaginación situándolo figuradamente en el contexto de una playa tropical (Arêas, 2016: 51), éste no sería más que un ejemplo entre una infinitud de ellos como una forma de aproximar al lector a lo que se desea narrar. Al desarrollar un relato etnográfico se está impulsando una serie de captaciones sensoriales, de afecciones, que posibilitan un posicionamiento del lector en base a las palabras del antropólogo por medio de la imaginación de la etnografía.

La yuxtaposición entre imaginación y etnografía puede parecer sorprendente, pues suelen referenciar la segunda a un informe sobre la realidad, mientras que la imaginación se asimila más a la trascendencia del día a día, a pesar de todo la etnografía necesitaría de una imaginación teórica que no se encuentra presente fácticamente o descriptivamente en el campo (Willis, 2000: 9). Es característico de las ciencias sociales transformar y manejar sus materias de una forma distinta a la metodología empleada por las ciencias naturales, más aún cuando entran en juego las teorías constructivistas como las que en este trabajo se ha mencionado, según Paul Willis será la mediación de la imaginación a partir de las técnicas etnográficas la que entra en juego a la hora de construir y generar toda una serie de datos a partir de una observación. Como consecuencia al “arrojar conceptos sobre las cosas” se pueden dar toda una serie de efectos impredecibles (Willis, 2000:9-11). La etnografía se construye a partir del encuentro cultural en un trabajo de campo definido y a partir de la mediación en tal situación de una serie de marcos teóricos y metodológicos (Ingold, 2014:383-385) que parten en primer lugar de una dimensión ontológica y epistemológica de una realidad concreta. Para Tim Ingold la etnografía es “hablar sobre personas” (2014:385) y hemos de tener en cuenta por ello que surge de un encuentro comunicacional entre los investigadores y los “informantes” por lo que al final se está estableciendo un diálogo en muchas ocasiones entre distintas cosmologías y concepciones del mundo. De igual

modo al realizar una etnografía situada en la propia sociedad del antropólogo o antropóloga nos encontramos con el dilema del extrañamiento: poner en cuestión todo aquello que damos por sobreentendido dentro de nuestros propios parámetros sociales y culturales. Al impulsar una etnografía sobre la imaginación habría que extrañarse también de las propias ensoñaciones y es entonces cuando el autor o autora aparecen en su relato como un sujeto de la investigación más.

La presencia del autor en la etnografía ha sido explicitada en casos etnográficos clásicos como por ejemplo en “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” (Geertz, 2006), Geertz en su descripción densa nos lleva a empatizar con su propia situación describiéndonos cómo se veía afectado desde por las reacciones de los balineses por su presencia como extraños hasta la sorpresa y el choque que sintió ante la materia estudiada. La etnografía de Geertz es formulada como una *forma de escritura*, una herramienta literaria, que expresa cómo se incorporan por parte del investigador los pensamientos “ajenos” a los propios para poder transmutarlos y configurar todo un muestreo del conocimiento construido. Si comprendemos de esta forma el proceso de construcción de la información el antropólogo o antropóloga no puede eludir el propio papel que desempeña en el mismo, así como tampoco la intervención de su propia imaginación en este proceso tanto a la hora de manejar los contextos, como a la hora de plasmarlos. Podríamos preguntarnos si habríamos de partir primero de un cierto viaje autoetnográfico que compaginara la autobiografía y la etnografía del autor (Ellis, Adams, Bochner, 2011). La tesis principal de la autoetnografía supone que desde la propia biografía puede iniciarse un relato etnográfico sobre una realidad específica, de esta forma se entendería que la autoetnografía abriría el discurso etnográfico a las experiencias personales y aquellas dadas dentro del contexto de la investigación (Blanco, 2012:55). En la autoetnografía, además, se incluyen retazos de poesía, ficción, novelas... como una forma de introducir una vertiente más narrativa en el sentido de literario en el espacio etnográfico (Ellis, Adams, Bochner, 2011: 5-6).

Al reflexionar sobre la constitución y construcción misma de la etnografía se cae en un cuestionamiento tanto de los métodos como de la epistemología que ésta conlleva. Se replantea tanto la relación entre el investigador con sus sujetos de investigación que pueden desempeñar un papel más o menos activo, pero nunca del todo pasivo a no ser que se emplee un método totalmente ajeno y alejado de los mismos, la etnografía supone un encuentro entre sujetos que se encuentran en un mundo interconectado

(Ingold, 2014:389-390). En todo este entramado encontraríamos la transversalidad de una imaginación etnográfica en la cual se opera una triple dinámica en la cual el investigador trata de comprender un mundo ya comprendido y reflexionado por los sujetos de la investigación (Willis, 2000), una idea que también aparece reflejada en el capítulo “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (Geertz, 2006).

La apertura a nuevos discursos como los que se plantean acerca de los estudios de la sensorialidad, la encarnación de las emociones, o el estudio mismo del cuerpo como el principal foco de la cultura que venimos revisando hasta el momento plantearían, por su parte, la construcción de una imaginación etnográfica específica que abarcase y reformulase los cánones más conservadores de la Antropología misma. A partir de corrientes como la autoetnografía, la antropología visual, y otras muchas, manteniendo siempre una actitud reflexiva con respecto al propio proceso de construcción del conocimiento y de nuestra inferencia imaginativa en el mismo, podríamos tratar de acercarnos a temáticas como las ensoñaciones mismas. Esto supone un desafío inalcanzable en el contexto de esta investigación teórica, sin embargo el hecho de reflexionar sobre la conformación epistemológica de la etnografía nos deriva sin vuelta atrás a reflexionar sobre otras vías de llevar a cabo la labor investigadora de la Antropología.

Al visitar toda una serie de conceptos que hemos asimilado y manejamos de forma más o menos reflexiva se difuminan los límites ontológicos por los cuales comprendemos y nos relacionamos con una realidad que se nos plantea como esencialmente *construida, que no dada*.

La emoción, el cuerpo, los sentidos, la imaginación, todos esos puntos principales de este trabajo tratan de danzar al mismo tiempo componiendo un intento de aproximación teórica a una realidad que se reconoce como multiforme, imprecisa y marcadamente intersubjetiva. El estricto régimen de autor-informante se diluye en la etnografía contemporánea dejando paso a toda una serie de tendencias que reafirman el papel del informante como un sujeto más en la investigación. De igual modo se ha reconocido ya la presencia del propio antropólogo o antropóloga en el seno de su trabajo no como mero autómatas que escribe y refleja lo que observó, sino como un cuerpo sintiente en todos los aspectos que entra en juego en las poéticas de la vida social. Desde la auto-percepción hasta la concepción misma de la vida social y la sociedad en

la que vivimos, la comprensión del espacio como una atmósfera sensorial, y toda la confluencia en el plano de las imaginaciones como enlazadas directamente con el bagaje cultural y las redes interpersonales. Toda esta compañía como hemos visto tiene ya un lugar en la Antropología a día de hoy, y aún le queda mucho camino que devorar.

En Antropología intentamos retratar un bosque entre muchos otros, como dijera David Le Breton (2006), somos seres carnales que sentimos y somos sentidos y construimos el mundo a la par que éste nos construye. Las interrelaciones que nos atan con la realidad que damos por supuesta son tan amplias y heterogéneas que parecen en principio inabarcables. A modo de caleidoscopio que se transfigura y se metamorfosea tomamos un fenómeno para pasar a través de él y encontrarlo al mismo tiempo que nos encontramos a nosotros mismos inmersos entre múltiples mundos y universos.

<<La etnografía es el ojo de la aguja a través del cual deben pasar los hilos de la imaginación>>

(Willis, 2000:10)



5. Reflexiones finales

¿Cómo construir un universo? O, más bien, ¿cómo deconstruirlo desde una mirada antropológica? Estas son preguntas clásicas y habituales dentro del panorama de estudio de la disciplina antropológica, a partir de las diferentes respuestas se han establecido paradigmas sucesivamente y paralelamente. Al tomar la vía de la antropología del cuerpo ya de por sí se están replanteando una serie de cuestiones epistemológicas y ontológicas que suponen una re-construcción del dilema de la persona misma, ese *self* que tantas veces se ha remodelado.

La particularidad de las temáticas que aquí se han planteado implica la interdisciplinariedad de su tratamiento, es decir, que las concepciones mismas de la emoción, entre otros, nos lleva no sólo a preguntarnos desde la Antropología misma, sino que se ha de atender al discurso psicológico, filosófico e incluso neurológico. De esta forma como antropólogos hemos de reflexionar sobre desde dónde nos llegan toda una serie de conceptos que están reglados y matizados desde el pasado y desde un sistema de representaciones situados tanto en el tiempo como en el espacio.

Como ya anunciaba en la Introducción a este trabajo, mi intención era la de construir una indagación teórica que me aproximase a plantear una epistemología concreta basada en la redefinición de conceptos claves como el de *mundo*, *persona* y *realidad*. Una deconstrucción que en ningún caso quisiera que resultara vana, un relato finito en sí mismo, ya que a través de la misma he tratado de construir una mirada teórica específica que pudiese aplicarse más adelante a un estudio etnográfico. Es posible que muchos autores susceptibles de ser incluidos han resultado quedar en el “banquillo” con el fin de priorizar en primer lugar una bibliografía que trata de acercarse al debate del día de hoy. Mediante esta indagación he tratado de hacer confluír tres enfoques o perspectivas posibles dentro de la investigación antropológica, buscar los puntos en común aplicables a cada una de ellas. No hay imaginación sin cuerpo, sin sentidos, sin emociones, y todo ello es aplicable entre sí, el orden de los factores no tiene por qué alterar el producto.

Desde la idea misma de la carne, la corporalidad, se aplican tantos discursos que resultan incontables, pues será ésta la sede misma de la persona, del ser humano. Esta idea de persona implica la construcción transversal de una perspectiva que aúne estas cuestiones e implique y restaure la centralidad de algunas cuestiones que han sido invisibilizadas en el campo común de la etnografía. En toda retórica de la carne vemos cómo se impregnan las relaciones afectivas, las cuales definen la situación tanto a un nivel intra-personal como inter-personal, como por ejemplo la idea del desencuentro emocional que planteara arriba como una especie de hipótesis que conlleva el planteamiento del vínculo societario a un nivel sentimental y emocional. Todo esto ha de sumarse, o se le ha de sumar, a una perspectiva amplia sobre la percepción no sólo a nivel sensorial sino también a nivel ontológico. No podemos quedar aislados en la noción de *una* ontología específica, de un mundo universal con nombre y apellidos, sino que hemos de desglosar toda una serie de universos, más que mundos, que son percibidos diversamente y cuyos colores no tienen por qué ser necesariamente aquellos que creemos conocer. Si a este dilema le añadimos que para definir la realidad hemos partido, desde las sociedades occidentales, de la base de que ha de oponerse a su némesis de la *irrealidad*, el ensueño, la alucinación, la ficción, la imaginación nos encontramos que ésta supuesta irrealidad es construida igualmente desde el propio bagaje cultural y social. En definitiva, las ramificaciones de lo imaginario e irreal son tan variadas como lo son las expresiones de esa “realidad” que se da por sentada y se encuentran igualmente ensambladas desde las categorías situadas de la cultura, el tiempo y el espacio.

Este relato trata de ser una proyección idónea para un futuro más o menos cercano en el cual se produzca una aplicación a la práctica de estas temáticas luego de haber establecido en mi quehacer investigador una especie de cimientos teóricos. La línea entre método y teoría es fina y difusa, su inter-complementariedad es clave para el campo antropológico pero al mismo tiempo es inagotable. Los planteamientos metodológicos requieren de tanta constancia y profundidad como la elaboración de una investigación teórica, por este motivo aquí – aunque hubiera sido mi deseo – no podría abarcar un relato metodológico, por la profunda complejidad que conllevaría, a mi parecer, establecer un marco de métodos y técnicas lo suficientemente complejo y profundo como para abarcar estas temáticas. El hecho, por ejemplo, de indagar aquí las cuestiones sobre la imaginación implica de por sí toda una serie de planteamientos que

nos llevarían a preguntarnos por la aplicabilidad del método clásico de la etnografía en estas cuestiones, ¿podríamos aplicar una observación participante en un “campo” mayoritariamente abstracto? ¿Es la entrevista formal el mejor método para aproximarnos a las construcciones imaginarias de la persona? Son preguntas sin respuesta, pues como digo, no es mi intención darles una, sino más bien aprender, a partir de la lectura y la reflexión, a enfocar la pregunta misma.

Dentro del contexto del giro de la Antropología en torno a la redefinición ontológica y epistemológica me baso en la inclusión del autor dentro del relato, pues sería formular una idea engañosa si dijera aquí que no me encuentro inmiscuida desde el principio en el por qué, en la redacción y en el enfoque mismo. Algo que no es novedad en absoluto, todo antropólogo se incluye como autor en su propia obra, por lo que aquí simplemente estoy posicionándome ante estos discursos de la objetividad y la neutralidad científica, pues me encuentro aquí con todas mis vivencias, memorias, proyecciones, aprendizajes... tanto a nivel académico como personal.

Para terminar quisiera hacer entender cómo entiendo yo la etnografía, una visión que aún está en construcción y que puede que no cese de reconstruirse, lo cual es para mí una especie de provocación al lector. Hacer imaginar, llevar a la posición de quiebra ontológica del “mundo naturalizado”. Este enfoque puede querer abarcarlo todo, o nada al mismo tiempo. Depende de quién lo mire, y es aquí donde entra mi relación con quien sostiene estas páginas en sus manos, un juego intersubjetivo del conocimiento.

Una conversación desde la Antropología.



6. Bibliografía

AGAR, Michael. “Hacia un lenguaje etnográfico” en *El significado de la antropología postmoderna* [eds. C. Geertz; J. Clifford y otros]. Gedisa, Barcelona. 1992.

ALLUÉ, Marta. *Perder la piel*. Editorial Planeta, Barcelona. 2015.

ARÊAS, Fernanda. “Literatura e imaginación etnográfica” en *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, nº 25. 2016.

AUGÉ, Marc. *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*. Gedisa, Barcelona. 1998.

BACHELARD, Gaston. *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*. Librairie José Curti, París. 1943.

BACHELARD, Gaston. *La poética de la ensoñación*. FCE- Fondo de Cultura Económica. 1982.

BACHERLARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo: ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. FCE- Fondo de cultura económica. 2006.

BARRERA, Oscar. “El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault” en *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, nº11. 2011.

BATESON, Gregory. *Mind and Culture*. E.P. Dutton, New York. 1979

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial LOHLÉ-LUMEN, New York. 1998.

BERGUA, J. Ángel. “Lo social instituyente y la imaginación” en *Acciones e investigaciones sociales*, nº 15. 2002.

BLANCO, Mercedes. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos” en *Revista Andamios*, nº 19. 2012.

BILHAUT, Anna-Gael. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Flacso, Quito. 2011.

CABRERA, Yolanda. “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia” en *Revista Icono*, nº 14. 2010.

CLASSEN, Constance. *The deepest sense: a cultural history of touch*. University of Illinois Press, Illinois. 2012.

CRAPANZANO, Vincent. “Réflexions sur une anthropologie des émotions” en *Terrain*, nº 22. 1994.

CSORDAS, Thomas C. “Embodiment as a paradigm for Anthropology” en *Ethos*, nº1. 1990.

CSORDAS, Thomas. C. “Somtic Modes of Attention” en *Cultural Anthropology*, nº 2. 1993.

DAVIS, Flora. *La comunicación no verbal*. Alianza, Madrid. 2014.

DAVIS, Kathy. “My body is my art: Cosmetic surgery as feminist utopia?” en *Embodied practices: Feminist perspectives on the Body* [eds. K. Davis]. Sage, London. 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia. 2002.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Libresa, Quito. 1995.

DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*. Taurus, Madrid. 1982.

DURKHEIM, Émile. *El suicidio*. Akal. Madrid. 1998.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. “Autoethnography: an overview” en *Forum Qualitative Social Research*, nº 1. 2011.

ELSTER, Jon. *Sobre las pasiones: emoción, adicción y conducta humana*. Paidós. Barcelona. 2001.

ESTRADA, Olga C. “Desde una perspectiva de la diferencia: prejuicio, tradición y autoridad en Gadamer” en *Revista Filosofía*, Universidad Costa Rica. 2014.

FABIETTI, Ugo. “Los límites en Antropología: prácticas y representaciones” en *Alteridades*, nº 15. 2005.

FAVRET-SAADA, Jean. “Ser afectado” en *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, nº 8. 1990.

FERNÁNDEZ, Ana M. “Antropolgía de las emociones y teoría de los sentimientos” en *Revista Versión Nueva Época*, nº 26. 2011.

FERREIRA, Miguel A.; TOBOSO, Mario. “Cuerpo, emociones y discapacidad: la experiencia de un “desahucio” vital” en *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nº 14. 2014.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores. Madrid. 1984.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona. 2006.

GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Buenos Aires. 1994.

GONZÁLEZ, Roberto; JIMÉNEZ, Gabriel. “Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty” en *Ideas y valores*, nº145. 2011.

GRECO, Mauro. “Pensamientos encarna-dos y emociones corpo-rizadas: impresiones sobre una entrevista cualitativa en profundidad a dos vecinos de un excentro clandestino”. Seminario Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica. CONICET. 2011.

HARAWAY, Donna. “A Ciborg Manifesto. An ironic dream of a common language for women in the integrated circuit”. University of Minnesota Press. 2016.

HAYLING, Annic. “Gastón Bachelard: lenguaje e imaginación” en *Revista Filosofía*. Universidad Costa Rica, nº 85. 1997

HOWES, David. “The senses: polysensoriality” en *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [eds. Frances E. Masaic-Lees]. Blackwell Publishing. 2011.

HOWES, David. “The social life of the senses” en *Ars Vivendi*, nº 23. 2013.

ILLOUZ, Eva. *Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Katz, Madrid. 2007.

INGOLD, Tim. “That’s enough about ethnography!” en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, nº 4. 2014.

INGOLD, Tim. “Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real” en *Nómadas*, nº 42. 2015.

LAÍN, Pedro. *Estudios de historia de la medicina y Antropología médica*. Ediciones Escorial. 1943.

LE BRETON, David. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Armand Collin, Paris. 2001.

LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. 2002.

LE BRETON, David. *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Éditions Métailié, París. 2006.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. *Languages and politics of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge. 2008.

LYON, Margot L.; BARBALET, Jack M. “Society’s body: emotion and the “somatization” of social theory” en Csordas, T. (ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge University Press. Cambridge. 1994.

LYON, Margot. L. ‘The limitations of cultural constructionism in the study of emotion’, en Bendelow, GA, Williams, SJ, (eds), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, Routledge. 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Diario de campo en Melanesia*. Júcar Universidad, Madrid. 1989.

MARTÍNEZ, Alfredo. “Historia y antropología a propósito del cuerpo” en *Gazeta de Antropología*, nº 22. 2006.

MAUSS, Marcel. “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”” en *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid. 1971.

MEAD, George H. “La génesis del self y el control social” en *International Journal of Ethics*, nº 35. 1925.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Routledge, Oxon. 2012.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Pepitas de calabaza, Logroño. 1998.

PAGOTTO, M^a Alejandra. “Políticas del rostro y del cuerpo” en *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva* [eds. Victoria D’hors; Eduardo Galak]. Editora Estudios Sociológicos, Buenos Aires. 2011.

PANAGIATOPOULOS, Anastasios. “When biographies cross necrographies: the Exchange of affinity in Cuba” en *Ethnos*. 2006.

PLATT, Tristan. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes” en *Estudios atacameños*, n° 22. 2002.

ROUCH, Jean. “El hombre y la cámara” en en ARDEVOL, E.; PÉREZ, L. *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Diputación provincial de Granada, Granada. 1995.

ROSALDO, Michelle Z. *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*. Cambridge University Press, Cambridge. 1980.

ROSALDO, Michele Z. “Toward an Anthropology of self and feeling” en *Culture and depression. Essays on Mind, self and emotion* [eds. Richard A. Schweder; Robert A. Levine]. Cambridge University Press. 1984.

RUBY, Jay. “Revelarse a sí mismo: reflexividad, antropología y cine” en ARDEVOL, E.; PÉREZ, L. *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Diputación provincial de Granada, Granada. 1995.

SCRIBANO, Adrián. “Rupturas, normalizaciones y disputas: los cuerpos/emociones como locus del conflicto y del orden” en *Revista Latinoamericana sobre Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n° 25. 2018.

SCHUTZ, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós. Barcelona. 1993.

SIMMEL, Georg. “The metropolis of mental life” en *The Blackwell city reader* [eds. Gary Bridge; Sophie Watson]. Oxford and Molden. 2002.

SURRALLÉS, Alexandre. “Entre el pensar y el sentir: la Antropología frente a las emociones” en *Anthropologica*, n° 16.1998.

STOLLER, Paul. *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press. 1989.

THOREAU, Henry David. *Walden, La vida en los bosques*. Parsifal Ediciones. Barcelona. 1989.

URUTIA, Andrea C. “Después del hambre: una autoetnografía sobre el cuerpo femenino luego de vivir escasez alimenticia en Perú” en *Revista Latinoamericana de estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n° 24. 2017.

VARGAS, Rafael. “Gaston Bachelard, filósofo de la imaginación” en *La Gazeta*. 2012.

WATTS, Alan. *La cultura de la contracultura*. Kairós, Barcelona. 2011.

WILLIS, Paul E. *The Ethnographic Imagination*. Malden. 2000.