

# SUBJETIVIDADES SUBALTERNAS LATINOAMERICANAS. APORTES DESDE LOS ESTUDIOS SOCIO-ANTROPOLÓGICOS DEL CUERPO

---

*ESPACIO ABIERTO*

*MARÍA LUZ ROA – chiluz\_84@hotmail.com*  
*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias*  
*Antropológicas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

FECHA DE RECEPCIÓN: 23-3-21

FECHA DE ACEPTACIÓN: 27-12-2021

## **Resumen**

Este artículo se propone comprender los modos de constitución de subjetividades subalternas considerando los aportes de estudios socio-antropológicos del cuerpo. La pregunta por la subjetividad emerge de una investigación etnográfica sobre jóvenes cosecheros/as agrícolas argentinos/as. Desde estos hallazgos, se focaliza en las contribuciones de la fenomenología social de Schutz, el paradigma del *embodiment* o corporalidad de Csordas, y el pensamiento de Foucault y Kusch. Con ello se comprende la experiencia de los sujetos en el mundo desde grados de pre-objetividad corporales, emocionales y prácticos, así como los modos de objetivación ser y devenir del sujeto.

Palabras clave: subjetividades subalternas, embodiment, emociones, habitus, fenomenología.

## LATIN AMERICAN SUBALTERN SUBJECTIVITIES. CONTRIBUTIONS FROM THE SOCIO-ANTHROPOLOGICAL STUDIES OF THE BODY.

---

## **Abstract**

This article aims to understand the modes of constitution of subaltern subjectivities considering the contributions of socio-anthropological studies of the body. The question about subjectivity emerges from an ethnographic research on young Argentine agricultural harvesters. From these findings, I focus on the contributions of Schutz's social phenomenology, the paradigm of embodiment of Csordas, and the thought of Foucault and Kusch. With this, the experience of the subjects in the world is understood from corporal, emotional and practical pre-objectivity dimensions, as well as the modes of objectification being and becoming of the subject.

Key words: Subaltern subjectivities, embodiment, emotions, habitus, phenomenology.

## *Introducción*

Hacia el 2010, comenzaba mi investigación doctoral sobre las vidas de jóvenes cosecheros/as de yerba mate -tareferos- de la provincia de Misiones, Argentina. Entonces, lo primero que me sorprendió de mis primeros trabajos de campo fueron las largas historias de sufrimiento y dolor, superpuestas con la fortaleza de cuerpos franqueados por yerbales y un espíritu sutilmente “alegre”. En abril del 2011 en la ciudad de Oberá, tres jóvenes me explicaron algo que en la práctica excedía el plano de las significaciones, pero que resultaba fundamental en la organización de sus vivencias: “una cosa es tarefear y otra cosa es ser tarefero”<sup>1</sup>. El ser que era ontológicamente diferente a la práctica, un ser que se constituía durante la juventud limitando y significando sus experiencias y que se organizaba en torno a un cuerpo sufriente tarefero que fundía rápidamente las energías vitales. En los trabajos de campo posteriores comprendí que una vez que llegabas a ser tarefero ya no había vuelta atrás. El reconocimiento de encarnar este ser durante la juventud marcaba un antes y un después en sus identidades, que desde entonces estarían signadas por el sufrimiento del yerbal y las estigmatizaciones cotidianas. Hoy vuelvo a los caminos andados (Cfr. Cabrera, 2010) de aquella investigación para preguntarme cómo se constituyen las subjetividades subalternas latinoamericanas en y desde la corporalidad.

33

Los estudios socio-antropológicos del cuerpo se han caracterizado por una mirada crítica a la visión cartesiana del ser humano, poniendo el foco en el cuerpo como una construcción social y cultural (Le Breton, 2002b). Marcel Mauss (1936/1979) en su estudio clásico sobre las técnicas corporales describía “las formas en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo” (p. 337). A pesar de este trabajo pionero, el estudio de la corporalidad comienza a delinearse como un campo específico de estudio en la década de 1970 siendo uno de sus hitos fundacionales la compilación de trabajos antropológicos que Blacking (1977) tituló “*The anthropology of the body*”. Desde la década de 1990, distintos autores han

---

<sup>1</sup> Digo tarefero porque es una ocupación vinculada a roles de género masculinos.

discutido sobre los modos en que las corporalidades son generadoras de reflexividades, saberes y agencias, desde una perspectiva crítica que reconoce los límites de los paradigmas dualistas del racionalismo occidental (Jackson, 1989; Csordas, 1994; Le Breton, 2002b; Douglas, 1988; entre otros). A nivel latinoamericano hacia los años '90 y 2000 esta perspectiva comenzó a ser trabajada por exponentes como Pedraza Gómez, Citro, Bizerril o Scribano siendo continuada por equipos de investigación en diferentes puntos del país (ver Citro, 2009, 2011). Asimismo estas perspectivas impulsaron debates metodológicos que focalizaron en el rol del cuerpo del investigador/a en los abordajes cualitativos y etnográficos. Los mismos destacan la formación de un conocimiento encarnado (corporal, práctico, kinestésico y emotivo) producto de “haber estado ahí” participando (en mayor o menor medida) en la cultura estudiada (Ylönen, 2003; Wacquant, 2006; Bizerril, 2007; Citro, 2009; Aschieri y Puglisi, 2011; Scribano, 2013; Carozzi, 2015 entre otros).

Este artículo se propone comprender los modos de constitución de las subjetividades subalternas a partir de los aportes de los estudios de la corporalidad. Como la motivación central del artículo es presentar una perspectiva teórica para el abordaje de la subjetividad, no profundizaré ni desarrollaré los análisis ni las referencias puntuales a la investigación etnográfica (ver Roa, 2015; 2017a, 2017b, 2018), sino que las tomaré como insumo para focalizar en el abordaje de subjetividades subalternizadas latinoamericanas, considerando el componente corporal, emocional y práctico en contextos de ruralidad.

Para ello a continuación me focalizo particularmente en las contribuciones de la fenomenología social de Alfred Schutz, el más reciente paradigma del *embodiment* o corporalidad del antropólogo Thomas Csordas (que integra la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu con las nociones fenomenológicas de pre-objetividad de Merleau Ponty), el pensamiento situado del argentino Rodolfo Kusch y la noción de “tecnologías del yo” de Micheal Foucault. Me pregunto así ¿qué entendemos por subjetividad desde una perspectiva socio-antropológica? ¿Cómo se constituyen las subjetividades desde una experiencia corporal, emocional y práctica de los sujetos en un mundo cultural estigmatizado? ¿Cómo se objetivan estas subjetividades en

identidades subalternas? ¿Cómo actúan los sujetos sobre sí mismos transformándose creativamente y performáticamente en el devenir?

Para responder a estas preguntas, el artículo primeramente se aproxima a la subjetividad como una categoría existencialmente compleja organizada en torno a tres dimensiones: maneras de ser, estar y hacer. Desde una mirada fenomenológica articulo estas dimensiones considerando 1) las características del mundo-de-la-vida, 2) nuestra experiencia corporal, emocional y práctica en el mundo organizada en grados de pre-objetividad; 3) los modos de objetivación de la experiencia en identidades o sets de identidades; y 4) el vivir siendo performativamente *en y desde* estas identidades subalternas. A lo largo del recorrido conceptual ejemplifico cómo estas dimensiones se dieron en el caso etnográfico. Para estas reflexiones considero información proveniente de una investigación doctoral y posdoctoral sobre las subjetividades de jóvenes tareferos/as en la que se realizaron nueve trabajos de campo etnográficos entre 2008 y 2017 en las localidades de Oberá (zona centro) y Montecarlo (zona norte) (ver Roa, 2015, 2017a, 2018), y un trabajo de campo en 2019 en Montecarlo y Comandante Andresito (zona norte que linda con la triple frontera de Argentina, Paraguay y Brasil)<sup>2</sup>.

35

### ***1. La subjetividad como categoría existencialmente compleja***

Hablar de subjetividad nos conduce a un campo existencial de la experiencia humana en el mundo. La antropóloga Sherry Ortner nos da una interesante definición con la que comenzar su estudio:

Por subjetividad entiendo el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes. Pero también aludo a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan

---

<sup>2</sup> En ellos se realizaron observaciones participantes en los barrios, escuelas y yerbales donde transitaban estos/as jóvenes, entrevistas en profundidad a jóvenes e informantes clave, focus groups con metodologías de performance-investigación. Se presentaron resultados previos de esta investigación en formatos académicos escriturales tradicionales ya sea tesis, libros y artículos (Roa, 2015, 2017a), y en una obra de teatro etnográfico llamada "Carne oscura y triste ¿qué hay en ti?" (dir. María Luz Roa) que se presentó en las comunidades tareferas donde se realizaron los relevamientos y otros espacios culturales y comunitarios.

determinadas 'estructuras de sentimiento' (Williams, 1977). En sustancia, este trabajo se moverá una y otra vez entre el examen de dichas formaciones culturales y los estados internos de los sujetos actuantes (Ortner, 2005:25).

Ortner plantea que las subjetividades son cultural y emocionalmente complejas debido a que existe una continua reflexividad entre el sujeto y el mundo, esto significa que el sujeto es constituido por la cultura y al mismo tiempo la constituye. De esta manera, la pregunta por la subjetividad gira en torno a la relación entre el sujeto y el mundo: el sujeto por un lado es del mundo, en el sentido que es constituido por un mundo que lo precede; pero a la vez es al mundo, en el sentido que transforma el mundo y se constituye a sí mismo. ¿Qué es el sujeto entonces? Podríamos decir que el sujeto es una urdidumbre senso-perceptiva y significativa en tanto cuerpo, emociones, hacer, historia, sentidos, pensamientos y significados, la cual está constituida y es a la vez constituyente (Cabrera, Mosqueira y Pochintesta 2011). En este sentido, me resulta inspiradora la noción de *self* (traducible como sí mismo, yo, persona, uno mismo) del antropólogo Thomas Csordas, para quien

36

El *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como una conjunción de una experiencia corporal pre reflexiva, un mundo culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus* (Csordas, 1994, p. 5. Traducción propia).

La subjetividad comprende así tanto los componentes y características de la misma: sentimientos, sensibilidades, pensamientos, significados y prácticas; como el carácter constituyente de la misma: es decir qué hacen los sujetos con lo que tienen, con lo que son y con lo que pueden en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporo-espacial determinado (Cabrera, Pochintesta y Mosqueira, 2011):

Esta idea de subjetividad me permite comprender al sujeto como momento activo de la producción social y, a su vez, comprender el mundo social como espacio de génesis de la subjetividad. Así, podemos considerar cómo la subjetividad actúa sobre las condiciones que nos conforman pero a su vez, cómo el contexto en el cual

vivimos nos conforma. Michel Foucault (1995, 1996) sostiene que el sujeto no es una sustancia sino una *forma*. Retomando esta idea, podemos decir que se con *forma* a partir del modo como cada uno/a se relaciona consigo mismo, con los otros y el mundo social (Cabrera, 2014, p. 191).

Partiendo de esta conceptualización, estudio la subjetividad desde tres dimensiones analíticas:

1. Maneras de ser: en ellas agrupo 1) los *habitus* como sistema de disposiciones prácticas para la acción, 2) las tecnologías de poder constitutivas de sujetos, y 3) en el caso de mi investigación fueron cruciales los procesos de estigmatización generadores de subjetividades subalternas.

2. Maneras de estar: la manera en que estamos-en-el-mundo experiencialmente, la cual es corporal, sensible y emotiva; y depende de determinaciones culturales, sociales e históricas. En ella me interesa abordar las formas de orientación entre el sujeto y el mundo, y los modos de objetivación de la experiencia desde un suelo latinoamericano.

3. Maneras de hacer: los estados internos de los sujetos actuantes y su accionar, en el que se reapropian de las disposiciones. Lo que se hace con lo que uno es, tiene y puede (Cabrera, 2017). En ellas me interesa analizar las tecnologías del yo que estudió Foucault al final de su vida, preguntándome cómo el sujeto se transforma a sí mismo inter-subjetivamente.

Creo que la fenomenología permite articular las tres dimensiones mencionadas a partir del comienzo existencial de nuestra experiencia en el mundo: el ser-en-el-mundo.

## ***2. El mundo de la vida como horizonte social y cultural***

Hacia el final de su vida, Edmund Husserl lleva a la fenomenología la consigna de “retornar a la ingenuidad de la vida” a “las cosas mismas”, al *Lebenswelt* o mundo de la vida, sobre el cual se sustenta todo conocimiento científico. En su última obra “La crisis de las ciencias europeas” (1936/2009) Husserl abre la vía de una psicología fenomenológica con miras a describir las estructuras fundamentales de

la vida pre-científica, el mundo de la actitud natural, el mundo cotidiano concreto, pre-dado y subjetivo en el cual vivimos. En este mundo es donde se dan las experiencias originarias del sujeto.

[...] el mundo de la vida, para nosotros que vivimos en él en vigilia, existe desde siempre, ya siempre ahí y de antemano, es el 'suelo' para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. El mundo nos es pre-dado como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte y lo es –para nosotros, sujetos despiertos y constantemente de alguna manera interesados prácticamente- no es a la vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente. Vivir significa vivir-en-la-certeza-del mundo. Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente 'consciente' del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo, vivenciar realmente y ejecutar realmente la certeza del ser del mundo (Husserl, 2009, p. 146).

Para Husserl el hombre es un ser del mundo, una apertura al mundo y es en el mundo donde se genera todo conocimiento. Esto significa que en el comienzo de nuestra experiencia perceptiva la certeza en el mundo, la creencia originaria de que la realidad está "ahí delante" se da previamente a toda reflexión, a todo pensamiento. Nuestro mundo de la vida es el horizonte de nuestra experiencia, siendo la totalidad de referencias y significaciones, y el fundamento de la historia y el tiempo.

La sociología de Alfred Schutz<sup>3</sup> retoma el concepto de *Lebenswelt* con el objeto de fundar una fenomenología de la actitud natural y de esta manera sustentar un basamento fenomenológico de la realidad social. A diferencia de Husserl, para quien el *Lebenswelt* es fruto de un análisis regresivo del que parte la ciencia y halla sus fundamentos a través de la reducción fenomenológica; Schutz sostiene que el mundo de la vida es el punto de partida para el conocimiento actual y posible (López Sáenz, 1995), por lo cual impugna la reducción husserliana y plantea como posible y auspiciosa la psicología fenomenológica que había inaugurado Husserl en

---

<sup>3</sup> Schutz es uno de los autores que mayores esfuerzos ha hecho por encontrar nexos entre la fenomenología y la sociología.

“La crisis...” (Cfr. Belvedere, 2011). Antes de su muerte Schutz desarrolló un esbozo de una teoría del mundo de la vida con miras a construir una síntesis teórica de su trabajo. Ese esquema sería publicado por su discípulo Thomas Luckmann bajo el título “Las Estructuras del Mundo de la Vida”. Veamos brevemente algunas de las características primigenias del mundo de la vida. En primer lugar, Schutz sostiene que el mundo de la vida es la realidad fundamental y eminente experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa en el mundo entre otros seres humanos. La actitud natural es el estado de conciencia en el que el mundo cotidiano se encuentra dado para mi explicitación. Esto se debe a que nací en un mundo que presupongo que existió antes que mí, un mundo que es el escenario de toda práctica y que pone los límites a mi acción y nuestra acción recíproca. En palabras de Schutz, el mundo de la vida es:

[...] un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre.

Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en actitud de sentido común. [...]

En la actitud natural siempre me encuentro en un mundo que presupongo y considero evidentemente ‘real’. Nací en él y presumo que existió antes de mí. Es el fundamento incuestionado de todo lo dado a mi experiencia, el marco presupuesto por así decir, en el cual se colocan todos los problemas que debo resolver (Schutz y Luckmann, 2003, p. 25 [1973]).

En segundo lugar, algo fundamental en el pensamiento de Schutz es el presupuesto según el cual el mundo de la vida es un mundo compartido e intersubjetivo, es un mundo social. Presupongo que la significación de este mundo es similar para mis semejantes que para mí, encontrando a la naturaleza y mis semejantes como elementos de mis circunstancias situacionales. El inicio fenomenológico de la naturaleza intersubjetiva del mundo es situado en la relación-nosotros, cara a cara o de sintonía mutua; una relación social pre-comunicativa, dada en una comunidad de tiempo y espacio, en la que el Otro se me presenta como igual a mí. En ella se comparte el flujo de experiencias con el otro en el tiempo interior y se vive en un

presente vívido común (Schutz, 2003 [1974]; Schutz y Luckmann, 2003). Para este análisis Schutz recurre a la filosofía de Bergson, en la problemática por comprender las vivencias de la duración interna a través del concepto de *durée*, opuesto al tiempo homogéneo. En su conocido artículo “La ejecución musical conjunta” Schutz da cuenta de estos conceptos, sosteniendo que toda comunicación social presupone la existencia de algún tipo de interacción social que no integra el proceso comunicativo. Esta forma de interacción es la relación de sintonía mutua en la que el yo y el tú son experimentados en una presencia vívida (ver Schutz, 2003). De esta relación originaria se derivan estratos cada vez más anónimos del mundo social, en donde la experiencia del otro pasa de ser inmediata a mediada (Schutz, 2003, Schutz y Luckmann, 2003).

En tercer lugar, el mundo de la vida se presenta como un contexto subjetivo de sentido, por ende es un mundo cultural comunicativo<sup>4</sup>. La explicitación y comprensión del mundo depende de nuestro acervo de conocimiento compartido, sustentado en sedimentaciones de experiencias previas transmitidas en nuestra socialización. Es por ello que todas las experiencias en el mundo de la vida se me presentan en su carácter típico según mi acervo de conocimiento, y mi actitud natural está determinada por motivos pragmáticos.

Esta concepción se asemeja a la del filósofo Maurice Merleau-Ponty (1945/1994), según la cual el mundo es el horizonte de sentido de toda experiencia, el lugar de todos los temas y las situaciones posibles. Nosotros por un lado nacemos del mundo es decir, somos solicitados por el mundo; y por otro nacemos al mundo, estando abiertos a una infinidad de posibles. De esta manera, el mundo está históricamente constituido –porque me precede– pero nunca es completamente constituido, ya que para Merleau-Ponty es mi destino ser libre, por ende no hay determinismos en la acción. Este mundo está estructurado por un sistema de

---

<sup>4</sup> Respecto a nuestra relación con un mundo significativo, Schutz elabora una teoría del signo según la cual dentro del mundo de la vida se hace posible la comunicación a través de signos y símbolos (ver Schutz, 2003a; Schutz y Luckman, 2003).

significaciones que el sujeto difunde a su alrededor viviendo en ellas y a través de ellas, utilizándolas por su estar-en-el-mundo.

Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria. [...]

Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada (Merleau-Ponty, 1994, pp. 448-449).

La *Sinngebung* de la que habla Merleau-Ponty –el sentido del mundo– resulta de un intercambio entre la existencia generalizada y la individual. Es por ello que la describe como centrífuga y centrípeta, ya que nacemos en ella y a la vez la modificamos por nuestro destino de libertad. En el presente vívido de mi ser-en-el-mundo se da la mediación de la individualidad y la generalidad, la reanudación de cada subjetividad por sí misma y las subjetividades, la cohesión de la vida intersubjetiva de un mundo, y la generalidad de la naturaleza.

Partiendo entonces de que el mundo es una configuración de sentido compartida, Schutz amplía la noción del *Lebenswelt* de Husserl, incluyendo en el mundo de la vida las esferas de la realidad extra-cotidianas y los mundos de ensueños y fantasías. El mundo es una entidad compleja donde existen “ámbitos finitos de sentido” definidos en un tiempo y espacio. En cada esfera o región cambia la manera de percibir, comprender y significar las experiencias del otro, así como los estilos de vivencias. De esta manera, el mundo comprende la totalidad de maneras posibles de vivenciar y constituir la vida social, incluyendo todas las modificaciones de actitud natural y estados de alerta (Mora Nawrath, 2009; Schutz y Luckmann, 2003).

Creo que la noción amplia de mundo de la vida de Schutz y la *Sinngebung* de la que nos habla Merleau-Ponty tiene una potencialidad heurística para el análisis de subjetividades subalternas, como las tareferas. El suelo significativo sobre el que se despliegan las prácticas en contextos de discriminación está atravesado por significaciones estigmatizantes que señalan e identifican a los/as sujetos desde los

ojos de otro que los aborrece. En este marco, las experiencias de los/as jóvenes tareferos adquieren características contrapuestas y en ciertos casos contradictorias entre sí, dividiéndose tajantemente entre ámbitos altamente estigmatizados como el yerbal<sup>5</sup> -espacio laboral altamente discriminado- del resto de los ámbitos finitos de sentido de su mundo de la vida<sup>6</sup>.

### ***3. Nuestra inmersión en el mundo: “estar aquí”***

La filosofía del argentino Rodolfo Kusch nos aporta un comienzo fenomenológico de nuestra existencia en el mundo a partir de la simpleza de nuestro “estar aquí”. Su propuesta es una crítica epistemológica que supone un retorno al pensar desde un “aquí” incorporando el pensamiento amerindio. Esta reflexión traza un diálogo entre América y la filosofía occidental (Wright, 2008), por lo que resulta un terreno fértil para la comprensión antropológica de ontologías locales como en mi caso fueron las tareferas<sup>7</sup>. El pensamiento de Kusch se sitúa en una crítica al ser en el mundo descrito por Martín Heidegger. La filosofía de Heidegger [1927] define la condición humana desde la movilidad del *Dasein* (ser ahí), este ente que somos nosotros mismos y que tiene la posibilidad del preguntar sobre el ser. El *Dasein* se encuentra caído al mundo, existiendo antes de cualquier decisión suya, en circunstancias que no dependen de él (Carpio, 2004). Es por ello que para Heidegger somos criaturas precarias que tratan de encontrar sentido a su existencia. De esta manera, el ser no es una esencia sino un evento, y la ontología es la interpretación de nuestra situación, ya que el ser se desarrolla a través de su realización temporal histórica. Kusch, que también considera al ser como un evento, plantea que en América es difícil ver al ser como “caído” en estado de soledad, ya que nosotros “estamos en el mundo” (Wright, 2008). Es así que la descripción fenomenológica va un paso atrás al mundo de la vida de Husserl y al

---

<sup>5</sup> Espacio de trabajo pero también de socialización primordial durante la infancia y temprana juventud, ya que hay una alta incidencia de trabajo infantil.

<sup>6</sup> El estudio del mundo de la vida de Schutz se articula con una teoría de la acción social que opto por no utilizar, ya que a continuación acuño la teoría de la práctica de Bourdieu.

<sup>7</sup> Los estudios de Kusch también son un importante antecedente de los estudios poscoloniales y decoloniales.

*Dasein* de Heidegger, comenzando por el mero estar. ¿Qué significa esto? Así como en el castellano el verbo ser se lo utiliza para designar estados permanentes, el verbo estar –inexistente en la gramática inglesa, francesa o alemana- es utilizado cuando se trata de circunstancias. En este sentido, para Kusch nosotros “estamos en el mundo” a la manera de una primigenia inestabilidad y apertura:

En general se sumerge lo estable en lo inestable, o sea que se puebla el mundo en circunstancias, y se reduce lo que es a lo que está. [...]

El enunciado de lo que es lleva a una pronta posibilidad de ya no ser. En cierto modo se circunstancializa el ser, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da, no pasa de estar no más. Y en tanto se sustituye el es por el estar en el ser se puebla al mundo con una dramática inestabilidad (Kusch, 2000, p. 527).

Respecto de la ontología occidental, Kusch plantea que el ser ontologiza aspirándonos a desear que todo sea definitivo, mientras que el estar nos prepara para enfrentarnos a una vida siempre azarosa y cambiante (Wright, 2008). Vemos así como en el mero estar hay una falta de esencias, por lo que el sujeto cae al nivel de la circunstancia. El “estar no más” es el punto de partida de la existencia, es un estar reducido a un habitar “aquí” y “ahora” (Kusch, 2000). “Estar aquí” supone estar caídos al “suelo”, entendiendo por el suelo a la historia, el sentido compartido. De esta manera, en lugar de la “caída” heideggeriana, Kusch habla de una “instalación” en el mundo previa al *Dasein*, que provee una clase de tranquilidad original acerca de nuestro ser-instalado. La condición humana se sitúa entonces en una historia concreta, localizada, en una espacialidad originaria de ser (Wright, 2008). En este sentido, Kusch sostiene:

Un *estar* así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un estar reducido al *habitar, aquí y ahora*, que se concreta nebulosamente como algo en torno al cual gira todo. Es lo que se piensa cuando se reconoce el así de la realidad, cuando conmueve la presencia de ésta. Y esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el *pacha* indígena, se abre al mundo de los inenunciados. El estar y el *pacha* parecieran ser la misma cosa.

El *así* tiene como concretación conceptual el *estar* con las simples posibilidades de lo que puedo vivir, del ‘no más que vivir’, y esto lleva a uno al desgarramiento. Pero ahí uno se siente sin más que *está*, y además *mal* porque no hay en la ciudad americana, ni en el mundo moderno un camino público que canalice eso.

Y como no hay un camino público, el *estar* convierte a un sujeto en algo anterior a ser acuñado como propietario, y peor aún, en algo anterior a ser considerado como criado por una divinidad. Consiste en una unidad biológica que apenas tiene los rudimentos necesarios para enfrentar el ambiente. El tema de *estar* no gira, entonces, para el ciudadano, como tampoco para el indígena, en torno a la civilización ni al progreso, sino en ese ‘no más que vivir’, con ese asombro primario de sorprenderse de que uno sea ingeniero en una gran empresa y ver eso como un milagro (Kusch, 2000, pp. 534).

La noción de “estar aquí” resulta un punto de partida iluminador para comprender la instalación del sujeto en un mundo que tiene al movimiento como característica principal. En mi investigación, pude observar que la vida de quienes trabajan en una ocupación estacional como la tarea y residen en las barriadas periurbanas de ciudades intermedias es azarosa y cambiante: sus ocupaciones son transitorias e inestables, sus formas de organización familiar son dinámicas<sup>8</sup>, sus flujos migratorios son inestables y erráticos, etc. Así, el comienzo fenomenológico del “estar aquí” me permite dar cuenta de la instalación de los sujetos en ese movimiento que define sus vidas.

En el caso tarefero, pude observar que los niños/as y jóvenes están instalados en un mundo cultural organizado en torno a una racialización de las relaciones de clase en las que se conjugan una estigmatización a una población mestiza y pobre, estilos estéticos *tareferos* y la residencia en barrios periurbanos. La injuria los interpela como subjetividades inferiorizadas, por lo que desde niños los sujetos resisten a identificarse como *tareferos*.

---

<sup>8</sup> Estas formas de organización en el caso tarefero son de tipo matrilineal, y se vinculan a la cultura paraguaya (ver Roa, 2017a).

Recapitulando: comienzo el estudio de la experiencia subjetiva desde la descripción del mundo histórico, social y cultural en el que están arrojados los sujetos. Parto de la premisa de la instalación de los sujetos en el mundo, no como seres que “son ahí”, sino como seres que simplemente “están aquí” en relación con los otros. Es momento de preguntarnos ahora ¿cómo estamos en el mundo?

#### ***4. Alquimias corporales***

El paradigma del *embodiment* o corporización del antropólogo Thomas Csordas da un principio metodológico para comprender las maneras en que estamos en el mundo, definidas por nuestra experiencia perceptual corporal y por el modo de presencia y compromiso en el mundo (Csordas, 1994). “Esta aproximación de la corporización comienza por el postulado metodológico de que el cuerpo no es un objeto a estudiar en relación con la cultura, sino que es considerado como el sujeto de la cultura o, en otras palabras, como la base existencial de la cultura” (Csordas, 1990, p. 45. Traducción propia).

El *embodiment* parte de la condición existencial primaria de nuestro cuerpo como un ser-en-el-mundo, por la cual el mismo es la fuente de la existencia y el lugar de la experiencia (Csordas, 2011a). Csordas articula la noción de pre-objetividad del cuerpo de Merleau-Ponty con la de habitus de Bourdieu refiriendo a que las mismas se fundamentan en el principio metodológico mencionado. Tomando esta propuesta metodológica, propongo comprender las maneras de estar en el mundo de los sujetos desde lo que Paula Cabrera (2017) llama alquimias corporales, es decir las dimensiones de la experiencia sensible (emociones, sentimientos) y corporal en el mundo. En ellas conjugo: A) la pre-objetividad de nuestra corporalidad; B) el habitus como cuerpo socialmente situado, y C) nuestra afectividad en el mundo.

##### ***4.1 Un estar preobjetivo***

En contraposición al empirismo –que entiende que la percepción se origina de los estímulos externos registrados por nuestro aparato sensorial– Merleau-Ponty sostiene que el *locus* de la relación cuerpo-mundo es la existencia (Csordas, 2011b), en una indefectible relación dada por la mera “facticidad de la carne”

(Citro, 2009). El cuerpo está en el mundo desde el comienzo, siendo el punto de partida de la percepción. “Existir es ser-del-mundo”. La descripción fenomenológica se dedica a captar esta primera experiencia del ser-en-el-mundo (que es un estar inmerso) previa al pensar, previa a la reflexión, previa a la objetivación, y que se consume en el cuerpo. La misma es una relación práctica cuerpo-mundo, no es un “yo pienso” sino un yo puedo. De esta manera, podríamos decir que la percepción tiene una dimensión activa, en la medida en que representa una apertura primordial del cuerpo hacia el mundo (Crossley, 1997), y en la medida en que el vector de la misma es un ser-hacia-el-mundo (Csordas, 2011b). En este sentido, Merleau-Ponty sostiene que en la mera postura corporal existe un halo de intencionalidad y por ende un grado de libertad, de indeterminación del sujeto. Para Merleau-Ponty nosotros por un lado nacemos del mundo es decir, somos solicitados por el mundo; y por otro nacemos al mundo, estando abiertos a una infinidad de posibles. Tal doble existencia implica que no existen determinismos en la experiencia del sujeto, ya que para él es un destino ser libre. La libertad –ser sujeto de mis experiencias– no destruye nuestra situación, sino que se engrana a ella, existiendo un intercambio entre la situación y el que la asume (Merleau-Ponty, 1994).

El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, eso es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; estoy dado a mí mismo, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mí alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. Es para mí un destino ser libre [...] y este destino se selló en el instante en que mi campo trascendental se abrió, en que nací como visión y saber, en que fui arrojado al mundo (Merleau-Ponty, 1994, p. 371).

Se constituye así un tipo de indeterminación trascendente inalienable (Csordas, 2011a), ya que en el acto por el cual comienza la existencia se transforma la situación.

Asimismo, siguiendo la tradición fenomenológica, considero dos especificaciones de nuestra corporalidad en el mundo que me fueron de utilidad para comprender las particularidades del caso empírico tarefero:

1. Tomando los aportes de la fenomenología de Maxine Sheets-Johnstone (2011), que parte del concepto husserliano de organismo animado, podría decir que nuestro ser-en-el-mundo implica un movimiento, una kinestesia originaria. Así como Merleau-Ponty plantea que nuestra relación práctica con el mundo se da en términos de un “yo puedo”; para Sheets-Johnstone existe un “yo me muevo” original que antecede al “yo puedo”. Según la autora, el movimiento es fundacional en la percepción, las realizaciones cognitivas y nuestras realizaciones perceptuales cognitivas como organismos animados; es nuestra sensibilidad primaria, nuestro punto de partida del vivir en el mundo.

2. Considerando los aportes de la fenomenología de Edward S. Casey (1997), nuestro ser-en-el- mundo resulta un ser-en-un-lugar [*placed-world*] (entendiendo al lugar como previo al espacio) desde el inicio, o, como diría el filósofo Gibson, un ser inmerso en un entorno ambiental desde una experiencia *in situ*.

47

#### ***4.2 Un cuerpo social e históricamente situado: habitus***

Así como Merleau-Ponty reconoce que la percepción está imbricada con un mundo cultural, Pierre Bourdieu sitúa el ser en un mundo histórica y socialmente constituido, a través de su énfasis en el cuerpo socialmente informado y su relación práctica con el mundo<sup>9</sup>. El habitus es un sistema subjetivo no individual de

---

<sup>9</sup> Al respecto Dukuen señala que mientras Schutz concibe al sujeto de la acción como reflexivo en forma consciente (el sujeto de la conducta en Schutz se ubica en el nivel de la reflexión/rememoración y en la anticipación del proyecto), y el mundo social fundado en torno a actos de atención y reflexión que son los que permiten darle sentido a partir de esquemas interpretativos propios del acervo de conocimiento; Bourdieu desarrolla el problema del sentido fuera de la reflexión. Para Bourdieu la práctica es pre-reflexiva, no necesita del pasaje por la reflexión para dotar de un sentido práctico al mundo, ya que hay una complicidad ontológica entre campo y *habitus* “por la inminencia del mundo hecho inmanencia en el cuerpo” (Dukuen, 2010: 48). Eh aquí la cercanía entre la sociología de Bourdieu y la fenomenología de Merleau Ponty. Soy consciente que esta elección teórica es de tinte heterodoxo, ya sea por las críticas de Bourdieu respecto a la sociología de Schutz, como las críticas de muchos estudiosos de Schutz sobre las lecturas fenomenológicas de Bourdieu. Pero la investigación empírica que me ha mostrado la potencialidad heurística de las categorías mundo de la vida y *habitus*, sin necesariamente caer en inconsistencias teóricas.

estructuras históricamente constituidas, las cuales son interiorizadas desde la experiencia corporal en ámbitos de socialización. En la dialéctica de la incorporación del habitus es fundamental el concepto de mimesis, según el cual en el origen de la adquisición del habitus no hay una imitación consciente, sino una reproducción práctica en la cual se aprende por el cuerpo de manera pre-reflexiva (Martínez, 2007). En *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu (1997) sostiene que el cuerpo en su vinculación directa con el mundo “está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada” (p.187). Ello implica que la experiencia del cuerpo se encuentra a) originada por los esquemas fundamentales –o formas in-corporadas de las estructuras básicas del universo social, que generan una hexis corporal – y b) reforzada por las reacciones al propio cuerpo originadas por los mismos esquemas.

El cuerpo tiene una relación práctica con el mundo pre-reflexiva, pre-objetiva “a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social” (Bourdieu, 1999:188). En su estar-en-el-mundo corporal –que es una inmersión en el mundo- el sujeto adquiere un sentido práctico, incorporando disposiciones que dan forma a principios comunes de percepción, concepción y acción de los sujetos que hacen que el mundo sea autoevidente, y que permiten que el sujeto comprenda las reglas del juego, los códigos de lo social internalizados a la manera de una segunda naturaleza, y así olvidando su historia. Creo que el sentido práctico constituye una complicidad ontológica práctica entre el cuerpo y el mundo similar a la que describe Merleau-Ponty al caracterizar el estar-en-el-mundo (yo puedo) arriba descripto, la cual desarrolla ciertos modos estabilizados de estar que dan sentido al mundo, delimitando la elección. De esta manera, Bourdieu nos demuestra cómo la base sensorial-afectiva de las experiencias está social e históricamente constituida, a la vez que es constituyente.

Csordas (2011b) señala que en Bourdieu hay una relación de ir y venir entre el cuerpo-mundo, cuyo locus es el habitus y cuyo vector es la práctica. En este

sentido, las prácticas generadas por el habitus por un lado son colectivamente orquestadas sin necesidad de un director de orquesta; y por el otro conforman una relación activa y creadora con el mundo ya que el sujeto posee una capacidad infinita de engendrar en total libertad productos que tienen siempre como límites las condiciones de su producción socio-históricas (Bourdieu, 1999). Csordas observa que así como en Merleau-Ponty hay una indeterminación existencial, en Bourdieu se plantea una indeterminación lógica, en un cuerpo socializado “que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el curso de una experiencia social situada y fechada” (Bourdieu, 1993: 184). Así, ninguna persona tiene un domino consciente del *modus operandi* que integra los esquemas simbólicos y las prácticas, ya que el despliegue de sus acciones excede sus intenciones. Como resultado se da una improvisación regulada de final abierto, aunque circunscripta a las condiciones del habitus<sup>10</sup>.

### 4.3 Nuestra afectividad en el mundo

Si hablamos de maneras de estar en el mundo, es inevitable que incluyamos en ellas nuestra experiencia afectiva. Para ello, tomo los aportes de la Antropología de las Emociones, cuyas investigaciones atienden a la emoción como una construcción social, cultural, comunicativa e histórica, en oposición al encuadre psicobiológico que las ubica en las regiones “naturales” y “biológicas” de la experiencia humana (ver Lutz y White, 1986). El hombre está afectivamente en el mundo y su existencia constituye un continuo hilo de sentimientos vivos, difusos y cambiantes<sup>11</sup> (Le Breton, 2002a).

---

<sup>10</sup> Son conocidas las numerosas críticas que ha recibido Bourdieu respecto a las posibilidades de cambio social que genera el habitus, al punto que ciertos autores optan por utilizar el término hábito en lugar de habitus de manera de no caer en el “Bourdieu reproductivista”, lo cual a mi manera de ver, hace perder la especificidad conceptual del término (ver Martínez, 2007).

<sup>11</sup> Siguiendo a Le Breton se puede diferenciar la afectividad, el humor, el sentimiento y la emoción (ver Le Breton, 2002a). Desde la Antropología de las Emociones, sentimiento y emoción se tiñen de la misma impregnación social, por lo que a mis fines analíticos los agrupo bajo el término emoción. La característica principal de las mismas es que son experiencias corporizadas –que se ajustan al cuerpo como un *self* corporizado– en donde un cierto significado impulsa una cierta sensación (Leavitt, 1996; Lyon y Barbale, 1994).

Los estudios culturales de Clifford Geertz [1972] (1991) dan una primera aproximación a esta cuestión al plantear que los esquemas culturales modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico. Esto implica que los símbolos que conforman la cultura suscitan una serie de motivaciones en el hombre, las cuales constituyen una tendencia permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en situaciones determinadas. En línea con esta postura, en su conocido estudio sobre las emociones de los *ilhongot*, la antropóloga Michele Rosaldo (1984) sostiene que los sentimientos y las emociones se encuentran estructurados por el entendimiento propio de las formas sociales y culturales:

[...]. Yo plantearé que lo que nosotros llamamos ‘sentimientos reales’ o el *self* interno son silencios simplemente distinguidos, el discernimiento de silencios, dados a nuestro discurso analítico, silencios que no nos ayudan necesariamente a comprender las formas en que la cultura da forma y es formada por la experiencia humana (Rosaldo, 1984, p. 147. Traducción propia).

Es interesante que en este temprano estudio Rosaldo califique a las emociones como “pensamientos corporizados”. Trabajos posteriores interpretan las mismas como experiencias aprehendidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y a través de la mediación de signos verbales y no verbales (Leavitt, 1996). Vemos así que existe un aprendizaje emocional, una socialización del sentir que se da desde la mimesis del sujeto en el mundo significativo que es la cultura. Inspirada en la conformación del acervo de conocimiento de Schutz, en mi investigación pude observar que el aprendizaje emocional de los/as jóvenes tareferos se da a lo largo de las sedimentaciones de las experiencias del sujeto que conforman una paleta emocional sobre la cual se percibe el mundo.

Así, el sentido práctico del que nos habla Bourdieu es un sentido preobjetivo, carnal y afectivo:

Podríamos, haciendo un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a

tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada.

La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales (Bourdieu, 1999, pp. 187-188).

Al respecto, Wacquant en su sociología carnal, comprende la conformación del habitus del boxeador como la incorporación de un capital corporal y un aprendizaje emocional, por lo que en el boxeador la práctica y la emoción se encuentran íntimamente imbricadas:

Pero el *sparring* es algo más que un ejercicio físico; es además el soporte de una forma particularmente intensa de 'trabajo emocional'. Porque hay 'pocas fallas en el control de uno mismo [que sean] castigadas con tanta prontitud y severidad como un cambio de humor durante un combate de boxeo', es vital dominar en todo instante los impulsos. Una vez entre las cuerdas, hay que ser capaz de dominar las emociones, saber en cada momento contenerlas y reprimirlas o, por el contrario, encenderlas y avivarlas; amordazar algunos sentimientos [...] para resistir los golpes, las provocaciones e insultos del adversario e 'invocar' otros a voluntad [...] sin perder el control (Wacquant, 2006, pp. 91-92).

En línea con esta postura, L. M. Lyon y J. M. Barbaley (1994) sostienen que la emoción es una experiencia de la sociedad corporizada que guía y prepara al organismo para la acción social a través de la cual las relaciones sociales son generadas. Los autores rescatan a Sheler para describir una dimensión sentimental de la experiencia, e integran a las emociones en una relación entre la experiencia del mundo y la comprensión de la acción en él. La emoción resulta así el punto de unión entre la pre-objetividad del cuerpo en el mundo y la práctica por otro. El caso tarefero me permitió observar no sólo cómo los sujetos constituyen una paleta emocional desde su estar en el mundo intersubjetivo, sino también analizar cómo la conformación de ciertos estados anímicos del ser funcionan como

tecnologías del yo o prácticas de sí (Foucault, 2011) que permiten que el sujeto se transforme a sí mismo (ver Roa, 2017c, 2018).

De esta manera puedo sostener que las emociones son culturales y situacionales; y son sentidas en nuestra experiencia corporizada. Las mismas agrupan ciertos estados del ser bajo un sentido -como significación- que es sentido -como corporización-. Al respecto Setha M. Low (1994) plantea que las emociones pueden entenderse como metáforas de la experiencia cotidiana corporizadas; permitiendo una comunicación de una experiencia que no se puede traducir con palabras.

### ***5. Grados de pre-objetividad de la experiencia y procesos de objetivación del ser-en-el-mundo***

Inicio el análisis de la subjetividad desde nuestro “estar-en-el-mundo”. El mismo da cuenta de nuestra inmersión en un mundo intersubjetivo, social y cultural; desde un comienzo primigenio en el que hay una instalación del sujeto en una dramática inestabilidad. El paradigma del *embodiment* me permite comprender cómo es nuestro estar en el mundo a partir del principio metodológico del cuerpo como la base existencial de la cultura. Así despliego una descripción fenomenológica en la que se conjuga nuestra corporalidad pre-reflexiva, socialmente informada y afectiva. El caso tarefero me permitió comprender cómo en la experiencia del estar en el mundo (procesos de orientación sujeto-mundo) podemos diferenciar grados de pre-objetividad de la siguiente manera (ver gráfico 1):

- 1°) una kinestesia originaria desde la inmersión del sujeto en el mundo
- 2°) una corporalidad socialmente constituida
- 3°) una emocionalidad conformada a través de procesos de sedimentación de las experiencias
- 4°) un sentido práctico adquirido a través de procesos de socialización.

Considerando el suelo significativo injurioso en el que los/as jóvenes se socializan, observé que durante la niñez y temprana juventud los sujetos se inmersionan en el

y herbal como ámbito finito de sentido, adoptando una reeducación sensorial, emocional y práctica desde la cual aprenden a tarefear. Pude así describir esta educación corporal a partir de tales niveles de preobjetivación de la experiencia que se constituyen originariamente uno sobre otro (ver gráfico 1):

Nivel 1: la práctica tarefera como kinestesia originaria. En la observación visual, mimesis y repetición propia del juego y la ayuda familiar, los niños y jóvenes incorporan movimientos primigenios cuyos esquemas prácticos se condicen con la tarefa.

Nivel 2: una corporalidad inmersa. Se adopta 1) un ser-en-el-mundo en el que confluyen el tiempo subjetivo del flujo de conciencia de la kinestesia tarefera, el tiempo biológico de un cuerpo que se habitúa al yerbal, y el tiempo intersubjetivo de la organización de la cuadrilla; 2) facultades sonoro-auditivas y táctiles que permiten una orientación plurisensorial del sujeto en el monte; 3) un estado colectivo de urgencia permanente incorporado al ritmo colectivo de la tarefa y las vicisitudes del monte y la vida en campamento. Se constituye así una corporalidad endurecida, fuerte y ágil.

Nivel 3: un endurecimiento emocional. Las trayectorias de experiencias traumáticas en el yerbal se sedimentan en los sujetos a la manera de inscripciones sensorio-emotivas (Citro, 2009) configurando una paleta emocional organizada en torno al sufrimiento. El mismo es una metáfora corporizada que da cuenta de la experiencia carnal del sujeto en un ámbito sufriente como el yerbal. Así, los sujetos se “endurecen emocionalmente” modificando el umbral de tolerancia al dolor y estableciendo una tonalidad y modos culturales de expresión de las emociones.

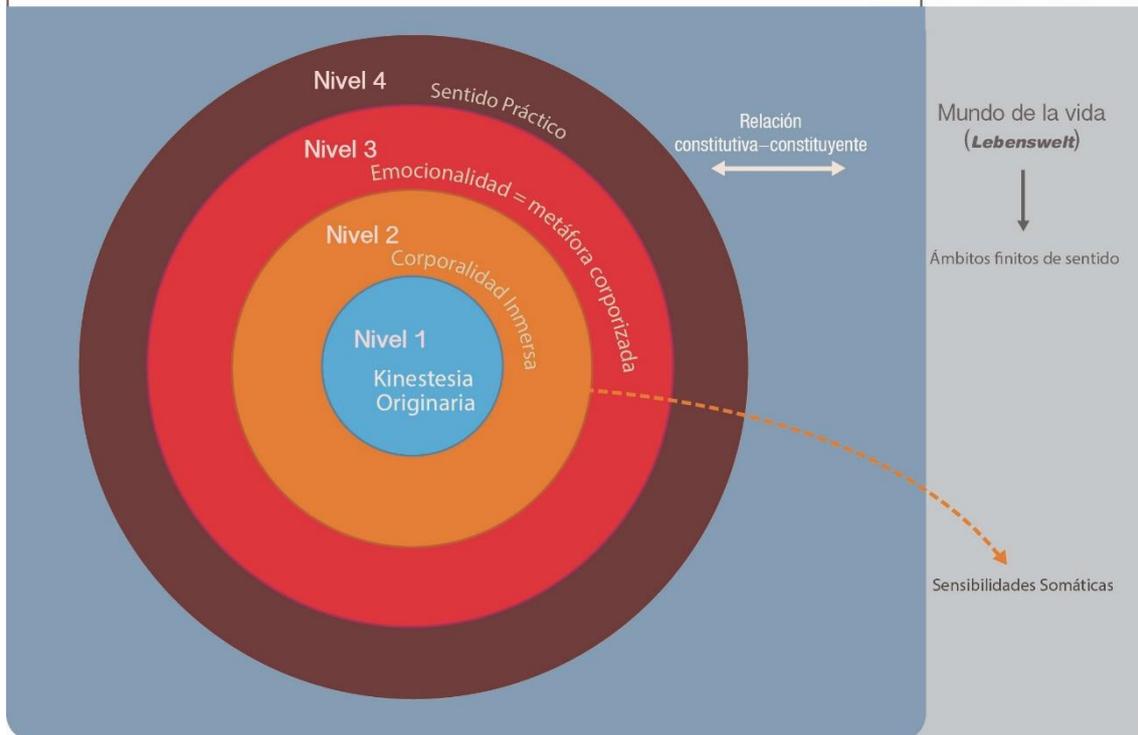
Nivel 4: saber hacer tarefero. Desde la corporalidad inmersa el sujeto adopta un sentido práctico tarefero que se define como un saber hacer socialmente reconocido desplegado en torno a una economía del movimiento refleja en la que se administra estratégicamente el capital corporal en un equilibrio sinérgico entre fuerza, agilidad y delicadeza en el corte de la planta, que le permite al sujeto obtener suficiente kilaje para alcanzar al jornal.

Una vez comprendido esto, me pregunté cómo en la experiencia del estar en el mundo se desarrollan procesos de orientación del sujeto en los que se objetiva la experiencia (kinestésica, corporal, emocional, práctica) en lo que localmente se llama ser tarefero. Como sostuve en la introducción, “Ser tarefero”<sup>12</sup> es algo ontológicamente diferente a simplemente tarefear, es decir el ser es algo que excede a la mera práctica. Desde la etnografía comprendí que el conocimiento práctico tarefero produce un cambio duradero en el modo de ser, o ethos del sujeto durante la juventud que transforma su subjetividad. Este proceso se da hacia los 18 o 19 años, cuando dicha práctica es adquirida y reconocida al interior de la cuadrilla. El caso tarefero muestra así un modo de subjetivación, de ontologización del ser (ver Wright, 2008) desde un conocimiento no objetivado como forma de saber que es conformador de las subjetividades. La asunción de este modo de ser posiciona a los jóvenes en un devenir atravesado por el sufrimiento en el yerbal, trayectorias animadas por un sentido trágico de la vida y un horizonte hostil (ver Roa, 2015).

---

<sup>12</sup> La exploración sobre los fundamentos del ser es una búsqueda de tradición occidental que se remonta a la Grecia Antigua, la cual inicialmente se preguntó por la esencia del ser, situándola ya sea en la materia, el movimiento o la quietud, o en mundos eidéticos más allá de la realidad concreta. La ontología, es decir la indagación sobre la naturaleza de la realidad, es la primera aproximación radical a estas problemáticas con precedencia sobre el campo de la epistemología. La misma emergió en occidente como una metafísica del ser que desde Nietzsche y los filósofos existencialistas entró en crisis y comenzó a ser analizada críticamente (Wright, 2008).

GRÁFICO 1 ALQUIMIAS CORPORALES: GRADOS DE PREOBJETIVIDAD DE LA EXPERIENCIA



Elaboración propia (Roa, 2015)

## 6. El “vivir siendo”

55

Pero el ser ni es una esencia ni es estático, por lo que es preciso contemplar la cualidad procesual del ser-en-el-mundo (maneras de hacer): el “vivir siendo” (momento 3 del gráfico 2). Esto significa que así como estamos en el mundo desde una alquimia corporal social, cultural e históricamente constituida; nuestro estar es de por sí inestable, siendo transformador desde los límites del habitus y la situación. Para ello, los sujetos adoptan ciertos estados de ánimo o disposiciones duraderas, tonalidades sensitivas, maneras de ocupar el mundo que el antropólogo Robert Desjarlais denomina sensibilidades somáticas<sup>13</sup>:

Por ‘sensibilidad’ quiero significar un estado de ánimo o disposición duraderos, modelados, de los funcionamientos de un cuerpo. Una sensibilidad es ocasionada por las preocupaciones específicas (y a menudo cambiantes) que marcan el mundo

<sup>13</sup> Csordas (2011a) tiene una conceptualización próxima a la de Desjarlais denominada “modos somáticos de atención”. Los mismos son modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo en un entorno intersubjetivo.

de una persona. Denota una manera de ser particular y por lo tanto modela cómo se siente una persona y cómo participa y se compromete con ese mundo. [...] Una sensibilidad constituye las bases sensoriales de la experiencia de una persona (donde la distinción entre cuerpo y mente no se aplica), y por lo tanto late a través de la sangre del cuerpo, de la yema de los dedos y de los sueños. [...] Una sensibilidad no toma forma sólo cuando el cuerpo está angustiado: sugiere qué tan bien armado está el mosaico corporal en un momento dado, y por lo tanto, caracteriza la realidad de un aldeano en la salud y la enfermedad, en el confort y en el dolor. [...] Una sensibilidad compromete una cualidad sentida, una disposición o un estado de ánimo general, que, en su mayor parte, permanece tácita dentro de la piel, los sueños y las acciones de una persona. [...] una sensibilidad, es más un sentido visceral de una manera de ser, una melodía susurrada persistente en la punta de los dedos y los gestos, que una expresión concreta de esa manera de ser. Una sensibilidad es, por lo tanto más una experiencia visceral que una categoría intelectual, un sentido de la salud que una interpretación separada de una condición (Desjarlais, 2011, pp. 22-23).

La noción de sensibilidad somática engloba la multidimensionalidad de nuestra experiencia sensible en el mundo que se da desde una alquimia corporal que, considerando los grados de pre-objetivación de la experiencia anteriormente mencionados, no llega a pre-objetivarse como una emocionalidad o práctica definidas (nivel 3: emocionalidad=metáfora corporizada en gráfico 1), por lo que se constituye como un “estado del ser”, una modalidad de compromiso de la persona con el mundo, una cualidad sentida, una disposición o un estado de ánimo general.

GRÁFICO 2: PROCESOS DE ORIENTACIÓN SUJETO-MUNDO



Elaboración propia

En el caso tarefero la noción de sensibilidades somáticas me permitió contemplar la conformación de un “estado sapucay”<sup>14</sup> desde el cual la experiencia del sujeto en el yerbal se transforma en placentera (ver Roa, 2017c, 2018). A través de ella analicé cómo los jóvenes se reapropian de sus disposiciones o trabajan sobre ellas (maneras de hacer) poniendo en práctica lo que Micheal Foucault llama prácticas de sí o tecnologías del yo.

La noción prácticas de sí, tecnologías del yo y modos de subjetivación es abordada por Foucault hacia el final de su vida. Así como el autor sostiene que las instituciones ‘producen’ individuos capaces de reproducir tales instituciones, los modos de subjetivación admiten considerar la constitución del sujeto desde lo social (instituciones sociales) y desde las tecnologías del yo o prácticas de sí (Cabrera, 2014).

“Creo necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”: convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y

---

<sup>14</sup> Sapucay: grito de tradición guaraní agudo y potente, es realizado mediante un falcete en el que se imposta la voz desde el paladar blando de la cavidad bucal, estimulando una vibración sonora corporal que transforma el estado anímico del sujeto.

reconoce como sujeto. Tras el estudio de los juegos de verdad unos en relación con otros –tomando el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII– seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder –con el ejemplo de las prácticas punitivas–, parecía imponerse otro trabajo: estudiarlos en la relación del individuo consigo mismo y en la constitución de sí como sujeto, al considerar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la ‘historia del hombre del deseo’” (Foucault, [1984] 2011:12).

A través de las prácticas de sí el sujeto se constituye como sujeto de conducta moral. Esto significa que el sujeto actúa sobre sí mismo, se conoce, se controla, se perfecciona, transformando su modo de ser. Las prácticas de sí abarcan tácticas y prácticas de sí transformadoras de los modos de percepción, sensibilidades y estados del ser:

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 2011:17).

Esta dimensión transformadora de la existencia la observo desde el “estar siendo” del sujeto en el mundo.

## ***7. Conclusiones***

En este artículo me propuse comprender los modos de constitución de las subjetividades subalternas a partir de los aportes de los estudios de la corporalidad y el pensamiento americano de Kusch. El caso etnográfico sobre subjetividades tareferas de Misiones me permitió abordar el componente corporal, emocional y práctico de la subjetividad en contextos rurales, pobres y de alta discriminación. En este caso durante la juventud los sujetos se conforman como subjetividades tareferas desde procesos de inmersión (constitutivos y constituyentes) en el yerbal, los cuales delinean una apertura del ser-en-el-mundo marcada por una sensibilidad o modo somático de atención tarefero estigmatizado.

Inicié el análisis de la subjetividad desde nuestro “estar-en-el-mundo”. El mismo da cuenta de nuestra inmersión en un mundo intersubjetivo, social y cultural; desde un comienzo primigenio en el que hay una instalación del sujeto en una dramática inestabilidad. Describí nuestra inmersión en el mundo, desde una alquimia corporal que incorpora dimensiones corporales, prácticas y emocionales, y se organiza primigeniamente en grados de pre-objetividad de la experiencia. Analicé los modos de objetivación del ser como procesos de orientación del sujeto desde los cuales se subjetiviza una identidad, como en este caso fue el “ser tarefero”. Y por último, sostuve que los sujetos experimentan sus modos de ser en el mundo reapropiándose y trabajando sobre sus disposiciones, sensibilidades, modos de percepción y de interpelación. Es así que los sujetos se constituyen a sí mismos como sujetos autosujetados a través maneras o artes de la existencia, tácticas, estrategias y prácticas performativas diseminadas en la experiencia cotidiana.

### *¿Cómo se cita este artículo?*

ROA, M.L. (2021). Subjetividades subalternas latinoamericanas. Aportes desde los estudios socio-antropológicos del cuerpo. *Argumentos. Revista de crítica social*, 25, 32-64. [link]

59

### *Bibliografía*

Aschieri, P. y Puglisi, R. (2011). Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Editorial Biblos.

Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Universidad Nacional de General Sarmiento, Prometeo.

Bizerril, J. (2007). *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. Attar.

Blacking, J. (1977). Towards an anthropology of the body. En *The anthropology of the Body*, (pp. 1-28). Academic Press.

Bourdieu, P. (1997). *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama.

(1993). *El sentido práctico*. Siglo XXI.

Cabrera, P. (2010). Volver a los caminos andados. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (1), 54-88

Cabrera, P. (2017). El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. En P. Cabrera (Comp.) *Antropología de la subjetividad* (pp. 23-58). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

(2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 16(1), 185-208.

Cabrera, P., Mosqueira, M. y Pochidesta, P. (29 de noviembre-2 de diciembre de 2011). *Antropología de la Subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica* [Ponencia]. X Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

(2010). Volver a los caminos andados. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (1), 54-88.

Carpio, A. (2004). *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Glauco.

Carozzi, M. J. (Coord.). (2015). *Escribir las danzas. Coreografías de las ciencias sociales*. Gorla.

Casey, E. (1997). How to get from Space to Place in a Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. En S. Feld y K. Basao (Comps.), *Senses of Place*. School of American Research Press.

Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos.

Citro, S. (Coord.). (2011). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Biblos.

Crossley, N. (1997). Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology. *Body & Society*, 1(1), 43-63.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.

(1994). *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.

(2011a). Modos somáticos de atención. En S. Citro (Coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104) Biblos.

(2011b). Embodiment: Agency, Sexual Difference and Illness. En Mascia-Lees, F. (Ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (pp. 137-165). Wiley-Blackwell.

Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza.

Desjarlais, R. (2011). Cuerpo y emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya Nepal. Cuerpo, discurso y mente. En P. Cabrera, F. Faretta, C. Lozano Rivera y M. B. Pepe, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad. Alquimias Etnográficas Parte I*, Buenos Aires: OPFYL, Universidad de Buenos Aires.

Dukuen, J. (2010). Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, (3), 39-50.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1984).

Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo. (Trabajo original publicado en 1936).

Kusch, R. (2000). 17. La encrucijada de estar no más. En *El pensamiento indígena y popular en América, Obras completas. Tomo I*. Fundación Ross.

Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in Anthropology of emotion. *American Ethnologist*, 23(3), 514-539.

Le Breton, D. (2002a). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.

Le Breton, D. (2002b). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.

López Sáenz, M.C. (1995). La sociofenomenología de Alfred Schutz: entre el constructivismo y el realismo. *Papers*, 47, 55-74.

Low, S. (1994). Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience. En T. Csordas (Ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press.

Lutz C. y White, G. (1986). The Anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436.

Lyon, M. y Barbaley, J. (1994). Society's body: emotion and the somatization of social theory. En T. Csordas, (Ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

Mauss, M. (1936/1979). Las técnicas del cuerpo. En *Sociología y Antropología*. Tecnos.

Martínez, A.T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Manantial.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la Percepción*. Planeta Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Mora Nawrath, H. (2009). Mundo de la vida, comprensión y acción intersubjetiva en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 18(1), 51-68.

Ortner, S. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 25-53.

Roa, M. L. (2015). *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. (Tesis de Doctorado no publicada). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

(2017a). *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*. Grupo Editor Universitario.

(2017b). Subjetividades juveniles tareferas. En J. Gortari, D. Re y M. L. Roa, (Comps.), *Tareferos. Vida y trabajo en los yerbales* (pp. 417-464). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones.

(2017c). Una existencia sapucaí. Modos de 'vivir siendo' tarefero en los jóvenes de Misiones. En P. Cabrera (Comp.), *Antropología de la Subjetividad*, Buenos Aires: OPFYL, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

(2018). Sapucaí como arte de la existencia. Modos de 'vivir siendo' tarefero en Misiones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 10(26), 64-75.

Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of Self and Feeling. En R. Shweder y R. Levine (Comps.), *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge University Press.

Schutz, A. (2003). La ejecución musical conjunta. Estudio sobre las relaciones sociales. En *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Amorrortu.

Schutz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu.

Scribano, A. (2013). Expressive Creative Encounters: A Strategy for Sociological Research of Expressiveness. *Global Journal of Human Social Science*. 13(5), 33-38.

Sheets-Johnstone, M. (2011). The Primacy of Movement. En *The Primacy of Movement. Expanded second edition* (pp. 113-152). John Benjamin's Publishing.

Ylönen, M. (2003). Bodily Flashes of dancing Women: Dance as a Method of Inquiry. *Qualitative Inquiry*, 9(4), 554-568.

Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.

Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos, Culturalia.