

**REFLEXIONES POSTCOLONIALES SOBRE LOS CUERPOS ETNOGRÁFICOS.**

**Diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez**

**Silvia Citro<sup>1</sup>**

**Resumen:** En el campo de la antropología del cuerpo, el estudio de Leenhardt sobre la representación del cuerpo entre los canacos de Melanesia se convirtió en un trabajo fundacional que contribuyó a enfatizar la confrontación entre las diferentes representaciones del cuerpo humano construidas por las sociedades indígenas y por las modernidades occidentales. Así, las concepciones holistas del vínculo cuerpo-mundo fueron asociadas a las primeras, mientras que la escisión de ese vínculo junto con la idea del cuerpo como "objeto", a las segundas. En este artículo, reviso críticamente este modelo oposicional y sugiero que, a pesar de las diferencias, en estas sociedades también existirían elementos comunes en la experiencia de la relación cuerpo-mundo. Para demostrar esta hipótesis, propongo un diálogo intercultural entre mi etnografía con la gente Toba del Chaco Argentino, y especialmente con las reflexiones de Teresa Benítez, y las filosofías occidentales que confrontaron el dualismo cartesiano, principalmente la fenomenología de Merleau-Ponty. Finalmente, discuto algunas de las consecuencias epistemológicas y políticas de este tipo de perspectivas interculturales para una antropología de y desde los cuerpos en el contexto poscolonial.

**Palabras-clave:** Cuerpo. Etnografía. Fenomenología. Indígenas. Modernidad.

**Abstract:** In the field of the Anthropology of Body, the Leenhardt's study on the representation of the body among the *canacos* of Melanesia became a foundational work that contributed to emphasize the confrontation between the different representations of the human body constructed by indigenous societies and the Western modernities. Thus, the holistic representations about the links body-world was associated to the first ones while the split of these links and the idea of the body as "object" were related to the second ones. In this article, I examine this oppositional model and suggest that although the differences in these societies there also are shared elements in the experience of body-world relation. To demonstrate this hypothesis I propose an intercultural dialogue between my ethnography with the Toba people of the Argentine Chaco, and especially with the reflections of Teresa Benitez, and the Western philosophies that confronted the Cartesian dualism, mainly the Phenomenology of Merleau-Ponty. Finally, I discuss some of the epistemological and political consequences of this kind of intercultural perspectives to an anthropology of and from the bodies in the postcolonial context.

**Key-words:** Body. Ethnography. Phenomenology. Indians. Modernity.

---

<sup>1</sup> Doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. En la misma Facultad, docente de las carreras de Antropología y Artes, y coordinadora del equipo de investigación de Antropología del Cuerpo y la Performance. [www.antropologiadelcuerpo.com](http://www.antropologiadelcuerpo.com) Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Este artículo retoma y reelabora algunos conceptos planteados en una publicación anterior (CITRO, 2006), así como en una ponencia presentada al *VIII Congreso Argentino de Antropología Social* (Simposio: *Cuerpo y performance*), también en 2006.

## 1 Introducción

En el ámbito de la antropología del cuerpo, el estudio de Leenhardt (1947) sobre la "noción de cuerpo" entre los canacos de Melanesia, constituye un trabajo fundacional que contribuyó a enfatizar la confrontación entre las diferentes formas en que las sociedades indígenas y las sociedades occidentales modernas concibieron la corporalidad de la persona. Así, el predominio de modelos holísticos o integradores de los vínculos entre cuerpo y mundo, en las primeras, y la escisión de ese vínculo junto con la preeminencia de la noción de cuerpo como "objeto", en las segundas, se transformaron en planteos que aún continúan vigentes en diferentes teorías. Veamos, por ejemplo, las definiciones de Kleinman, en un trabajo de antropología médica:

En "Occidente y sobre todo a partir del modelo biomédico", el cuerpo constituye "una entidad discreta y objetiva", "separada de los pensamientos y emociones", que funciona a la manera de una máquina; es también "secularizado y pertenece al dominio privado del individuo". En las sociedades "no-occidentales", en cambio, "el cuerpo es concebido como un sistema abierto que vincula las relaciones sociales al *self*"; un "balance vital entre elementos interrelacionados en un cosmos holístico"; "lo emocional y cognitivo están integrados en procesos corporales" y el propio cuerpo "es parte orgánica de un mundo sacro y socio-céntrico, un sistema comunicativo que involucra intercambios con los otros (incluido lo divino)" (KLEINMAN, 1988: 11).

El presente trabajo busca reevaluar críticamente las conceptualizaciones que enfatizan sólo en las diferencias, proponiendo que, a pesar de esta innegable diversidad, también existen elementos comunes que subyacen en la experiencia del vínculo cuerpo-mundo, tanto en sociedades occidentales como no-occidentales. Mi planteo es que la tendencia a descuidar o ignorar estos elementos comunes en la reflexión antropológica sobre la corporalidad de los *otros*, se explicaría, por un lado, por el predominio de un paradigma que reproduce la invisibilización de la experiencia cuerpo-mundo en las prácticas y saberes hegemónicos de la modernidad, fruto del proceso histórico en el que el ascenso de las tradiciones filosóficas del racionalismo, la legitimación de la biomedicina y la consolidación de la burguesía, cumplirán un rol fundamental. Por otro lado, considero que aquella herencia fundacional de la teoría antropológica que tiende a convertirnos en "traficantes de lo exótico", retomando una expresión de Keesing (1987), incidió en que esos otros cuerpos objetos de la etnografía fueran concebidos como radicalmente diferentes del de los propios investigadores, tal es el caso de Leenhardt. En suma, efectuaré aquí una relectura crítica de lo que denominaré la hipótesis

Leenhardt de la diferencia radical de las corporalidades, apelando a un diálogo con las teorías filosóficas occidentales que confrontaron la supuesta veracidad ontológica y epistemológica del paradigma cartesiano, principalmente la fenomenología de Merleau-Ponty y sus nociones de "ser-en-el mundo" y "carne", y a mi etnografía con los tobas formoseños, retomando especialmente a Teresa Benítez —una de mis interlocutoras particularmente interesada en preguntar y reflexionar sobre las experiencias culturales del etnógrafo, compararlas con las suyas y encontrar puntos de encuentro.

Finalmente, en las conclusiones, señalaré algunas de las consecuencias epistemológicas y políticas que este tipo de perspectiva comparativa intercultural posee para una antropología de y desde los cuerpos, y por qué la considero un tipo de reflexión postcolonial hoy necesaria.

## **2 Leenhardt y Merleau-Ponty: el cuerpo etnográfico exotizado y el cuerpo occidental invisibilizado**

El misionero protestante y etnólogo francés Maurice Leenhardt publicó *Do Kamo*, su libro sobre los canacos de Melanesia, en 1947. Dos años antes, el filósofo francés Merleau-Ponty, había publicado *Fenomenología de la Percepción*, un texto que será ampliamente citado en los trabajos socio-antropológicos que, aproximadamente desde los últimos 20 años, se abocaron a la corporalidad<sup>2</sup>. Considero que aquel holismo que Leenhardt plantea como una particularidad de los canacos y, por extensión, de aquellos que aún denominaba como "primitivos", posee importantes similitudes con el holismo que Merleau-Ponty propone en su noción de "ser-en-el mundo" y "carne", en tanto experiencia fenomenológica del vínculo cuerpo-mundo, común a todos los seres humanos.

Sintetizaré primero las reflexiones de Leenhardt. El autor sostiene que los indígenas poseen una representación a la vez empírica, estética y mítica de su cuerpo y, para develar sus características, otorgará un lugar fundamental al estudio del lenguaje. Como evidencia de los profundos vínculos entre cuerpo y naturaleza, señala que el léxico utilizado para designar las partes del cuerpo se corresponde también con el del reino vegetal; asimismo, las correspondencias cuerpo-mundo se ilustrarían en la palabra *karo*, que designa "al elemento sustentador necesario a la realidad de diferentes seres y cosas": *karo kamo* es el cuerpo

---

<sup>2</sup> Blaking (1977), Jackson (1983), Turner (1984), Csordas (1993, 1999), Citro (1997, 2000a), entre otros.

humano, pero pero *karo gi* el cuerpo del hacha (su mango) y *karo rhe* el cuerpo del agua o masa del río, para citar solo algunos ejemplos (LEENHARDT, 1961: 34). Finalmente, el autor también describe mitos y prácticas rituales que relacionan la vida de las personas con el árbol, revelando así una supuesta “identidad de estructura y una identidad de sustancia entre el hombre y el árbol” (1961: 28). La conclusión de Leenhardt apunta a que en estas sociedades los mitos constituyen una realidad vivida y que estos vínculos no son meras figuraciones o analogías sino que implican una “identidad de sustancia” entre hombre y naturaleza. Veamos algunos párrafos:

Cuando el hombre vive en la envoltura de la naturaleza y todavía no se ha separado de ella, no se esparce en ella, sino que es invadido por la naturaleza y solamente a través de ella se conoce a sí mismo. No tiene una visión antropomórfica, sino que queda sometido, por el contrario, a los efectos que produce una visión indiferenciada que le hace abarcar el mundo total en cada una de sus representaciones, sin que intente distinguirse él mismo de este mundo. Se podría hablar de una visión cosmomórfica. A sus ojos se corresponden, entonces, la estructura de la planta y la estructura del cuerpo humano: una identidad de sustancia los confunde en un mismo flujo de vida. El cuerpo humano está hecho de la misma sustancia que verdea el jade, que forma las frondosidades, que hincha de savia todo lo que vive, y estalla en los retoños y en las juventudes siempre renovadas. Y porque se halla totalmente repleto de estas vibraciones del mundo, el cuerpo no se diferencia de él (1961: 35-36).

El trabajo de Leenhardt ha sido objeto de numerosas críticas pues tendía a una interpretación casi literal de los datos de sus informantes, sin problematizar la contextualización de los términos y, en general, la dimensión simbólica y polisémica que puede adquirir el lenguaje. Además, su idea de una “identidad de sustancia” estaba influida por el modelo de Lévy-Bruhl sobre la “participación” en la “mentalidad primitiva”, también ampliamente superado. Más allá de estas críticas metodológicas, cabe destacar que autores como Le Breton (1995), o incluso Csordas (1999), le reconocen a Leenhardt la sensibilidad para haber captado ciertas peculiaridades de la noción de cuerpo en estas sociedades, que confrontaban la noción construida en la modernidad. No obstante, intentaré mostrar aquí que esta identidad y participación entre cuerpo y mundo que Leenhardt intentó describir para los canacos, podría haberse comprendido más adecuadamente desde una perspectiva fenomenológica, en tanto experiencia existencial de la "carne", constitutiva del "ser-en-el mundo". Para introducir esta última noción, debemos remontarnos a una proposición clave de Husserl: la certeza del mundo, aquella creencia originaria de que la realidad está “ahí

delante”, se me da a la experiencia perceptiva antes de todo pensar<sup>3</sup>, o cómo sintetizará Merleau-Ponty, “el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo” (1993: 10). Las consecuencias de esta proposición son cruciales, pues redefinen el *Cogito* y la noción clásica de sujeto cartesiana, el ser pasa a considerarse cómo inseparable del mundo, siempre es un “ser-en-el mundo”. Es decir, así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo, existo porque hay un mundo, tengo evidencia de mí y del mundo ineludiblemente. Se trata de una rigurosa bilateralidad: no puede constituirse el mundo como mundo, ni el yo como yo sino es en su relación<sup>4</sup>. A través de estas formulaciones, la fenomenología introducía la cuestión del otro y de cómo el “sentido del mundo” se construye intersubjetivamente, diferenciándose radicalmente de los planteos racionalistas clásicos que centraban este problema exclusivamente en el individuo y su razón<sup>5</sup>. La propuesta de la descripción fenomenológica será la de intentar recuperar o captar esta experiencia primera, previa al pensar, que tenemos con el mundo, y que se consume a través del cuerpo propio (*Leib*). La noción de ser-en-el mundo implica entonces el reconocimiento de una "dimensión preobjetiva o prerreflexiva" del ser que es vehiculizada a través del cuerpo, y que no podría reducirse ni a la *res cogita* ni a la *res extensa*. El cuerpo media todas nuestras relaciones con el mundo, por ello, para Merleau-Ponty, no podría reducirse a un mero objeto, a algo que sólo “está” en el espacio y en el tiempo, sino que será quien los “habita” (op.cit.: 156). Así, el cuerpo propio “tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una 'función simbólica' u objetivante” (op.cit.: 158). En la descripción de los fenómenos perceptivos, los hábitos motores y también de la afectividad, la

---

<sup>3</sup> Según Husserl (1949: 66-67): “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediatamente e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto y el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, «ahí delante» en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas, o no (...). La «realidad» la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural. «El» mundo está siempre ahí como realidad”.

<sup>4</sup> En otras palabras, no se trata ni del idealismo del cogito cartesiano (pienso, luego existo) ni del sujeto trascendental kantiano que impone las condiciones de posibilidad para que las cosas sean conocidas; tampoco se trata del realismo u objetivismo, en el que el mundo precede y trasciende al sujeto.

<sup>5</sup> Según Merleau-Ponty (1993: 13): “... esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si Ego y Alter se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solo mi presencia ante mí, sino además, la posibilidad de un “espectador ajeno” (...) Hasta ahora el cogito desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el Yo es únicamente accesible a sí mismo, por cuanto me definía por el pensamiento que tengo de mi mismo (...), el *Cogito* tiene que descubrirse en situación y sólo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad (...). El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación del mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo describiéndome como ‘ser-en-el mundo’”.

sexualidad o incluso de la expresión verbal, que Merleau-Ponty brinda en diferentes capítulos de *Fenomenología de la Percepción*, se evidencia esta particular "comprensión del mundo" a través de la corporalidad<sup>6</sup>. Nuestra relación práctica con el mundo no se da en términos de un "yo pienso", sino de un "yo puedo" (op.cit.: 154). En aquello que "intentamos" nuestro cuerpo apunta hacia un mundo, buscando incorporarlo, así, mover el cuerpo —ya sean movimientos sencillos y habituales como tomar un objeto o desplazarnos por diferentes espacios, hasta otros más complejos o nuevos como aprender a utilizar una herramienta, manejar un automóvil, ejecutar un instrumento musical—, "es apuntar a través del mismo hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna" (op.cit.: 156). Es decir, en el mundo fenomenal, de la percepción y la experiencia práctica, las cosas no generan en nosotros representaciones, sino que se presentan como "conjuntos, dotados de una fisonomía típica o familiar" y estas "fisonomías de los conjuntos 'visuales' reclaman" o solicitan de nosotros "cierto estilo de respuesta motriz" (op.cit.: 161). En suma, gracias a esta comprensión preobjetiva, experimentada como una concordancia entre sujeto y mundo, entre lo que intentamos y lo que viene dado, logramos cierta estabilidad y generalidad en las prácticas de la vida cotidiana.<sup>7</sup>

Probablemente, es en la descripción de la percepción donde se evidencia más claramente esta inescindibilidad del vínculo preobjetivo cuerpo-mundo. Para Merleau-Ponty el sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado, sino "una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él [...] la sensación es, literalmente, una comunión..." (1993: 228):

Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónima, es porque reanuda una experiencia adquirida (acquis) sin ponerla en tela de juicio. Quien percibe no está desplegando ante sí mismo como debe estarlo una conciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros [...] En este estrato originario del

---

<sup>6</sup> Señalamos uno de estos casos: "...es el cuerpo el que "comprende" en la adquisición de la habitud. Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno de la habitud nos invita a manipular de nuevo nuestra noción de "comprender" y nuestra noción de cuerpo. Comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo" (Merleau-Ponty 1993: 162).

<sup>7</sup> Para Merleau-Ponty (1993), la idea de "concordancia" o "equilibrio" refiere a nuestra tendencia, en términos prácticos, a reducir los desequilibrios que nos presentan las situaciones. Uno de los ejemplos que el autor cita, es que al mirar un objeto nuestro cuerpo tiende a buscar la mejor distancia posible, es decir, aquella que le permita visualizar tanto la totalidad como las diferentes partes del mismo. En Dreyfus y Dreyfus (1999), por ejemplo, puede verse un desarrollo sobre este tema y un intento de vincular los planteos de Merleau-Ponty con la ciencia cognitiva.

sentir, que uno halla a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia. (ob.cit.: 253)

Para finalizar, sintetizaré el concepto de "carne" que aparece en las últimas obras de Merleau-Ponty (1970, 1977), en tanto permite ahondar en estos vínculos cuerpo-mundo. Esta noción es presentada como un medio de resolver o superar la aparente paradoja que la experiencia de la corporalidad plantea, en tanto el cuerpo es a la vez sensible y sintiente, visible y vidente, es decir, puede convertirse en un cuerpo objetivo –cosa entre las cosas, pertenecer al orden del objeto, a la manera de Descartes– pero es también inevitablemente un cuerpo fenoménico –es aquel que ve y toca a las cosas, pertenece al orden del sujeto–. El hecho de que generalmente se haya planteado esta paradoja de la doble referencia de la corporalidad, para Merleau-Ponty no es una mera casualidad, pues lo que ella esconde es que cada una “llama a la otra”, en tanto cuerpo y mundo se comunican indefectiblemente por la “facticidad de la carne”. En un intento de ejemplificar la experiencia de la carne, sostiene que lo que tenemos es “[...] una carne que sufre cuando está herida y unas manos que tocan [...]” y no un “cuerpo” en tanto objeto permanente de pensamiento. En otras palabras, la carne hace referencia a un sintiente sensible que no puede desligarse de su relación con un mundo; si bien este entramado de relaciones puede llegar a especificarse como un cuerpo, es sólo a condición de ser pensado, objetivado, escindido de su condición existencial de carne. En *El Ojo y el Espíritu*, esta especie de equivalencia, de unión y confusión entre cuerpo-mundo, se ilustra diciendo que el mundo está hecho con la misma “tela del cuerpo” y que el cuerpo pertenece al “tejido del mundo”:

Mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas [...] Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo. (1977: 16-17)

En su obra póstuma, *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty describe nuevamente la paradoja del cuerpo y sitúa a la carne como una especie de “principio encarnado”, un elemento del Ser, de todos los seres visibles y tangibles, tal vez, no tan distante de la significación del término *karo* para los canacos, que señalaba Leenhardt. En efecto, desde esta perspectiva, las imágenes de Leenhardt de “un cuerpo repleto de las vibraciones del mundo”, que se “confunde en un mismo flujo de vida”, pierden parte de su exotismo, y se acercan a la idea de Merleau-Ponty de que “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne.” (1970: 168)

Ahora bien, no se trata aquí de postular solamente una analogía entre ambos autores, sino de proponer una nueva mirada a partir de su confrontación. Aquella identidad y participación entre cuerpo y naturaleza que Leenhardt intentaba describir para los *canacos*, no constituiría entonces una experiencia exótica de consubstanciación pero tampoco una mera analogía de estructuras simbólicas, más o menos independientes de la experiencia, sino que podría ser definida como una de las formas culturales que puede adquirir la experiencia existencial de la *carne*. La diferencia se halla en que la de los canacos, era una forma cultural que tendía a destacar y valorar esta experiencia de la carne, mientras que la tradición cultural a la que pertenecía Leenhardt, en cambio, la tendía a invisibilizar. Por eso, para el misionero-etnólogo, los canacos eran los que habían permanecido en el error y la ignorancia, en tanto habían sido incapaces de objetivar su cuerpo y de convertirlo en factor de individuación, cosa que sí habían hecho los occidentales, desde el racionalismo en adelante:

Al ignorar el melanesio que este cuerpo suyo es un elemento del cual es el poseedor, se encuentra por ello mismo en la imposibilidad de discriminarlo. No puede exteriorizarlo fuera de su medio natural, social, mítico. No puede aislarlo. No puede ver en él a uno de los elementos del individuo [...] El primitivo es el hombre que no ha captado el vínculo que lo une a su cuerpo y ha sido incapaz, por lo tanto, de singularizarlo. Se ha mantenido en esta ignorancia al vivir el mito de la identidad, que él experimenta sin diferenciarlo y que se presenta desde entonces como el telón de fondo sobre el cual se perfilan muchas formas míticas de su vida. (ob.cit.: 36)

En contraste con Leenhardt, y siguiendo a Merleau-Ponty, podríamos decir que fueron los filósofos racionalistas de la modernidad los que se mantuvieron en la ignorancia, al vivir el mito del dualismo y del cuerpo-máquina, y ser incapaces de reconocer la carne con el mundo.



En resumen, en esta perspectiva, la experiencia de la carne, la imbricación del cuerpo con el mundo, se convierte en un rasgo existencial de la vida humana; sin embargo, en la medida en que estos mundos son diferencialmente construidos en cada cultura y hasta las mismas prácticas cotidianas de los cuerpos son diferentes, aquella experiencia primaria de la carne adquiere modos disímiles y podrá ser representada de maneras diversas en las filosofías y concepciones culturales, incluso ser enmascarada y negada. Así, la experiencia de la carne es destacada o adquiere mayor visibilidad social en contextos histórico culturales como el de ciertos grupos indígenas, a partir, por ejemplo, de las prácticas y significaciones cotidianas, de particulares usos del lenguaje, de los simbolismos míticos y la vida ritual. Por el contrario, en el contexto de la modernidad occidental, especialmente a partir del siglo XVII, la experiencia de la *carne* habría sido invisibilizada en las representaciones culturales hegemónicas, en un proceso que se corresponde con la ruptura de los lazos de la persona con la comunidad, la naturaleza y lo sobrenatural.<sup>8</sup> Paradójicamente, si consideramos entonces que la experiencia de la *carne* posee una amplia extensión cultural, en lo que refiere a las representaciones del cuerpo podríamos invertir las proposiciones que asignan el exotismo a los *Otros* y señalar que es la concepción del *cuerpo objeto* la que resultaría *exótica*, en tanto marcadamente diferente a las de otras sociedades. En efecto, esta es la concepción que emerge como creación particular de *una* tradición sociocultural, la de la burguesía europea en su momento de consolidación, la cual intentaba borrar los lazos que testimoniaban los vínculos de la corporalidad con el mundo, vínculos que, sin embargo, se destacan en las representaciones de la persona de muchísimas otras sociedades, no sólo aborígenes, sino también, por ejemplo, en diferentes sistemas de creencias orientales. La paradoja antes mencionada, reside en que de aquella tradición sociocultural provinieron los mayores intentos de erigir sus propias concepciones de sujeto y de mundo (¡tan exóticas...!) como “norma universal”: el colonialismo y ciertos desarrollos filosóficos y científicos son claros ejemplos de dichos intentos. No obstante, si bien la existencia de la *carne* ha logrado ser borrada en ciertas representaciones occidentales o puesta entre paréntesis en las meditaciones cartesianas, nunca será borrada como dimensión existencial del hombre. Uno de los mejores argumentos en este sentido, proviene incluso del mismo Descartes. Máximo exponente de la obsesión por controlar el cuerpo a través de la razón e incluso por hacerlo desaparecer para evitar sus

---

<sup>8</sup> Si postulamos un proceso de invisibilización, es porque consideramos que en la Europa occidental, al menos hasta el Renacimiento, predominaron otras concepciones sobre los vínculos entre el cuerpo y el mundo, en las cuales, precisamente, la experiencia de la *carne* sí era destacada. Tal es lo que acontece, por ejemplo, en las representaciones del cuerpo que emergen en el cristianismo y en las culturas populares de la Edad Media. Sobre este proceso remitimos al trabajo de Le Bretón (1995) y también a nuestro análisis (CITRO, 2003, cap. 1) de las concepciones del cuerpo en San Agustín y en el trabajo de Bajtín (1994).

interferencias engañosas, reconocía, sin embargo, que en la vida cotidiana esto era imposible de lograr. Así, en sus últimos escritos, cuerpo y alma aparecen indisolublemente ligados, y las "pasiones del alma" (asentada principalmente en la glándula pineal, en el centro del cerebro) recorren el cuerpo, en tanto "son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus" animales que transitan por nuestros nervios y sangre (DESCARTES, 1989: 99). Un hecho interesante a destacar, es que la pregunta por cómo se produce la acción de la *res cogitans* u alma sobre el cuerpo y viceversa, es decir cómo la materia puede ejercer una influencia sobre el alma, fue planteada a Descartes por una mujer, la princesa Isabel de Bohemia (carta del 16 de Mayo de 1643). En su respuesta, Descartes le reconoce a Isabel la importancia del problema que le plantea, al cual no se había dedicado antes, pues su "principal objetivo consistía en probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo". Así surge el *Tratado de las Pasiones del Alma*, escrito un año antes de su muerte, en donde sostendrá que "el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo". De esta forma, el dualismo ontológico de la *res cogita* y la *res extensa*, destinado inicialmente a consumir la desanimación y desantropomorfización del mundo, despojándolo de toda finalidad, pasa a ser cuestionado en el ámbito de la realidad del ser humano, aunque no por ello dejará de ser una prescripción metodológica clave para el filósofo racionalista: era necesario aquietar esas pasiones y desconfiar de los datos de los sentidos para alcanzar el verdadero saber. No obstante, más allá de los intentos de la razón por disciplinar el cuerpo, éste sigue revelándonos que posee su *propia vida*, su comprensión preobjetiva del mundo y sus pasiones, en tanto componentes innegable de nuestra subjetividad. Cabe agregar que esta concepción del sujeto en la que el cuerpo adquiere una dimensión constituyente que supera la de mero objeto, envoltorio o consecuencia del pensar, no solo se halla en la tradición fenomenológica, sino que también puede rastrearse en autores como San Agustín, Nietzsche o Freud, en tanto, de formas diferentes, destacaron el papel de la libido y lo pulsional<sup>9</sup>. Así, sus teorías, parecerían responder aquella pregunta desestabilizadora de Isabel a Descartes, acerca de cómo la corporalidad podía ejercer sus influencias incluso sobre el "alma fuerte" del filósofo, ¿una pregunta femenina que cuestiona el supuesto dominio masculino de la racionalidad?. Analizar las posibles respuestas a este interrogante, excedería los límites del presente trabajo, solo las mencionamos para recordar que el cuestionamiento del racionalismo de la modernidad no se limita a la fenomenología sino que también posee otras importantes vertientes.

---

<sup>9</sup> Sobre este tema, remitimos a un trabajo anterior (CITRO, 2006).

En conclusión, sostenemos que existiría una experiencia fenomenológica de la *carne*, común a diferentes grupos socioculturales, y si bien los modos de percepción o, como ya demostró Mauss (1979), las técnicas cotidianas por las que nuestro cuerpo se mueve en el mundo son diferentes según las culturas, todas éstas, a pesar de su diversidad, pondrían en juego indefectiblemente una dimensión preobjetiva del ser, por la cual podemos “habitar” el mundo y nos hallamos unidos a él. De esta forma, la reflexión sobre la corporalidad nos conduce a una estimulante paradoja: por un lado, nos revela ciertas experiencias comunes, tal vez universales, como la de la carne; por otro, nos advierte que la diversidad cultural siempre surge. Y si he dicho “tal vez”, es porque no nos corresponde a nosotros y seguramente a nadie, atreverse a hablar de universales después de la desconstrucción, la crítica postcolonial y la feminista. Sin embargo, si nos atrevemos a nombrar estos “tal vez”, es porque aquellas legítimas críticas de los universalismos pueden volverse contraproducentes, teórica y políticamente, si terminan impidiéndonos pensar comparativamente, si nos impiden plantear las similitudes entre los seres humanos, si nos impiden los diálogos. Como Lambek y Strathern (1998) han destacado, que los paradigmas de cada cultura sean “inconmensurables” no significa que sean “incomparables”, que no exista una regla, una norma común contra la cual medir o evaluar las diferencias, no significa que los diálogos sean imposibles y que dialogando encontremos ciertos puntos en común, además de las diferencias. Mi intención entonces, no es erigir a la fenomenología de Merleau-Ponty en una especie de referencia universal, sino poner a dialogar la particular sensibilidad de este europeo de la segunda posguerra para describir su relación cuerpo-mundo, con las particulares sensibilidades de algunos hombres y mujeres toba o con la de los canacos que Leenhardt intentaba etnografiar. Tal vez, en el contexto de esa posguerra, la presencia de los cuerpos mutilados, violentados y asesinados, haya sido un factor que incidió en la peculiar sensibilidad de Merleau-Ponty para redescubrir ese vínculo primario que une, inevitablemente, nuestra carne al mundo. El contexto de la Melanesia colonial de principios de siglo, en la que Leenhardt realiza su etnografía como parte de su labor misional, seguramente también incidió en que el autor considerara a los melanesios tan diferentes de sí mismo. De hecho, solo se llegaría a cuestionar radicalmente las políticas coloniales cuando la diversidad cultural pudo ser concebida como parte de una humanidad común. La etnología francesa tendría que esperar algunos años más, hasta que autores como Lévi-Strauss (1989) efectuaran una crítica radical al racismo y al exotismo, y pusieran al "pensamiento salvaje" a la misma altura del científico, como parte de un espíritu humano común. Años antes, Merleau-Ponty ya nos había invitado a pensar que esa humanidad común también se sustentaba en una misma *carne* con el mundo.

### 3 La experiencia común y la diversidad: prácticas y diálogos con Teresa

Mi relación con Teresa Benítez se remonta a 1998. En ese entonces, Teresa era una mujer de unos 50 años, casada con el 2do Pastor de una de las iglesia evangélicas indígenas de Misión Tacaaglé, una comunidad rural toba *takshik* del este de la provincia de Formosa, Argentina. Teresa, como ella solía decir, ya había “trabajado” antes con otros antropólogos, y desde nuestro primer encuentro en 1998, se había iniciado una relación basada en el diálogo. En nuestra primera charla, Teresa respondió amablemente a mi pregunta sobre uno de los temas centrales de mi investigación: el papel de las danzas en los rituales de las iglesias y su vínculo con el *gozo* o *ntonogaq*, un estado de emocionalidad intensa en el que se experimenta una unión con los otros *performers* y con el poder del Espíritu Santo, con importantes consecuencias terapéuticas<sup>10</sup>. Entre otras cuestiones, Teresa me había dicho: "yo cuando estoy (en la iglesia) parece que alguien me vino y me temblaba mucho el cuerpo y después cuando yo danzaba me pasa todo y después de eso ya me da fuerza y ánimo, TODOS LOS DIAS, y si no me voy al culto yo siempre estoy enferma (...) porque ese de danzar la salva a la gente, uno estaba triste, caído, pero mientras la danza danzaba y se salva, se pone contento"

Luego, Teresa me dijo: "no sé si igual son los católicos", y pregunta: "¿ustedes son católicos?", "¿cómo oran los católicos?". En este diálogo sobre las formas evangélicas tobas y las católicas (de la cual había sido "nativa" hasta mi adolescencia), Teresa continuó devolviéndome alguna de mis preguntas, por ejemplo, con intervenciones: ¿cierran sus ojos?, ¿y cómo, qué sienten?. Asimismo, en este primer diálogo, le expliqué a Teresa que mi interés por la danza residía en que "a mi también me gustaba danzar y también me hacía bien", pero que justamente los católicos no danzaban y por eso a mi me interesaba conocer esas otras religiones en las que la gente sí danzaba. Además de ser antropóloga, aún intento seguir danzando en prácticas ligadas a la improvisación, y este tipo de danzas, para mí también implican un estado de intensa emoción casi terapéutico, aunque no enmarcado en una categoría religioso-cultural como la del *gozo* toba. En suma, ya en ese primer diálogo con Teresa, habíamos hallado ciertas similitudes en algunas de las significaciones otorgadas al acto de danzar, aunque la estética de los movimientos y el contexto situacional y socio-cultural en el que éstos se efectuaban fuesen claramente diferenciales.

---

<sup>10</sup> Sobre el gozo y danza toba, puede verse Citro (2000a), donde también se analizan los aportes de autores anteriores como Cordeu y Siffredi, Elmer Miller y Pablo Wright.

En 1999, al año mi primer trabajo de campo en Misión Taccagl , recibí en Buenos Aires la visita de Teresa y su esposo, con quienes convivimos por 10 días en mi casa, un pequeño departamento de la ciudad de Buenos Aires. En este período, también se pusieron de manifiesto las maneras diferenciales en que nuestras corporalidades habitaban el espacio y el tiempo. Por ejemplo, Teresa y Vicente siempre preferían estar en el jardín del edificio o ubicarse cerca de la ventana, debieron acostumbrarse a que el piso de cerámica no absorbía las salivaciones como lo hacía la tierra, o que era necesario cerrar totalmente la puerta del baño al bañarse, o también tuvieron que adaptarse al ritmo de caminata de una calle céntrica para no ser atropellados, o al ordenamiento de actividades que los horarios laborales me imponían a mí y a la vida doméstica. De esta forma, se vieron confrontados con algunos de los procedimientos que, a la manera de una microfísica del poder, disciplinan nuestros cuerpos en el espacio urbano, según Foucault (1987) ha demostrado. Por ello, tal vez, el paseo por el zoológico y el jardín botánico de la ciudad, se convirtieron en los espacios privilegiados para que sus propios *habitus* pudieran ser desplegados. En ese recorrido, cada planta fue apreciada no solo con el sentido visual, hegemónico de la modernidad, sino también con el tacto, el olfato, y a veces el gusto, e intentaban compararlas con las que ellos conocían, en algunos casos, recordando sus propiedades terapéuticas, provenientes no solo de su ingest n, sino también de su utilización en prácticas sham nicas que otorgan una peculiar eficacia experiencial a aquellas relaciones que solemos denominar metonímicas y metafóricas. Algo similar sucedió en el zoológico, mitos, tabúes, y practicas terapéuticas fueron ampliamente recordadas en torno a cada animal, o el canto de algunos pájaros fue interpretado como "señas" que les comunicaban determinados mensajes.

Más allá de estas diferencias en nuestras formas corporales de habitar el mundo y significarlo, que en ese momento me dedique a registrar y convertir luego en un artículo antropológico (CITRO, 2002), en estos días de convivencia, Teresa, siempre interesada en conocer, siguió preguntándome cosas, analizándolas y encontrando similitudes. Cito algunos ejemplos. Después de relatarme los tabúes que rigen para las mujeres en período de menstruación, Teresa me pregunt  si nosotros teníamos tabúes. Mi primer reacción fue decir que no, pero después averigüe que mis abuelas y bisabuelas, campesinas de España, decían que si "toc s una flor se marchita", lo mismo que hoy dicen algunas mujeres toba, o "que si te ba abas te podías volver loca", en la versión toba, si comes carne te puedes convertir en

*Nsogoe*, una mujer canibal que, según los mitos, termina comiéndose a su propia familia<sup>11</sup>. Cabe agregar que aunque no nos reclusamos en nuestras casas durante los días de menstruación, como hacen las mujeres toba, aun hoy solemos recibir y/o reproducir aquellos comentarios acerca de que algunas de nuestras inesperadas, emotivas o desestabilizadoras conductas se deberían a que "estamos con la menstruación..." En otra ocasión, Teresa me relató el mito toba del origen de las mujeres, que contiene el conocido motivo de la vagina dentada (cfr. CORDEU 1969-70), y lo vinculó con el origen de la mujer en la Biblia. Luego me preguntó si nosotros teníamos algún otro cuento sobre el origen de las personas, así que se me ocurrió contarle de Darwin y el origen de las especies. A partir de este comentario, Teresa recordó otra historia, que pertenece a la serie de mitos toba sobre los cataclismos universales que periódicamente destruyen el mundo (por agua, fuego o hielo), para luego renovarlo (CORDEU, 1969-70). En su versión, las personas que sobrevivieron escondidas bajo tierra, "como en el subte", a medida que iban saliendo se convertían en animales, dando origen así a las diversas especies:

Teresa: "esa historia antigua TODO, casi son igual que los científicos. En el principio también se cuenta así... [consulta en toba a su marido] dijo un cuento también, cuando la gente le hicieron, la historia no sé de dónde viene pero yo me enteré que es cuento, dijo que en el principio, las mujeres, los hombres y los chicos, se transforma todo, pero pongamos en subte, se va abajo..."

Silvia: ah, como el subte que fuimos el otro día

T: y después cuando salieron la gente, cuando salieron de las cuevas, lo que mira del campo ya se transforma, ese dijo que viene de eso por problema del, le gustaría de mirar en el monte. Dijo que hay persona que dijo que no tiene que mirar en el campo sino te va a transformar animal. Dijo que el mono miraba y ya se transforma como, ya se cambia todo, por ejemplo oso hormiguero dijo que es una vieja y después dijo que al salir de la cueva mira el monte, se transforma ya en oso hormiguero, TODA COSA se transforma...

S: es parecido al de Darwin pero al revés, de persona pasa a ser animal...

T: [habla en toba con Vicente] el guasuncho dice que una señorita LINDA y después le miraban, todo se miraba (...)

S: ¿y no te acordás porque habían bajado a las cuevas...?

T: no sé, un cuento, pero voy a tratar de completar todo esto, después le pasan ustedes. Ñandú un hombre también, se transforma y después dijo que esa es una seña para la gente aborígen, la seña que en ese momento nosotros

---

<sup>11</sup> Este tema así cómo las múltiples representaciones del cuerpo entre los toba, fueron desarrolladas en otros trabajos (Citro 2000b, 2003).

no faltemos alimento, dijo que, por ejemplo, hoy en este tiempo hay gente que marisca, marisca por guasuncho, marisca por ñandú entre medio de eso dijo que le sale, como ellos parece que le ofrendó su vida para que le ocupan lo que, como hay palabra dijo que GENERACIÓN VIENE Y GENERACIÓN VA así que está cambiando toda la historia

S: a ver como sería eso que no lo entendí bien, lo de la seña no entendí ¿como que cuando uno va a mariscar ahora, que pasaría...?

T: marisca, por eso en ese tiempo dijo que en ese tiempo se transforma TODA la persona por animal y después cualquier momento llega la necesidad pero no le faltemos nada, todo tenemos para comer en el campo, por ejemplo, ñandú, guasuncho, oso hormiguero se come también, hay lo que comen mono... TODO, TODO, TODO

S: y esto es gracias a que las personas antes se transformaron en animales

T: pongamos en palabra de Dios, cuando nació Jesús dijo que toda la vaca ofrendaba toda su leche para que un día de esto cualquier chico huérfano tiene que tomar leche y toda la oveja ofrendaron su vida para las fiestas, así que casi son iguales en el antiguo, no se si me entiendo...

S: si, si, como que sería una ofrenda

T: para ofrendarle vida por necesidad de uno, esa historia es muy linda..."

Como es conocido, el tema de los profundos vínculos y transformaciones entre mundo animal, humano y de los seres poderosos, aparece en relatos míticos de diferentes grupos de tradición cazadora-recolectora. En el caso *takshik*, este tema también está presente, entre otros, en el mito del origen de las mujeres, en la extensa narrativa sobre *Ta'anki*, el carancho-héroe cultural (WRIGHT, 1997), o incluso en los cuentos sobre *WaGajaqa'lachigi* o Juan, el zorro-*trickster*, no exento de posibles influencias europeas (CORDEU, 1969-70). Dentro de este horizonte mítico en el que los seres humanos aparecen ligados a los animales como parte de un estado originario común, se explica, como dice Teresa, que estos últimos sigan aún hoy ofrendando su alimento a la gente y que dicha relación esté acompañada de tabúes en los cuales prevalece la idea de "no desperdiciar" la carne otorgada, pues "los dueños" de las especies animales pueden castigar a los humanos si lo hacen. En general, en la concepción toba, diríamos que predomina el modelo holístico antes reseñado. Así, en mi etnografía, pude constatar que los límites entre la corporalidad de la persona y la materialidad del mundo natural, social, y del poder no humano, resultan permeables y flexibles; incluso la misma idea de límite debería ser revisada, ya que a pesar de que estos mundos se diferencian en el lenguaje, existencialmente están profundamente conectados. Ejemplos de estas conexiones se

hallan no solo en los mitos, sino en sus concepciones de salud, enfermedad y terapia, en los tabúes y prescripciones relativas a las mujeres, en las prácticas rituales y en la importancia atribuida a las “señas”. Ciertos episodios de la vida cotidiana –especialmente una dolencia o enfermedad, pero también un determinado sueño, ciertos cantos de los pájaros– tienen la propiedad de convertirse en *señas*, es decir, de actuar a la manera de índice de otros acontecimientos. En la interpretación de la seña y en las experiencias vividas que la antecedieron y la siguieron, se ponen en juego una serie de elementos que van conformando un encadenamiento causal que vincula al sujeto con el mundo. Así, dichos elementos suelen abarcar desde vivencias corporales, pensamientos, relaciones con las personas, con algunos animales, con ciertos fenómenos atmosféricos como el viento o la lluvia, hasta los encuentros personales con los seres poderosos no humanos (*jaqa’a*) o los vínculos con el Dios cristiano.

En suma, no obstante estas innegables diferencias en nuestras ontologías, siempre admiré la tenacidad de Teresa para recordarme también nuestras similitudes, probablemente, como una estrategia de desexotización frente a la mirada de los blancos o *dogshi* que históricamente discriminaron a los tobas<sup>12</sup>. Tal vez por eso, en el mito antes señalado, Teresa nos recuerda que esta historia de los científicos, es "casi igual" que la de los cuentos antiguos tobas, en tanto ambas muestran nuestro origen común. No obstante, si comparamos, en términos simbólicos, la ontología que deriva del mito toba y de la teoría de Darwin, encontramos que en la primera se trata de una condición ontológica compartida en el tiempo mítico y que tanto animales como seres humanos surgirán luego de transgresiones a esa condición inicial común; en la otra, en cambio, el ser humano es la superación en términos evolutivos de una condición animal originaria. Es esperable, entonces, que dentro de estos horizontes significantes, sociedades como las toba hayan priorizado la comunicación con los seres de la naturaleza y sus dueños, considerados como seres poderosos, pero como "seres" al fin, como me explicaba otro interlocutor toba, "los *jaqa’a* son de otra raza". En la modernidad occidental, en cambio, la tendencia predominante fue la desacralización y dominio de esa naturaleza ya superada. Sin embargo, esto no nos impide sostener que bajo estas experiencias disímiles aún subyace la experiencia fenomenológica común de la carne con el mundo, y que las oposiciones cuerpo-mente, sentimiento-razón, naturaleza-cultura, no son más que los intentos de una cultura por borrar esa experiencia. Nuevamente, encontramos el paradójico reconocimiento de esta carne

---

<sup>12</sup> Para un análisis de la ontología toba, desde una perspectiva postcolonial, puede verse Wright (1997). En relación con las concepciones de cuerpo y persona entre los toba, también puede verse especialmente Tola (1999, 2001, 2004), aunque en estos últimos trabajos no se plantea el tema de las similitudes o elementos en común con las propias prácticas culturales del etnógrafo, sino que se remarcan las diferencias en las concepciones toba.



con el mundo, en otro gran racionalista francés, Lévi-Strauss. En el prefacio a la segunda edición de *Las estructuras Elementales del Parentesco*, escrito en 1966, casi veinte años después de la primera edición, el autor sostiene:

Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza (...) Según nuestra hipótesis, la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era cortando los puentes que podrían atestiguar su convivencia original con las demás manifestaciones de la vida (1993:18)

Para nosotros, esta "obra defensiva" es construcción de la modernidad occidental que luchó obstinadamente por cortar esos puentes (no sin la resistencia de, por ejemplo, el romanticismo, o en tiempos más recientemente del ecologismo y luego de la *New Age*), pero no es esta la lucha de otras sociedades, y en esto sí nuestras historias se diferenciaron. Más aún, parecen ser estos puentes que atestiguan la carne con el mundo, los que las sociedades como las tobas, aún se resisten a cortar, a pesar de que la biomedicina, la escolarización, el cristianismo y los modos de producción capitalista, hayan modificado sus experiencias cuerpo-mundo. A pesar de todas estas influencias, aún Teresa y Vicente, pueden mostrarnos que hay otras formas posibles de "pasear" por nuestros zoológicos y jardines botánicos, y que son otras formas que también nosotros podemos experimentar.

#### **4 Conclusiones: Hacia una etnografía postcolonial**

Como es conocido, en los últimos años, los estudios postcoloniales han permitido destacar la importancia de reconocer los conocimientos y prácticas de aquellos grupos que, como consecuencia del proceso histórico de expansión del capitalismo y el colonialismo, fueron llevados a ocupar posiciones subalternas o periféricas dentro de la modernidad. Asimismo, estos estudios han remarcado que el locus de enunciación de las teorías, no puede pensarse como un lugar único o neutral, pues la ubicación geopolítica es un elemento clave que interviene en el mismo proceso de producción intelectual. Desde esta perspectiva, los etnógrafos somos interpelados en nuestra praxis, pues no se trata ya de estudiar a los "otros" como meros objetos, sino de reconocerles un estatuto epistemológico a esos otros saberes históricamente periféricos, en tanto tienen la capacidad de cuestionar nuestros saberes

hegemónicos, erigidos desde una ciencia que intentó construirse, a veces de modo imperialista, en paradigma universal. Posiblemente, para la perspectiva de la economía política del conocimiento que algunos sectores todavía defienden, la “legitimidad” asignada a estos saberes los haga incomparables, pero ¿acaso eso impediría el diálogo?; todo lo contrario, para nosotros lo impone como política de resistencia y disputa frente a esas perspectivas. Precisamente, esta especie de *relativismo dialógico* tal vez sea uno de los aportes más importantes que la mirada antropológica sobre los otros –a menudo periféricos– y sobre sus saberes –a menudo soterrados– puede brindar, constituyéndose en uno de los caminos posibles para desconstruir nuestras propias concepciones científico-culturales. Como Taussig ha señalado:

Si hoy en día hay un objetivo fundamental, recomendable desde una óptica intelectual y moral en la misión que es la antropología –‘el estudio del hombre’– no es solamente que el estudio de otras sociedades revele en qué forma se ven influidas por la nuestra, sino que al mismo tiempo tales investigaciones nos proporcionen alguna facultad crítica con qué evaluar y comprender las suposiciones sacrosantas e inconscientes que se construyen y surgen de nuestras formas sociales. (1992: 29)

En nuestro caso, esta perspectiva dialógica es la que nos permite develar el carácter socialmente construido de "suposiciones sacrosantas" de la *modernidad*, como la del dualismo y el cuerpo-máquina.

En suma, para nosotros, la utopía de una etnografía postcolonial de y desde los cuerpos, no consistiría entonces en "hablar sobre los cuerpos de los otros" ni tampoco en "otorgar" o ceder el lugar para que los otros hablen solos de sí mismo, sino en intentar construir diálogos, de nuestras palabras y corporalidades. En este breve espacio, he intentado representar una parte de mis diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez en torno a las corporalidades, en tanto mujeres y hombres, franceses, argentinas y tobas que vivimos en diferentes épocas y lugares, a través de nuestras diferentes corporalidades, las cuales, no obstante, siguen siendo el medio común que como seres humanos aún compartimos para poder habitar el espacio y la temporalidad. Un medio común, al menos, hasta que las tecnologías virtuales nos reemplacen en nuestra carnalidad, como ciertas anti-utopías del cine norteamericano ya se han encargado de mostrar.

## 5 Bibliografía

BAJTÍN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Buenos Aires: Alianza. 1994.

BLACKING, John. *The anthropology of the Body*. London: Academic Press. 1977.

CITRO, Silvia. “Cuerpos festivo-rituales: Aportes para una discusión teórica y metodológica”. *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de la Plata. Parte 3, 1997, pp. 218-223.

\_\_\_\_\_. El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico* 35 (2), 2000a, pp. 189-242.

\_\_\_\_\_. Representaciones de lo corporal entre los tobas. *Avá. Revista de Antropología*. 1, 2000b, pp. 75-90.

\_\_\_\_\_. De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana. *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas, 10(1), 2002, pp.93-112.

\_\_\_\_\_. *Cuerpos Significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2003

\_\_\_\_\_. “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: Matoso, Elina (comp.) *El Cuerpo In-cierto. Arte/Cultura/Sociedad*, 2006pp. 45-106. Buenos Aires: Letra Viva - UBA

CORDEU, Edgardo 1969-70. Aproximaciones al Horizonte Mítico de los Toba. *Runa* 12 (1-2), 1969-70, pp. 67-176.

CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8 (2), 1993, 135-156.

\_\_\_\_\_. Embodiment and Cultural Phenomenology. En: Gail Weiss and Honi Fern Haber (ed). *Perspectives on Embodiment*, New York: Routledge, 1999, pp. 143-162.

DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Barcelona: Planeta Agostini. 1989 (1637).

\_\_\_\_\_. *Tratado de las pasiones del Alma*. Barcelona: Planeta Agostini. 1989 (1649).

DREYFUS, Hubert and Stuart DREYFUS. "The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science". En: Gail Weiss and Honi Fern Haber (ed) *Perspectives on Embodiment*, New York: Routledge, 1999, pp. 103-120.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI. 1987 (1975).

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1949 (1913).

JACKSON, Michael. Knowledge of the body. *Man*, 18, 1983, pp. 327-345.

JAMESON, Fredrick. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós. 1992.

KEESING, Roger. La antropología como búsqueda interpretativa. *Current Anthropology* 28 (2). 1987. (Trad. Valeria Procupez y Gustavo Pérez, cátedra Epistemología y Métodos de la Investigación Social, Fac. de Filosofía y Letras, UBA).

KLEINMAN, Arthur. "The Meaning of Symptoms and Disorders". En: *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, New York: Basic Books. 1988, pp. 3-30.

LAMBEK, Michael and STRATHERN, Andrew (eds.). *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

LE BRETON, David. *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión. 1995.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba. 1961 (1947).

LEVI-STRAUSS, Claude. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona, Planeta-Agostini. 1993.

\_\_\_\_\_. *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989 (1962).

MAUSS, Marcel. *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos. 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Bs. As.: Planeta. 1993 (1945).

\_\_\_\_\_. *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Empresa Editorial. 1970 (1964).

\_\_\_\_\_. *El Ojo y el Espíritu*. Buenos Aires: Paidós. 1977 (1960).

MIGNOLO, Walter. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review* 28 (3), 1993, pp. 120-131.

TAUSSIG, Michael. "El fetichismo y la deconstrucción dialéctica." En: *El diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*, México: Nueva Imagen: 1992 (1980), pp. 17-29.

TOLA, Florencia. Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa. *Papeles de Trabajo*, 8, 1999, pp. 197-221.

----- Ser madre en un cuerpo nuevo: procesos de cambio en las representaciones tobas de la gestación. *Relaciones XXVI*: 2001, pp. 57-72.

----- Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento al cuerpo desde la perspectiva toba. Ponencia presentada a las *7 Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 21-22 de Octubre. 2004.

TURNER, Bryan. *The Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

WRIGHT, Pablo. "Being-in-the-dream" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph. D. Dissertation. Department of Anthropology, Temple University. 1997.

**Recibido em: 15/12/2011. Acepto em: 10/01/2012.**