

Cuerpos contemporáneos, subjetividad y emociones

Compiladora
Margarita María Uribe-Viveros

Cuerpos contemporáneos, subjetividad y emociones

Margarita María Uribe-Viveros
(compiladora)



Cuerpos contemporáneos, subjetividad y emociones / compiladora Margarita María Uribe-Viveros – Envigado: Institución Universitaria de Envigado, 2023.

222 páginas – (Colección Científica)

Cuerpo humano – 2. Emociones – 3. Mente y cuerpo

152.4 (SCDD-ed. 22)

Cuerpos contemporáneos, subjetividad y emociones

© Institución Universitaria de Envigado, (IUE)

Colección científica

Edición: -----

Publicación electrónica: -----

Rectora

Blanca Libia Echeverri Londoño

Director de Publicaciones

Jorge Hernando Restrepo Quirós

Coordinadora de Publicaciones

Lina Marcela Patiño Olarte

Asistente editorial

Nube Úsuga Cifuentes

Corrección de texto

Erika Tatiana Agudelo

Diseño y Diagramación

Leonardo Sánchez Perea

Editado en Institución Universitaria de Envigado

Fondo Editorial IUE

publicaciones@iue.edu.co

Institución Universitaria de Envigado

Carrera 27 B # 39 A Sur 57 - Envigado Colombia

www.iue.edu.co

Tel: (+4) 604 339 10 10 ext. 1524

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Los autores son moral y legalmente responsables de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, no comprometen en ningún sentido a la Institución Universitaria de Envigado.

Prohibida la reproducción total o parcial del libro, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita del autor(es) o del Fondo Editorial IUE.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento -No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional. Más información: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Contenido

Presentación. Fragmentación y contemporaneidad: el cuerpo en explosión	9
--	---

Capítulo 1. La travesía por los signos-afecto con Gilles Deleuze

Olga del Pilar López

Introducción. La máquina de guerra del pensamiento	16
Metamorfosis espinozistas	20
Reinvención de los signos-afectos de Spinoza: el paso de una ética a una etología	27
Conclusiones	33
Referencias	34

Capítulo 2. Farmacología, organología y sintomatología en el pensamiento tecno-lógico de Bernard Stiegler

Paolo Vignola

Introducción	35
Tecno-lógicas: farmacología y gramatización	36
La salud y la enfermedad de las individuaciones	40
Sintomato-lógicas	48
Conclusiones	52
Referencias	53

Capítulo 3. Hacia una ontología relacional encarnada en la epidermis existencial de las tactilidades

Silvia Franco Citro y Hilderman Cardona Rodas

Introducción. El cuerpo en las afecciones de la tactilidad	55
Conversaciones sobre la corporalidad en su tactilidad parlante	58
Hacia una ontología relacional encarnada en las tactilidades de un <i>sensorium commune</i>	59
La epidermis existencial en el devenir del placer-displacer	64
Piel y sensibilidad en <i>con-tacto</i> : el <i>tangere</i> de lo diverso	69

Conversaciones sobre las prácticas docentes	74
Provocaciones didácticas desde el <i>sensorium commune</i> parlante	74
Del disciplinamiento a las empatías sensibles y la vincularidad reciprocitaria en <i>con-tacto</i>	78
Conclusiones. Palabras finales hacia nuevas aperturas	84
Referencias	86

Capítulo 4. Crisis de la visión: el giro afectivo en los estudios de cine

Katarzyna Paszkiewicz

Introducción	90
Ojos abatidos en la teoría filmica	93
Más allá de la mirada	95
<i>Strange Days</i> : pensar desde el cuerpo	99
Referencias	108

Capítulo 5. Cuerpo y *habitus*: la emergencia social y cultural de las emociones

Álvaro Ramírez-Botero y David Alberto Londoño-Vásquez

Introducción	110
El cuerpo en las ciencias sociales	111
Cuerpo y <i>habitus</i>	115
De la estética al <i>habitus</i>	118
Conclusiones	121
Referencias	122

Capítulo 6. Cuerpo y emoción. La narrativa del cuerpo en las ciencias sociales

Margarita Uribe-Viveros

Introducción	126
<i>El giro afectivo</i> : cuerpo melodramático y emoción	129
Conclusiones	138
Referencias	138

Capítulo 7. Acontecimientos corporales

Fredy Ricardo Moreno Chía

Introducción	141
Aproximación a la noción de acontecimiento	141
Acontecimientos corporales	142
Las causas atribuidas a estos accidentes	145
Acontecimientos corporales dudosos	150
Una puntualización metodológica	151
Las Memorias de Schreber: ¿un acontecimiento?	153
Las Memorias como tratado teológico	155
Conclusiones	161
Referencias	162

Capítulo 8. ¿Puede un cadáver ser considerado como algo bello?

Luis Fernando Vélez

Introducción	164
Belleza y maldad	164
El gesto de Zoran Mušić	167
Conclusiones	171
Referencias	172

Capítulo 9. Concienciando las relaciones entre cuerpo, tatuaje y colonialidad/poscolonialidad

César Augusto Jaramillo Jaramillo

Introducción	173
Lo colonial y lo decolonial	174
Las relaciones entre: cuerpo, tatuaje y colonialidad/poscolonialidad	178
Referencias	184

Capítulo 10. Hacer(se) danza urbana. Experiencia performática de subjetivación y formación

Julia Castro-Carvajal y Diana Palacio Vásquez

Introducción	186
Trayectorias de una inquietud	187
Saber(se) desde un cuerpo	191
Movimientos metodológicos	193
Experiencia performática de (trans)formación	196
Voluntad de hacer y estar	196
De-formación	201
Devenir bailarín	204
Acciones educadoras performáticas	207
Oscilar	208
Fluir	208
Caer	209
Deslizar	210
Trazar	210
Conclusión o el llamado de Terpsícore	211
Referencias	212
 Conclusiones. El pensamiento en acción	216
<i>Margarita Uribe-Viveros</i>	

Sobre los autores

Autora compiladora	218
Autores compilados	218

Capítulo 3. Hacia una ontología relacional encarnada en la epidermis existencial de las tactilidades

Silvia Franco Citro
Hilderman Cardona Rodas

Introducción. El cuerpo en las afecciones de la tactilidad

Estas reflexiones surgen del ejercicio de un percibir-pensar-escribir en conversación sobre una temática que nos apasiona y a la que hemos dedicado nuestras investigaciones desde hace más de veinte años: la pregunta por la corporeidad, entendida en el marco de una *ontología relacional encarnada*, en la que se despliegan la multiplicidad de potencias que sustentan la vida. A partir de esta inquietud compartida, nos proponemos dialogar aquí más específicamente sobre la piel y sus tactilidades, extendiéndola a los vínculos con los diferentes sentidos, así como a sus efectos de superficie, en tanto acontecimiento incorporal de afectación en el acto de *lenguajear*.

En la primera parte, expondremos las argumentaciones más generales que nos llevaron a plantear nuestra hipótesis en torno a la comprensión de la piel como *epidermis existencial* de esta *ontología relacional de la carne* que, en su devenir como *sensorium commune parlante*, es atravesada por los movimientos de *apertura y cierre* suscitados por las complejas *potencias vitales del placer* y el *displacer*. Como veremos, las discusiones que sustentan esta hipótesis se basan, principalmente, en la puesta en diálogo de las investigaciones de nuestras tesis doctorales antropológicas; por tanto, la fundamentación empírica más detallada de algunas de estas argumentaciones se halla en las publicaciones previas de dichos trabajos (Cardona Rodas, 2016; Franco Citro, 2003, 2009). Así, nos arriesgamos a un diálogo más amplio y general que tomará cuerpo como

un ensayo teórico-conceptual, pero que, a la vez, se cimienta y articula con estas investigaciones empíricas anteriores que iremos referenciando a lo largo del texto.

En la segunda parte, reflexionaremos sobre un acontecimiento sensible reiterado en nuestras prácticas docentes universitarias en las ciencias sociales y humanidades, tanto en Argentina como en Colombia, y que captó nuestra atención. Al proponer talleres performáticos sobre problemáticas ligadas a las violencias y los disciplinamientos sobre los cuerpos y los modos de resistirlos y transformarlos, los estudiantes suelen crear prácticas que priorizan el contacto entre sus cuerpos y de estos con las materialidades afectantes del mundo. Cabe aclarar, también, que estas indagaciones son parte de dos proyectos colectivos de investigación pedagógica más amplios, que compartimos con colegas de nuestras respectivas universidades, y de los cuales solo retomaremos aquí estas experiencias en torno al contacto corporal.¹⁰

Para comprender entonces las inquietudes que motivaron este amplio y variado ejercicio de conversación, es necesario situar brevemente las trayectorias investigativas y docentes que lo han inspirado. Hilderman Cardona Rodas ha desplegado su investigación-escritura sobre todo desde lo que sintetizaríamos como la historia cultural de las (re)presentaciones de las diversas corporalidades del dolor, a partir del dispositivo de la imagen. Ha analizado así la construcción de determinadas *enfermedades* como campo de inmanencia de lo monstruoso estigmatizado en los discursos de la medicina occidental (Cardona, 2009, 2011, 2012), y, como una de sus derivas actuales, las enfermedades de la piel, pensando el cuerpo como una superficie de acontecimientos incorporales (Cardona, 2019a, 2020a). Posteriormente, ha trabajado sobre las imágenes fotográficas de la violencia en su país, Colombia, como expresiones estéticas e imágenes-síntoma de la残酷和 de rituales de sacrificio a partir de la noción del *chivo expiatorio* (Cardona, 2019b, 2020b).

¹⁰ Nos referimos, por un lado, al proyecto UBACYT 2017-2020, 20020160100089BA «Aportes metodológicos de la performance-investigación a los estudios socio-antropológicos sobre los cuerpos», coordinado por Silvia Citro, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina; y, por otro, al proyecto «Educar en tiempos de convivencia: de las corporealidades en el aula», coordinado por Julia Castro, Hilderman Cardona Rodas y Eldiberto Hernández, 2019-2021, Universidad de Antioquia, Universidad de Medellín y Universidad San Buenaventura, Medellín, Colombia.

Silvia Franco Citro ha desplegado su investigación-escritura principalmente desde lo que sintetizaríamos como la etnografía de las experiencias de las diversas corporalidades del placer, a través de la música y las danzas. Inicialmente, analizó la práctica del pogo y las performances en los recitales de rock en Buenos Aires a fines de la década de 1990, como modo de resistencia cultural al neoliberalismo imperante en esa época (Citro, 1997, 2000a). Posteriormente, indagó en las danzas rituales de los pueblos originarios del Chaco argentino, como experiencias de gozo y sanación (Citro, 2000b, 2003, 2009), y, más recientemente, en su propia experiencia en la danza y la performance intercultural (Citro, 2018), comprendiendo al cuerpo como *carne con el mundo* y, a la vez, *potencia de transformación intersubjetiva*.

A pesar de estas divergencias en nuestros temas de estudio, así como en nuestros países de origen, convergemos en tres cuestiones que han motivado este percibir-pensar-escribir en conversación. Una de ellas, es que nuestros estudios histórico-antropológicos, que desplegaron preguntas por la carne y el acontecimiento incorporal en contextos históricos, socioculturales y geográficos específicos, han estado también en un diálogo constante y rizomático con la filosofía y, de ese modo, nos condujeron a preguntas, debates y turbulencias existenciales más generales en torno a las posibles experiencias corposensibles compartidas. De ahí que este ensayo heterodoxo se mueva entre referencias empíricas más específicas y reflexiones filosóficas más generales.

Otra de nuestras convergencias es que compartimos una aproximación teórico-metodológica interdisciplinar sobre las corporalidades, que recurre a la fenomenología existencial, en tanto filosofía corporal de la vida que permite captar las intensidades de los acontecimientos sensibles y, al mismo tiempo, proyecta una sospecha genealógica y situada como vía interpretativa para rastrear las poderosas y persistentes huellas e *inscripturas en la carne* deseante y sufriente de la condición humana. Se trata aquí de movimientos complementarios, en una dialéctica móvil y abierta, que cada uno ha conducido a arlequinescos espacios de reflexividad encarnada.

Finalmente, una tercera convergencia, es que nuestra práctica docente universitaria ha intentado ampliar las estrategias didácticas en sus modalidades de enunciación corporeal, apelando a las performances y al trabajo

con diversas materialidades afectantes (Citro y Rodríguez, 2020), como modos de provocar una reflexividad multisensorial en nuestros estudiantes. Así, recurrimos no solo a los lenguajes analítico-reflexivos, sino también a los actos *poiéticos*, a través del interjuego entre palabras, gestualidades y movimientos corporales, sonoridades, visualidades y otras materialidades, como objetos estéticos, rituales y cotidianos que son llevados a habitar nuestras aulas, convocando al cuerpo en su potencialidad performativa.

En resumen, partimos de diversas experiencias sobre la corporalidad que se proponen dialogar desde una lógica de la diferencia en consunciones reciprocitarias. Intentamos desplegar así una fábula en común sobre el acto de escribir: como una labranza del sí mismo y de los otros, expresada en la página encantada, donde el cuerpo se hace escena en la multiplicidad de los acontecimientos sensibles aquí abordados: danza, enfermedad, placer, estupor, aprendizajes, de lo que hemos buscado y ensayado como una peculiar *tactilidad dialógica*.

Conversaciones sobre la corporalidad en su tactilidad parlante

Como ya adelantamos, una de las preguntas que motivó esta conversación refiere a cómo el placer y displacer, en tanto acontecimientos sensibles, se inscriben sensoperceptiva y afectivamente en la corporalidad, entendida como una *ontología relacional encarnada*. Consideramos que estas *inscripturas*, a pesar de su aparente oposición, convergen en la mediación que constituye la piel: esa epidermis existencial que es agitada y esculpida por las intensidades afectantes del placer-displacer, proyectando así experiencias de plegamiento, entre el afuera y el adentro, en un cuerpo. Asimismo, nos preguntamos sobre el rol de esta epidermis existencial en tanto condición de posibilidad y existencia socio-sensible de los diferentes sentidos, de ahí nuestra propuesta de comprender la tactilidad como un *sensorio commune parlante*.

Para desplegar el devenir de estos argumentos, comenzaremos situando la noción de *ontología relacional encarnada* y el modo en que concebimos las tactilidades en su integración de los diferentes sentidos sensoriales. Para ello, retomaremos un camino reflexivo que conecta a las filosofías de Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze y Michel Serres con nuestras indagaciones históricas, etnográficas y autoetnográficas.

Hacia una ontología relacional encarnada en las tactilidades de un *sensorium commune*

La propuesta de una ontología relacional encarnada, en términos filosóficos, se deriva inicialmente de la fenomenología de influencias existencialistas propuesta por Merleau-Ponty en la segunda mitad del siglo xx. Asimismo, paralelamente a esta indagación filosófica, Citro (1997; 2003), en sus investigaciones etnográficas, puso en diálogo las descripciones del fenomenólogo francés con las experiencias de imbricación existencial del cuerpo con el mundo que documentó en sus abordajes de prácticas corporales y danzas rituales de diversos grupos. Resumiremos aquí brevemente esta imbricación, según es descripta por la fenomenología. En sus primeros trabajos, Merleau-Ponty sostiene que existe un *estrato originario del sentir*, una experiencia que caracteriza como *preobjetiva* o *prereflexiva*, en la que se da una *comunión del ser-en-el mundo*. Cabe recordar que esta última denominación refiere a la bilateralidad que implica todo punto de partida fenomenológico, cuerpo y mundo solo pueden comprenderse en su estrecha vinculación, en una «multiplicidad abierta e indefinida en la que las relaciones son de implicación recíproca» (Husserl, citado por Merleau-Ponty, 1993 [1945], p. 91). Por tanto, en esa experiencia del sentir, «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... es una cierta manera del ser del mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo... la sensación es literalmente, una comunión. (Merleau-Ponty, 1993, p. 228)

Por eso, dirá Merleau-Ponty, «toda percepción tiene algo de anónima... porque reanuda una experiencia adquirida sin ponerla en tela de juicio»:

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 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. (Merleau-Ponty, 1993, p. 253)

Esta experiencia originaria de la percepción (que por originaria no debe entenderse que sea independiente de la cultura y la historia) es anterior a la división de los sentidos, de allí que implique cierta *sinesesthesia*: una síntesis, una unidad y entrecruzamiento de los sentidos «que se comunican entre ellos abriéndose a la estructura de la cosa» y que permite, por ejemplo, «la visión de los sonidos... la audición de los colores...» (Merleau-Ponty, 1993, p. 243).

En obras posteriores, para comprender este estrato originario del sentir o comunión con el mundo, Merleau-Ponty (1986; 2010) propone la noción de *carne*. Así, intenta dar cuenta de este entrelazamiento sensible, preobjetivo o prereflexivo que los seres humanos experimentamos con los otros seres y cosas del mundo, a través de nuestra corporalidad. En *El ojo y el espíritu* (1986 [1964]), el autor ilustra esta especie de equivalencia, de unión y confusión entre cuerpo-mundo, 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 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. (Merleau-Ponty, 1986, pp. 16-17)

En su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible* (2010), Merleau-Ponty describe nuevamente la paradoja del cuerpo y define a la *carne* como una especie de *principio encarnado*: «una tangibilidad-patrón de todos los seres visibles y tangibles, que tienen en él [el cuerpo] su semejanza y cuyo testimonio recoge por la magia que es el ver y el tocar mismos» (Merleau-Ponty, 2010 [1964], p. 172). Por eso, «la consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne» (2010, p. 123).

Como puede apreciarse, en esta última etapa de su obra, se profundiza la comprensión del entrelazamiento de los sentidos, tomando especialmente como paradigma la experiencia unificada del ver-tocar:

Debemos acostumbrarnos a pensar que todo visible está tallado en lo tangible, todo ser tácito prometido de alguna manera a la visibilidad, y que hay superposición y atravesamiento de territorio, no solo entre el tocado y el tocante, sino también entre lo tangible y lo visible incrustado en él, como, inversamente, él mismo no es una nada de visibilidad, no carece de existencia visual. Puesto que el mismo cuerpo ve y toca, visible y tangible pertenecen al mismo mundo. (2010, p. 122)

(...) mi cuerpo vidente sustenta ese cuerpo visible, y todos los visibles con él. Hay inserción recíproca y entrelazamiento de uno en el otro. O más bien, si debemos renunciar una vez más al pensamiento por planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos torbellinos, o dos esferas, concéntricas cuando yo vivo ingenuamente y, cuando me interrogo, débilmente descentradas una respecto de la otra. (2010: 126)

En conclusión, es de esta experiencia corposensible relacional que Merleau-Ponty definió inicialmente como *comunión con un mundo* y, posteriormente, como *carne*, que emerge la intencionalidad y reflexividad humanas: en sus primeras obras, a la manera de un «arco intencional» (1993), desde la persona que percibe hacia el mundo percibido; en las últimas, como «torbellinos o esferas» (2010) que convergen y se descentran entre sí. Por tanto, retomando especialmente estos últimos aportes del autor, podemos concluir que en esta ontología relacional encarnada, las esferas de las personas-mundos tienden a *converger*, cuando se trata de las experiencias perceptivas y motrices de la cotidianidad (*ingenuas*, dirá Merleau-Ponty, en el sentido de experiencias *naturalizadas* por los *habitus*, agregamos nosotros) y, como enseguida veremos, en las experiencias de placer, pero que se *descentran* una respecto de la otra, cuando la atención-reflexión-lenguajear *interroga* esa experiencia corposensible, y también, cuando el *displacer-dolor* irrume en esa experiencia.

Y es precisamente en estos movimientos de descentramiento que algunas de estas sensaciones-afectaciones del mundo pueden transformarse en una *cualidad sensible* percibida y, por tanto, en un posible

objeto de nuestra reflexión y lenguajear.¹¹ Del devenir acumulado de estos movimientos de convergencia y descentramientos, que se efectúan siempre desde posiciones situadas (un *aquí y ahora en un mundo*), emergen esos quiasmos o pliegues de la carne, que nos irán subjetivando. Así, podríamos resumir, parafraseando a Merleau-Ponty, que este pliegue-quiasmo de la subjetividad es la carne-labrada por el *logos*-afectivo históricamente situado de lo humano.¹² Como ya adelantamos, a partir de las convergencias entre esta descripción fenomenológica del filósofo francés y la etnografía con los pueblos toba-qom del Chaco argentino, Citro (2009) propuso la hipótesis de que esta «experiencia fenomenológica de la carne» (p. 61), es un «elemento en común, un rasgo existencial de la vida humana que es compartido, aunque vivido con intensidades disímiles por hombres y mujeres de diferentes épocas y lugares» (p. 60).¹³

Retornando a la cuestión del entrelazamiento de los diversos sentidos, característico de esta *ontología relacional encarnada*, encontramos otras reflexiones filosóficas europeas posteriores que también lo han abordado. Nos referimos, por un lado, especialmente a la noción de lo *háptico* en Deleuze (2009), entendida como una compleja articulación entre «el ver y el tocar»:

Para calificar la relación del ojo y de la mano, y los valores por los cuales pasa esta relación, ciertamente no basta decir que el ojo juzga y que las manos obran. La relación de la mano y el ojo es infinitamente más rica, y pasa por tensiones dinámicas, trastocamientos lógicos, cambios y supplementariedades orgánicas (...) En fin, se hablará de háptico cada vez que no haya subordinación estrecha entre un sentido y otro, ni subordinación relajada o conexión virtual, sino cuando la vista misma descubra en sí una función de tocar que le es propia, y no pertenece más que a ella, distinta de su función óptica. Se diría entonces que el

¹¹ Para Merleau-Ponty «[...] La cualidad sensible, lejos de ser coextensiva con la percepción es el producto particular de una actitud de curiosidad o de observación. Aparece cuando en lugar de abandonar toda mi mirada al mundo, me vuelvo hacia esta misma mirada y me pregunto qué es lo que exactamente veo... es la respuesta a una pregunta de mi mirada, el resultado de una visión segunda o crítica que intenta conocerse en su particularidad». (1993, p. 241)

¹² Retomamos aquí una de sus últimas notas inconclusas de Merleau-Ponty en la que se propone desarrollar la idea «materia-labrada-hombres=quiasmo» (2010, p. 242).

¹³ Cabe aclarar que, lejos de cualquier connotación eurocentrista vinculada a las colonialidades del saber-poder, esta hipótesis se desplegó en el marco de una perspectiva poscolonial e intercultural crítica, que puso en diálogo estas perspectivas filosóficas de origen europeo (como es la fenomenología y las otras que a continuación mencionaremos) y esta ontología amerindia, como es la de los pueblos originarios toba-qom.

pintor pinta con sus ojos, pero solamente en tanto que toca con los ojos. (Deleuze, 2009, p. 90)

Este carácter táctil de la mirada, que Deleuze vincula a la actividad del pintor, también se evidencia en diversas interacciones sociales, en las que la mirada toca al otro, y en este *con-tacto* se hace carne un imaginario social compartido, tal como sugiere Le Bretón, en el siguiente pasaje:

Dirigir los ojos hacia otro nunca es un hecho anodino; la mirada, en efecto, da pábulo, se apodera de algo para bien o para mal, es sin duda inmaterial, pero actúa simbólicamente. No es solo un espectáculo sino el ejercicio de un poder. En ciertas condiciones, oculta un temible ejercicio de metamorfosis. (Le Breton, 1999, p. 195)

La potencia de estas miradas que tocan y se apoderan de otro u otros remontan también a las reflexiones de Bataille, en su ensayo *El Ojo*, cuando señala la aversión y horror que produce la posibilidad de ingerir los ojos de los animales, de ahí que suelen ser excluidos en los rituales de comensalidad de la modernidad occidental. En este ritual de la mirada que come en el banquete de los sentidos, se pondría en juego la posibilidad de ejercer una temida metamorfosis caníbal. Por tanto, la mirada humana, que también opera como «ojo de la conciencia», expresa allí «un rasgo extremadamente elevado de horror» frente al encuentro con esa especie «golosina caníbal» que constituyen los ojos de estos otros seres convertidos en alimentos (Bataille, 2008, p. 38).

Otro autor que consideramos fundamental para abordar estos entrelazamientos entre los diversos sentidos sensoriales es Michel Serres, especialmente cuando describe los modos en que la piel ve y puede llegar a convertirse así en un *sensorium commune*:

Nuestra piel varía como una cola de pavorreal, incluso aunque no tengamos plumas, se cree que esta ve. Percibe confusamente sobre toda su superficie luminosa, ve, claro y distinto, por la singularidad extraaguda de los ojos. Por todas partes tiene un tipo de ocelos desiguales. La piel forma bolsillos y pliegues, en ese germen se afina; he aquí el ojo, en cualquier otro lugar deshace las evidencias ahí concentradas, solamente oceladas. Forma una cavidad, un abanico orlado, plegado, ahuecado, de medio óvalo; oye ampliamente y a veces menos, pero escucha siempre, vibrante, como auricular. Nuestra piel se parece a la de los jaguares, las panteras y las cebras, incluso aunque no tengamos

pelambre. El dibujo de los sentidos se pliega allí, sembrado de centros sordos, constelado de marcas; la piel forma una variedad de sentidos mezclados. (Serres, 2002, p. 63)

Por ello, para Serres (2002) «la piel forma el telón de fondo, lo continuo, lo que mantienen los sentidos, su denominador común; cada uno, proviene de ésta, la expresa fuertemente a su manera y en su cualidad» (p. 88). Aquí, Serres recurre a la topología para hablar de un geometral corposensible, entendiendo por ello un espacio de interacción donde el cuerpo se pone en juego en el vínculo con el mundo vivido-percibido-experimentado, y este se expresa en tanto superficie en la correspondencia entre el adentro y el afuera: lo *háptico* en el *sensorium commune*. «La topología es táctil. La piel, multisensorial, puede pasar por el sentido común» (Serres, 2002, p. 104). De ahí que la piel, como geometral corposensible, se constituya en una epidermis existencial que hace de la tactilidad un *sensorium commune* entre el adentro y el afuera, de lo que puede ser comprendido como carne.

En suma, como puede apreciarse, estos diferentes autores nos han invitado a repensar las tactilidades desde un abordaje más amplio que conecta la diversidad de percepciones sensoriales, movimientos y afec-taciones, integrándolas así en un devenir corposensible común, que entendemos como experiencia existencial compartida de lo que denominamos *ontología relacional encarnada*.

Pasaremos ahora a reflexionar sobre cómo las potencias vitales del placer y el displacer afectan el devenir de la epidermis existencial.

La epidermis existencial en el devenir del placer-displacer

A partir de la investigación de Cardona Rodas (2016) sobre los vínculos entre epidermis, enfermedad y lenguaje en la constitución de la dermatología clínica, nos interesa profundizar en cómo la piel se constituye en una superficie de inscripciones múltiples, de devenires-intensidades entre lo que se ve y lo que se dice. De estas reflexiones proviene una de las metáforas centrales que aquí retomamos, según la cual

la piel se agita como una bailarina, esculpida por *experiencias del afuera* proyectadas en un cuerpo que busca su espacialidad en un

efecto de remisión mixto: plegamientos correlativos entre el afuera y el adentro, repliegue del lenguaje-cuerpo-acontecimiento, pura exterioridad desplegada. (Cardona, 2017a, pp. 110-111)

Así, el volumen de lo que está afuera remite a variaciones figuradas de lo que está adentro, pues la espacialidad del cuerpo dobla el afuera en un adentro y viceversa, a la manera de una banda de Möebius, donde el dolor y el placer son los rostros de las pasiones que aletean en la fiebre de existir.

Para profundizar estas reflexiones, partimos del libro de François Dagognet *La peau découverte* (1993). Este autor señala que el «sentir y conocer se llevan a cabo en el campo de la membrana, en la piel, en el punto de interfaz entre el adentro y el afuera, dos mundos inseparables que se recubren y se implican» (1993, p. 16). Por eso, la piel puede ser entendida como un *cerebro periférico, topográficamente parlante*, que forma un *ser de superficie* por medio del cual delatamos tanto el peligro como el placer. La piel es una especie de espejo neuropsíquico en el que se inscriben las principales funciones del organismo, poniendo en duda con ello la disyunción aparente entre el continente y el contenido, lo cual evoca esa falsa diferencia entre cuerpo y mente. Esta reflexión de la piel como un cerebro periférico se argumenta en que ella secreta las mismas sustancias que las neuronas, realiza los mismos juegos sinápticos de los mediadores químicos y lleva a cabo las mismas *facultades centrales neurobiológicas*. Esto nos conduce a afirmar, con Bartra (2014), que existe un plegamiento entre la piel y el cerebro, constituyendo así un *exocerebro*, similar al exoesqueleto de los insectos y crustáceos, que asimila la cultura como un circuito extrasomático de carácter simbólico en su manifestación de aquella ontología relacional encarnada que vincula cuerpo y mundo.

En un sentido similar, es contundente la consigna filosófico-poética de Paul Valéry, según la cual *lo más profundo de lo humano es la piel*, que en términos de Deleuze nos indicaría que «tan solo somos un pliegue de la exterioridad en un conjunto de contradicciones, esperas y retenciones que se proyectan en singularidades efervescentes» (Cardona Rodas, 2017a, p. 110). Deleuze (1989), especialmente en su ensayo sobre el barroco a partir de la filosofía leibniziana y su vinculación con la teoría preformativa de la vida, desarrollada por la historia natural de los siglos XVII y XVIII, propone la noción de *pliegue*, como una topología para comprender el orden de lo viviente. Así, este autor sostiene:

Plegar-desplegar ya no significa simplemente tensar-destensar, contraer-dilatar, sino envolver-desarrollar, involucionar-evolucionar. El organismo se define por su capacidad de plegar sus propias partes hasta el infinito, y desplegarlas, no hasta el infinito sino hasta el grado de desarrollo asignado a la especie. Así pues, un organismo está envuelto en la semilla (performación de los órganos), y las semillas están envueltas la unas en las otras hasta el infinito (encajamiento de los gérmenes), como muñecas rusas: la primera mosca contiene todas las moscas futuras, estando cada una destinada a su vez a desplegar sus propias partes, llegado el momento. Y cuando un organismo muere, no por ello se destruye, sino que involuciona y se replica bruscamente en el germen readormecido, saltando las etapas. (pp. 17-18)

Para Deleuze todo animal es un doblez heteromorfo en pliegues, como sucede en los procesos de plegamiento de la mariposa en la oruga, que nos evocan también los pliegues del tejido del vestido del Arlequín. Retomando entonces a los diferentes autores que hemos venido citando, podríamos concluir que la vida, en esta *ontología relacional encarnada*, puede comprenderse como un ejercicio de plegado de lo múltiple en una dermis en *carne viva*; así el adentro y el afuera se integran en un plano de consistencia orgánica, que se pliega en la epigénesis de su singularidad, como acontecimiento de afectación sensible.

Otra cuestión que nos interesa destacar son los movimientos de apertura y clausura de esta epidermis-pliegue existencial. Retornando nuevamente a Dagognet (1993), encontramos que la epidermis invita «a estar en contacto, ser impresionado (por la presión sobre sí) pero no en ser alterado ni tampoco padecido, en suma, ser sensible, frágil pero igualmente resistente. La epidermis tendrá que resolver esta contradicción objetiva» (1993, p. 17). Esta *contradicción objetiva* que Dagognet encuentra en la interpretación de las funciones biológicas de la piel, pone en juego lo que consideramos sería una dialéctica existencial más amplia y compleja. Así lo vemos en Le Breton (2005) cuando afirma que

La piel circunscribe el cuerpo, los límites de sí, estableciendo la frontera entre el adentro y el afuera, de manera viva, porosa, puesto que es también apertura al mundo, memoria viva. Ella envuelve y encarna a la persona, diferenciándola de los otros o vinculándola a ellos, según los signos utilizados. (p. 17)

Es decir, la piel, por un lado, nos permite abrirnos al mundo, ser sensiblemente im-presionados por las intensidades afectantes, estar en *con-tacto* a través del *sensorioun commune* y, de esta apertura, deviene justamente tanto el potencial del placer como de displacer que encierra toda empatía sensible con el mundo. Pero, por otro lado, la piel también puede cerrarse, tornarse en membrana resistente que nos aísla, para crear así una barrera de protección, construir un repliegue que proteja nuestro *yo*, como aquella proyección imaginaria de un devenir existencial en *un cuerpo*. Cabe advertir que, desde el psicoanálisis, también Freud había destacado la ambivalencia en torno al tacto y el contacto corporal, en el juego de *eros y tánatos*:

Eros desea tocarlo, porque aspira a la unidad, a la desaparición de las fronteras espaciales entre el yo y el objeto amado. Pero la destrucción, que ha de operarse en la proximidad, antes del descubrimiento de las armas que hieren a distancia, presupone asimismo necesariamente el tacto corporal. (Freud, citado en Didi-Huberman, 2005, p. 33)

Por ello, el repliegue y el aislamiento, como supresión del contacto, es uno de los modos en que se expresan las neurosis para intentar controlar los potenciales peligros de estar abiertos al mundo.

Cuando se plantea la cuestión de por qué la rehuida del tacto, del contacto, de la contaminación, desempeña en la neurosis un papel tan destacado y se convierte en el contenido de sistemas tan complicados, la respuesta es que el tacto, el contacto corporal, es el objetivo inmediato tanto de la aproximación agresiva como de la aproximación tierna al objeto... nada es más susceptible de ser tajantemente prohibido en ella (la neurosis) que ese contacto, nada hay que se preste mejor a erigirse en el epicentro de un sistema de prohibición. Pero el aislamiento es la supresión de la posibilidad de contacto, el modo de sustraer una cosa a toda clase de tacto. (Freud, citado en Didi-Huberman, 2005, p. 33-34)

Por otra parte, queremos agregar que este estado de repliegue y aislamiento nos evoca las apreciaciones que realizaba Aristóteles sobre los insectos, en tanto metáfora para pensar las prácticas de subjetivación: para protegerse, algunos insectos

se enroscan... los que son largos se enrollan sobre sí mismos... los que no se pueden enroscar en sí mismos se endurecen... Esto queda claro cuando los tocan, como ocurre en los llamados escarabajos, pues cuando se asustan se quedan inmóviles y su cuerpo se vuelve duro. (Aristóteles, 2018, pp. 406-407)

Esto también reverbera en lo que planteamos anteriormente cuando evocamos el problema del exocerebro, en cuanto un exoesqueleto presente en los coleópteros, que etimológicamente viene del griego *κολεός* (*koleos*) que significa *caja* o *estuche*, y de *πτερον* (*pteron*) que designa *ala*; así, *κολεός* remitiría a ese repliegue epidérmico que aletea en interacción reciprocitaria entre el adentro y el afuera, en los movimientos de la vida.

Retornando a estas prácticas de repliegue y aislamiento intersubjetivo, nos hemos venido preguntado también por su emergencia en los contextos de violencia que han atravesado nuestras sociedades. Nos referimos especialmente a las experiencias vividas tanto por la sociedad colombiana en sus más de 50 años de guerra, como por la argentina, especialmente en los recuerdos de la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Aun reconociendo las particularidades históricas de cada proceso, ambos implicaron las violaciones de los derechos humanos, a través de desapariciones forzadas, secuestros, asesinatos, torturas, violaciones, y exilios forzados. Como ha analizado Cardona Rodas (2017c), en estos casos, el dispositivo fotográfico se constituye en un acervo de testimonios visuales de la violencia que tienen como escenario encarnado al cuerpo, en la proliferación de imágenes de残酷. Así, estos acontecimientos corporeables han dejado profundas huellas en las diferentes generaciones que los padecieron y, en ciertos casos, han propiciado la emergencia de prácticas de subjetivación que tienden al aislamiento y el repliegue, como una manera de resistir estas violencias, y sus amenazas de sufrimientos que acechan al ser.

Para concluir, queremos señalar que, así como la amenaza del *tánatos* propiciaría estas tácticas de repliegue, la confianza en el *eros*, en cambio, daría apertura a la epidermis existencial. Tal es lo que sucede, por ejemplo, en numerosas danzas rituales que involucran una apertura sensible y unión del ser a las fuerzas del cosmos, en una experiencia de éxtasis que generalmente es vivenciada de modos placenteros, y propician transformaciones intersubjetivas, como las prácticas de sanación. Estas

experiencias, analizadas por Franco Citro (2000b; 2003; 2009; 2014) en los rituales de los pueblos originarios toba-qom y en sus propias prácticas de danza (Franco Citro, 2018), fueron otras de las fuentes que nos llevaron a proponer conjuntamente esta noción de una ontología relacional encarnada, mediada por la epidermis existencial.

Por todo lo expuesto, otra de las hipótesis que sostenemos en torno a las experiencias corposensibles (nuevamente, como rasgo existencial compartido de la vida humana, aunque vivido de modos disímiles según los diferentes contextos) es que la epidermis existencial oscila entre volverse abierta y porosa, haciéndose carne con el mundo, y cerrarse y blindarse, replegándose hacia un yo interiorizado. Y es este un devenir que se despliega fundamentalmente ante la diversidad de acontecimientos sensibles que propician aquello que en cada contexto y situación será percibido como *placer* o *displacer*: las promesas de felicidad de la potencia del eros y las amenazas de sufrimiento del *tánatos*, mediadas, intermitentemente, por los esfuerzos de la *gnosis* encarnada.

Piel y sensibilidad en *con-tacto*: el *tangere* de lo diverso

Hemos reflexionado hasta aquí sobre la carne, la piel y las tactilidades, desde una dimensión fundamentalmente filosófica sobre el *bios* humano, que intenta atravesar la diversidad, situando algunas posibles experiencias corposensibles compartidas. No obstante, la indagación socioantropológica también nos recuerda cómo estas experiencias de la corporalidad pueden adquirir significaciones, usos o repertorios particulares en cada contexto sociocultural e histórico específico, en tanto *ontologías relacionales encarnadas* que, a la vez, son *localizadas*.¹⁴ En este sentido, un primer elemento a destacar es que aquello que diferentes autores han caracterizado como un «tabú del contacto» (Picard, 1986, entre otros), es un principio que ha regido gran parte de las interacciones cotidianas, sobre todo en la sociedad moderna occidental. Así se han impuestos códigos sociales en los cuales solo las relaciones afectivas de mayor confianza e intimidad habilitarían la posibilidad de poner en *contacto* determinadas

¹⁴ Retomamos aquí una expresión de Castro Gomez (2017, p. 140), en torno a la posibilidad de situar «universales localizados», cuestión que también fue trabajada por Franco Citro (2009), aunque con otros significantes, en relación con las *variaciones culturales de experiencias corporales compartidas*, tal como expusimos en nuestra hipótesis sobre la carne.

partes del cuerpo, normativizando también los espacios públicos y, sobre todo, privados en los que esto sería posible. En un sentido similar, Hall (2003 [1966]), en sus estudios clásicos sobre la proxémica, analizó cómo son reguladas las distancias espaciales entre los cuerpos, según las diferentes culturas y contextos situacionales. Desde la perspectiva de Elías (1993 [1939], p. 453), este tabú del contacto debe vincularse con el *proceso civilizatorio* más general que se aprecia en la sociedad occidental, y en el cual «la autocoacción psíquica» se constituye «como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado”». Así:

[...] el dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente para alcanzar la lejana cadena causal y las consecuencias futuras, son distintos aspectos del mismo tipo de cambio del comportamiento que se produce necesariamente al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física y la ampliación de las secuencias de acción y de las interdependencias del ámbito social. (p. 454)

Por tanto, desde la perspectiva crítica del psicoanálisis que propone Elías (1993), se sostiene que este proceso civilizatorio consolida «un superyo específico que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social» (p. 459); así «la tensión entre el “superyo”, el “inconsciente” y el “subconsciente” se hace mayor» (1993, p. 460). Las pulsiones de vida y muerte, del *eros* y el *tánatos*, y el devenir entre el placer y el displacer, pasan a ser parte de una creciente autorregulación normativa y de sus concomitantes procesos de racionalización. Cabe recordar, que una concepción similar ya había sido planteada tempranamente por Nietzsche (2011 [1887]) en su crítica a la genealogía de la moral en occidente:

Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad –entre esos bastidores se cuentan sobre todo los castigos– tuvieron como consecuencia que todos aquellos instintos del hombre que vagaba libre y salvaje se volvieron hacia atrás, contra el hombre mismo. La hostilidad, la crueldad, el placer en la persecución, en el ataque, en el cambio, en la destrucción, todo esto volviéndose contra el poseedor de tales instintos: *este* es el origen de la “mala conciencia”. El hombre que a falta de enemigos y resistencias exteriores, atenazado por una agobiante estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba impaciente a sí mismo, se

perseguía, mordía, hostigaba, maltrataba; este animal que se despedía abalanzándose contra los barrotes de su jaula y a quien se quiere “amansar”; este ser que, menesteroso y consumido por la nostalgia del desierto, tuvo que hacer de él mismo una aventura, una cámara de tortura, un despoblado inseguro y peligroso, este tontiloco, este prisionero nostálgico y desesperado, se convirtió en el inventor de la “mala conciencia”. (p. 647)

Un ser humano que a falta de enemigos termina convirtiéndose en enemigo de sí mismo cuando ve en el otro la figura de su propia furia. Por ello amansa su instinto de libertad dando espacio a la *mala conciencia* donde habita la hostilidad, la crueldad, la sevicia y el deseo de persecución. Por ello, sigue Nietzsche (2011):

Todos los instintos que no se descargan hacia fuera se vuelven hacia dentro: a esto es lo que llamo la *interiorización* del hombre, pues es con ella cuando empieza a crecerle al hombre lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, que al principio era finísimo y estaba como extendido y tensado entre dos pieles, se ha soldado y levantado, y ha adquirido profundidad, anchura y altura en la misma medida que se inhibía la descarga del hombre hacia afuera. (p. 647)

Retomando la cuestión de las tactilidades, Richard Sennett (2007) también reflexiona sobre los modos en que la conformación histórica de las ciudades modernas ha promovido la *privación sensorial* y la *esterilidad táctil* que se experimenta en el espacio urbano:

El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua (...) La gente rehúye los enfrentamientos y muestra un enorme desagrado cuando se buscan problemas o se censura una conducta “errónea”. Mediante el sentido del tacto corremos el riesgo de sentir algo o a alguien como ajeno. Nuestra tecnología nos permite evitar ese riesgo. (...) Hoy en día, el orden significa falta de contacto. (pp. 21, 23)

Es así como en la conformación de las grandes ciudades desde el siglo XIX, el triunfo del movimiento individualizador condujo a un dilema que Sennett describe como la constitución de un cuerpo individual despojado de conciencia física ante los demás seres humanos.

Otro elemento que tiene directa relación con las tactilidades se funda en la posición que esta ocupa en la jerarquía epistemológica

de los sentidos, la cual se remonta a las formulaciones de la filosofía platónica que los procesos de la modernidad-colonialidad terminaron de consolidar. Así, en lo que al conocer se refiere, se puso a la visualidad y lo auditivo en los primeros lugares y al olfato, la tactilidad y el gusto, en los últimos (Howes, 1991; Serres, 2002). Como es conocido, este privilegio de la visualidad fue correlativo al establecimiento de la perspectiva como aquel punto de vista (Berger, 2017) que, desde una adecuada distancia, permitía, sobre todo a los hombres, objetivar, representar y, por tanto, conocer el mundo. Esta distancia objetivante se evidencia desde los inicios de las universidades en la Europa medieval en la distribución espacial y también en la quietud e inmovilidad a la que eran sometidos los cuerpos de los estudiantes, frente a la imagen-gesto y palabra-texto consagrada del maestro. En contraposición, los sentidos del olfato, el tacto y el gusto, que requieren de la cercanía del propio cuerpo a las materialidades sensibles y corporalidades que pueblan el mundo, fueron más deslegitimados como modos de conocer y filosóficamente fueron asociados a la animalidad y lo primitivo. Así, se circunscribieron a contextos, grupos y prácticas específicas, por ejemplo, al mundo de la vida doméstica, los cuidados y afectos, encarnados principalmente por mujeres y niños y, por extensión, a tareas sociales que requieren de su uso especializado, como el mundo de la cocina, la fabricación y cata de vinos y perfumes.

Frente a esta jerarquía y uso de los sentidos perceptivos que ha construido la modernidad-colonialidad y su proceso civilizatorio, los estudios enmarcados en la antropología de los sentidos nos permiten aproximarnos a otros usos y significaciones posibles que, por ejemplo, revalorizan el rol de las tactilidades.

En nuestro caso, retomaremos algunas experiencias surgidas de la etnografía con los pueblos originarios tobas-qom. Así, por ejemplo, a fines de los años noventa del siglo pasado, nuestros interlocutores tobas solían tocar las fotos que les llevábamos impresas, tomadas en trabajos de campo anteriores, acariciando la persona-cuerpo allí representada. Si bien permitían que les tomáramos fotos, era aún un tema delicado, que siempre debía ser consultado y consensuado, pues, como sucede con muchos otros pueblos, tomar una foto podía ser interpretado como tomar el *alma imagen*, o *l'ki' i*, de la persona (Wright, 1997). Por otra parte, advertimos cómo en las prácticas de caza y recolección, el tacto-olfato-gusto era tan

importante como la vista y el oído, como modos de reconocimiento de las diferentes especies (Franco Citro, 2002). Finalmente, estos sentidos también han sido clave para la cura chamánica, tanto para el reconocimiento del padecimiento en el cuerpo del enfermo, como en el gesto en cual el chamán le *chupa* o *succiona* (*pigok*) el mal. Su importancia es tal que este gesto define el nombre de los y las chamanes, es decir, los *pioGonaq* y las *pioGonaGa*, aquellos hombres y mujeres que *chupan* (Franco Citro, 2003, 2009; Miller, 1979; Wright, 1997).

Para aproximarnos a estas prácticas, los invitamos a visualizar el video *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica* (<https://vimeo.com/12476163>), en el que se aprecian dos escenas de curación chamánica, que surgieron en el devenir del trabajo de campo. En la primera escena (figura 1), Chetolé, una anciana y reconocida *pioGonaGa* de Misión Tacaagle, realiza una curación chamánica, en uno de nuestros ojos:

Figura 1. Fotogramas del video Cuerpos significantes: cura chamánica



Fuente: Silvia Franco Citro, 2009.

En la segunda escena (figura 2), Esperanza, hija de Chetolé, re-liza una danza de contacto sobre todo el cuerpo, vinculada al espíritu del tigre-kiyok que se *come los males* y, probablemente, también posee cierto carácter profiláctico para las mujeres.

Figura 2. Fotogramas del video Cuerpos significantes: danza de contacto



Fuente: Silvia Franco Citro, 2009.

En conclusión, consideramos que una etnografía que amplíe su horizonte comprensivo desde una antropología de y desde los sentidos permite asumir un *tangere* de lo diverso en las formas del tocar, oler, mirar, degustar y oír en el *sensorium commune* de lo humano.

Conversaciones sobre las prácticas docentes

En esta segunda conversación, queremos reflexionar sobre algunas de nuestras prácticas docentes en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y la Universidad de Medellín (Colombia), que han puesto de relieve el potencial didáctico de esta tactilidad que, como venimos sosteniendo, comprendemos como un *sensorium commune* parlante y diverso. Para ello, reseñaremos primero algunas de nuestras propuestas didácticas, y posteriormente, examinaremos su despliegue como posible línea de fuga de los disciplinamientos impuestos a los cuerpos en los espacios escolares, como parte de los procesos de la modernidad-colonialidad.

Provocaciones didácticas desde el *sensorium commune* parlante

Un acontecimiento sensible que nos ha sorprendido en nuestros talleres referidos a situaciones de disciplinamiento de los cuerpos, así como de violencia o discriminación y sus posibles modos de transformarlas, es

que los participantes suelen realizar propuestas que recurren a la tactilidad y a poner sus cuerpos en *con-tacto* (*tangere*). Estos talleres suelen comenzar con un primer ejercicio, en el que les pedimos a los estudiantes que recuerden alguna situación que hayan experimentado en sus propias vidas, en torno al tema que se esté trabajando. Por ejemplo, los disciplinamientos de sus cuerpos, situaciones de estigmatización, discriminación o exclusión en relación con sus adscripciones socioculturales (sexo-genéricas, étnico-raciales, de clase-estratos, religiosas, políticas, etc.) y en diferentes ámbitos institucionales e intersubjetivos (en su formación escolar, en sus trabajos, familia, amigos, etc.).

Esta primera estrategia de rememoración suele combinarse con una descripción analítica más detallada de la experiencia vivida que está siendo recordada, focalizando, especialmente, en el uso de los cuerpos en el tiempo y el espacio, las formas de moverse y vestirse, los «modos somáticos de atención» (Csordas, 2010), entre otras variables. En un segundo momento, se invita a que ciertos aspectos sensibles y afectivos de esta experiencia rememorada sean materializados o expresados a través de medios no solamente verbales, como es el caso de movimientos corporales y gestos, sonoridades, expresiones plásticas, desde donde se forman grupos de afinidades o series socioafectivas en torno a sus similitudes en tanto presencias como «imagen-síntoma» (Didi-Huberman, 2009). Este material, en un tercer momento, da apertura al debate y la discusión de experiencias compartidas y los participantes son invitados a imaginar colectivamente cómo podrían transformar esa situación previamente trabajada y a ensayar un montaje performático y expresión plástica, que ponga en escena encarnada algún aspecto de esa heterotopía imaginada (Foucault, 2010).

Estas experiencias, que denominamos «ensayos performáticos del imaginar-desarrollar» (Franco Citro y Rodríguez, 2020), permiten la emergencia de acontecimientos somáticos en *con-tacto*, en aquello que aquí planteamos como un *tangere* de lo diverso. A continuación, algunas fotos que evidencian esas modalidades en las puestas en escena en Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín en 2019 (figura 3) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 2015 (figura 4):

Figura 3. Talleres sobre las posibilidades de transformación de los hábitos escolares (Bourdieu)



Fuente: Hilderman Cardona Rodas, 2019.

Figura 4. Taller sobre los disciplinamientos (Foucault) y sus posibles líneas de fuga (Deleuze y la noción de cuerpo sin órganos)



Fuente: Silvia Franco Citro, 2015.

Otros de los talleres que nos interesa mencionar, refiere la figura corporal del maestro y sus modos de enseñanza en la formación de subjetividad analítica en el aula, en el Diplomado Perspectivas Pedagógicas, ofrecido a los profesores de la Universidad de Medellín cada semestre desde el 2017. Cuando se aborda el tema «Saber y poder pedagógico en las experiencias corporales y sensible del acto del enseñar», se les propone trabajar las materialidades afectantes del saber pedagógico que se encarnan en las figuras corposensibles del maestro-artesano del saber-sabor, es decir, los modos en que la artesanía de su conocimiento es puesta en

acción en el aula. Para ello, se convoca la dimensión creadora expresada en la potencialidad de amasar y dar forma a una idea que emerge cuando se medita sobre las experiencias y recorridos como maestros. Así, a través del *con-tacto* entre la arcilla y la epidermis existencial de las manos en movimiento, se crea una materialidad afectante que propicia la emergencia de memorias y reflexiones sobre estas experiencias vividas. Una acción performática que provoca nuevas afectaciones, narrativas, y reflexividades sobre la acción pedagógica, las cuales pueden apreciarse en la figura 5:

Figura 5. Saber y poder pedagógico en las experiencias corporales y sensible del acto del enseñar



Fuente: Hilderman Cardona Rodas, 2017.

Estas experiencias didácticas nos han llevado a problematizar qué tipo de corporalidades se han construido y legitimado en los espacios escolares, incluidas nuestras universidades, y cómo estas tactilidades emergen como una posible línea de fuga en torno a sus disciplinamientos y violencias. Para ello, proponemos una última discusión que retoma brevemente los principales planteos de Foucault y los articula con algunas de las perspectivas críticas en torno a los procesos de la modernidad-colonialidad.

Del disciplinamiento a las empatías sensibles y la vincularidad reciprocitaria en *con-tacto*

Como es conocido, para Foucault (1995 [1976]), desde el siglo XVII se fue gestando una nueva modalidad de relaciones de poder basada ya no en el antiguo derecho del soberano de dar muerte y de apropiarse de los bienes, el tiempo y los trabajos, sino más bien en el *poder sobre la vida*, en la administración y normalización de la vida en diferentes campos del saber. Una de las primeras modalidades de ese poder se centró en el individuo y en su cuerpo, operando a través de las *disciplinas* que se implementaron en las principales instituciones de la sociedad moderna, reorganizando así sus prácticas: fábricas, hospitales, ejércitos, cárceles y escuelas (Foucault 1987, [1975]). La novedad que caracterizó a estas disciplinas y que la diferencia de otras formas anteriores de dominación de los cuerpos, como la esclavitud o la domesticidad, es que se trata de un *poder infinitesimal* o *microfísico* que se ejerce sobre *el cuerpo activo*, controlando su distribución en espacios cerrados y funcionalmente jerarquizados, pautando los modos y los tiempos en que cada parte del cuerpo debe participar en la actividad, la organización de los procesos a la manera de una génesis evolutiva con exámenes periódicos, y delimitando las formas en que debe organizarse una fuerza colectiva.

Por tanto, estas disciplinas producen un efecto paradójico, aumentan las fuerzas del cuerpo, en términos económicos o utilitarios, pues producen cuerpos eficaces a los fines de cada institución, pero a la vez disminuyen esa misma fuerza en términos políticos, pues también crean cuerpos obedientes o *cuerpos dóciles*, como dirá Foucault (Foucault 1987). Por eso, para el filósofo francés, mientras las ideologías hegemónicas de la época consolidaban la idea de un individuo autónomo y racional, que libremente pactaba su vida política a través del contrato social y de sus intercambios económicos en el mercado, las nuevas tecnologías del poder, presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas, disciplinaban los cuerpos de las masas y aseguraban la eficaz reproducción del capital, en el trabajo, o del saber en el sistema escolar. Así, la supuesta *libertad del pensamiento* tenía como contrapartida la probada *docilidad de los cuerpos*.

A estas prácticas debemos sumarle el ya mencionado autocontrol de las emociones y la invisibilización de cualquier referencia a las necesidades fisiológicas de los cuerpos en la vida social, que Elias (1993) analizó en el largo proceso de consolidación de las burguesías europeas. Todo ello convirtió al *autodominio* en un rasgo altamente valorado de la *personalidad cortesana* y luego burguesa y en un diacrítico que lo diferenciaría de los sectores *populares*, una antítesis que podría escenificarse en la moderada sonrisa de la Gioconda, en el cuadro de Leonardo da Vinci, frente a las carcajadas del carnaval popular, por ejemplo, en algunos cuadros de Brueghel o el Bosco.

En suma, desde esta perspectiva genealógica, las instituciones escolares operaron en la modernidad como un espacio social clave no sólo para reproducir el dualismo cuerpo-mente sino también para asegurar el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las emociones, reorganizando la antigua tradición escolástica y dotándola así de una renovada eficacia: formar cuerpos-personas *más útiles* a los fines institucionales (aquí, la reproducción de un saber racionalizado), pero a la vez más «obedientes (...) en términos políticos», garantizando la disminución de la potencia creadora de las corporalidades colectivas, sensibles y en movimiento (Foucault, 1987).

Otro aspecto histórico y geopolítico fundamental que debemos tener en cuenta es que cuando estas pedagogías disciplinares descritas por Foucault fueron trasplantadas a América Latina como parte de los procesos de modernidad-colonialidad, generaron diversos *epistemicidios*, pues no solo se conquistaron territorios y cuerpos sino también modos de saber-hacer. Como han destacado los estudios decoloniales, la expansión colonial convirtió a la racionalidad tecnocientífica moderna en el único modelo válido de producción de conocimiento, dejando por fuera cualquier otro tipo de ontologías y epistemes generadas en los territorios conquistados y colonizados, como son las amerindias, afroamericanas y los diversos mestizajes (Dussel, 2000; Mignolo, 2005).

En estos procesos de conquista y colonización, cuando la vigilancia y el disciplinamiento no fueron suficientes, las violencias del castigo corporal y las guerras acecharon a aquellos cuerpos otros que pretendieron seguir resistiendo, además de la socialización de agentes patógenos que

diezmaron a la población conquistada.¹⁵ He aquí otras de las articulaciones políticas fundamentales de estos procesos en los cuales la colonialidad del poder se ha ido articulando con biopolíticas etnoracionales (Cardona Rodas, 2017b), disciplinamientos y violencias inscritos en los cuerpos.

En este sentido, pensamos que cuando el cuerpo es considerado la mayor parte del tiempo como una cosa (pues es escindido del *verdadero ser* situado en la razón) y se lo ha insensibilizado (obturando su capacidad sensible y afectiva a través del ejercicio continuado de las rutinas disciplinares y la autorregulación emocional), las personas se transforman más fácilmente en un territorio fértil para el ejercicio de diversos disciplinamientos y violencias. Las violencias que el racismo de unos ha ejercido sobre los cuerpos esclavizados y colonizados de otros, pero también las violencias de clase sobre los cuerpos de los trabajadores a menudo apeló a esta ideología dualista e insensible ante el dolor del otro: aquellos que se auto percibían como superiores en razón justificaban su derecho a explotar los cuerpos de otros cuya razón consideraban inferior o poco desarrollada, en favor de sus ganancias pero también del pretendido *desarrollo de la sociedad*, pues, bajo su guía racional, esos cuerpos podrían volverse útiles como una rentable fuerza de trabajo o mano de obra. *Fuerzas, manos y brazos* que eran así alienados del ser, encarnando esos *cuerpo-máquina* útiles en el contexto de la modernidad mecanicista que Foucault describió. Por tanto, aquellos sujetos con cuerpos escindidos, insensibilizados y autodominados que han intentado formar las instituciones guiadas por el patrón de la modernidad-colonialidad, poseen el potencial siempre latente

¹⁵ Los seres humanos hemos vivido a lo largo de su historia la amenaza constante de millares de especies patógenas y parásitos. Es así como en noviembre de 1492, los marineros Rodrigo de Xerez y Luis de Torres se adentraron en la isla de Cuba con el objeto de contactar a los súbditos del emperador de China Hong-Zi, según lo había previsto Cristóbal Colón. Después de dos días de recorrido se encontraron con un gran poblado de unas cincuenta chozas de madera con techos de hoja de palma. Los indígenas recibieron a los españoles vestidos con extraños ropajes y barbas largas pensando que venían del "cielo". Fueron convocados por el cacique a inhalar el humo de una pipa de tabaco, lo cual le fascinó a Rodrigo de Xerez para el resto de su vida. Después fueron agasajados con una rica comida e intercambiaron regalos. Tal encuentro junto con todos los que se dieron en la etapa de conquista desencadenó un proceso epidemiológico, toda una patocenosis en términos de Mirko Grmek (1963, 1969), que derivó a que la inmensa mayoría de la población del continente americano fuera exterminada por los agentes patógenos que no existían en este territorio. Los españoles trajeron piojos, pulgas, ratas, cucarachas, además de enfermedades infectocontagiosas como la viruela, el sarampión, la tos ferina, la difteria, la peste, la lepra, la tuberculosis, la fiebre amarilla, entre muchas otras. La violencia, el asesinato y la enfermedad se conjugaron como un trípode fundamental en la matriz modernidad-colonialidad en la conquista de América (Crosby, 1999; Todorov 1999).

de convertirse en armas-máquinas de guerra, dotadas de una peligrosa y cruel eficacia, en favor de algún pretendido poder que busca imponerse por la fuerza. Los cuerpos asesinados, mutilados o especialmente en el caso de las mujeres, sus cuerpos violados, serían la evidencia, para Segato (2018), de lo que caracteriza como una *pedagogía de la残酷* que persiste en las múltiples guerras del mundo contemporáneo.

Para Segato (2018), y mucho antes también para la escuela de Fráncfort, estas pedagogías se basarían en aquellas operaciones que «transmutan lo vivo y su vitalidad en cosas» (p. 13), especialmente cosificando el cuerpo del otro. Cabe aclarar que, en relación con la残酷 y la violencia, existe toda otra tradición de pensamiento que se remonta a Nietzsche, Artaud, Bataille y los denominados poetas malditos, en la cual se entiende y a veces también se práctica *la残酷* (e incluso cierta *cosificación* consensuada de los cuerpos), en términos que exceden esta lógica binaria del placer y el dolor como éticas del bien y el mal, y que se acercan a aquel espacio más ambiguo del goce.¹⁶

Si bien esta otra conceptualización excede el espacio de estas reflexiones, nos ha llevado a precisar esa definición inicial de las *pedagogías de la残酷* como mera cosificación, pues sería más bien una cosificación no consensuada y displacentera a la que nos referimos. Otro aspecto que nos interesa retomar del planteo de Segato, es que el rol de esas violencias sobre los cuerpos no reside solo en enseñar el propio poder ante el enemigo, para así amedrentarlo, sino también en exhibirlo frente a los propios pares para reivindicarse ante ellos y gozar así de los privilegios de pertenencia a esa jerarquía. Retomando a Foucault, diríamos que retorna así parte de aquel viejo paradigma del poder: el derecho del soberano de dar muerte, el poder de la sangre, pero expresado ahora no solo en estas jerarquías de reyes y súbditos, sino también entre aquellos que, a pesar de compartir, por ejemplo, una condición común de clase, se constituyen como *enemigos* en una guerra, sea política, étnica, sexual, religiosa. En

¹⁶ Siguiendo a Mèlich (2014), entendemos que no hay moral sin lógica y no hay moral sin残酷. En efecto, si la moral ordena y establece un sistema, entonces actúa por la fuerza, actúa por el “orden y mando”, no forzosamente violento, pero sí efectivo, que dibujan los trazos innegociables de la buena vida. Y aquel que quede fuera de los mismos, o es una anomalía, que como diría Foucault es un elemento que sirve para explicar el propio sistema (el sano requiere del enfermo para sentirse sano, pero lo necesita fuera de su cotidianidad). Incluso puede que en caso extremo sea un elemento por eliminar por constituir el insoportable reverso a la “buena moral”.

este paradigma del *derecho de dar muerte*, los cuerpos no eran valorados tanto por su eficacia productiva, sino más bien por su capacidad de producir *signos*: el cuerpo del enemigo es entonces el territorio donde dejar las inscripciones-huellas-signos de aquel que ejerce allí su poder soberano. Estas prácticas de la violencia parecen abrir así una brecha en el supuesto cuerpo moderno, disciplinado e insensibilizado, pues evidencian también la emergencia de afectaciones intensas, en lo que Cardona Rodas (2017a) caracteriza, siguiendo a Adorno, como una «dialéctica negativa en un juego de posiciones difusas entre víctima y verdugo, donde un antagonismo irresoluto le da sustrato social a la figura del bien y el mal...» (p. 107). En estos casos, es como si los supuestos cuerpos-máquina disciplinados se desajustaran y dejaren aflorar las potencias de un goce de *efervescencias sádicas* en aquel que ha devenido victimario o verdugo de un otro ya deshumanizado (Cardona Rodas, 2017a, p. 111).

En suma, los procesos de violencia sobre los cuerpos, que implican vínculos no plenamente consensuados de cosificación, van desde aquellas modalidades más sutiles de disciplinamiento y anestesiamiento de las capacidades sensibles y afectivas de los cuerpos (que se construyen en muchas de las instituciones de la modernidad-colonialidad, incluidas las académicas y pedagógicas), hasta aquellas modalidades más explícitas como son los cuerpos violentados de aquellos que son estigmatizados, excluidos o incluso animalizados. Así, retomando a Segato (2018), nos interesa destacar el rol de la vincularidad, como contrapedagogía capaz de oponerse a esas cosificaciones no consensuadas.

No obstante, consideramos que es fundamental poder problematizar los medios a través de los cuales intentamos propiciar estas vincularidades. Así nos interesa retomar la noción de los intercambios reciprocatarios,¹⁷ destacando cómo estos también implican la circulación por las inevitables posiciones de poder involucradas en todo vínculo social y, en este caso, educativo. De lo que se trata entonces es de habilitar la emergencia y experimentar con otras micropolíticas posibles, como líneas de fuga de los modos disciplinarios y jerárquicos legitimados en los procesos de modernidad-colonialidad. Asimismo, sostenemos que esa vincularidad no

¹⁷ Retomamos los principios reciprocatarios que han organizado buena parte de las sociedades no occidentales, como Mauss (2009) y otros han destacado, como un posible horizonte inspirador de otras modalidades micropolíticas alternativas a las propuestas por el capitalismo y sus biopolíticas.

debería restringirse solo al ámbito de lo discursivo, «al pensar en conversación» (Segato, 2018), pues cuando en los espacios institucionales se habilitan otras corporalidades posibles, la piel y el contacto entre los cuerpos y entre estos y las materialidades afectantes provocadoras, emergen como una potente vía para encarnar esa vincularidad reciprocitaria.

Por tanto, es necesario generar contrapedagogías alternativas que propicien no solo los diálogos y el pensar en conversación, sino también las empatías sensibles-afectivas a través de los cuerpos, incluyendo la tan socialmente negada y reprimida potencia de la piel, como epidermis existencial que habilita un *sensorium commune*. Así, los estudiantes suelen mencionar cómo estas metodologías permiten la circulación de diferentes afectaciones sensibles y emociones, creando lazos corporeflexivos. Tal es lo que se aprecia en los siguientes testimonios expresados por los y las estudiantes, luego de participar en las prácticas didácticas antes descritas:

Las aulas deben ser espacios resignificados, no solo como los lugares donde se transmite, genera, comparte, construye o se aborda el conocimiento, sino como la oportunidad de develar otros elementos sensoriales y sentimentales que poseen los sujetos que habitan esos espacios, pues dichos elementos le permitirán al estudiante fortalecer sus procesos cognitivos y emocionales desde actividades pedagógicas que involucran cada aspecto que lo configura como individuo en proceso de formación. (maestro, estudiante del Diplomado Perspectivas Pedagógicas, Universidad de Medellín, Colombia)

Esa fue la última materia de mi carrera y creo la que más me interesó con respecto a la temática y como propuesta pedagógica y humana, me ayudó a entender cómo se puede conjugar en la práctica, cuerpo y pensamiento filosófico, tensión que siempre quise enfrentar y problematizar (...) En fin, permitió que se creen vínculos entre nosotros en muy poco tiempo, y creo que eso lo debemos al espacio y la metodología distinta que idearon para la materia. Más cuerpo, más empatía y simpatía, imágicamente! Espero que esta propuesta tan valiosa de ofrecer un aprendizaje realmente distinto, en donde el cuerpo no sea solo “un resto”, ipueda ampliarse en los años que vienen y cambiar el espacio académico! (estudiante francesa de intercambio, carrera de Artes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, correo electrónico a las docentes)

Para concluir, agregaríamos que esa *magia* que la estudiante francesa percibe en la articulación entre «más cuerpo, más empatía y simpatía» y la

necesidad de propiciar espacios sensibles para el aprendizaje según manifiesta el maestro de la Universidad de Medellín, es la eficacia performativa que emerge de estas metodologías que recuperan la potencia del *sensorium comune*, para desplegar una reciprocidad afectante y coconstruir así una pedagogía de la vincularidad en los espacios de la educación.

Conclusiones. Palabras finales hacia nuevas aperturas

La primera conversación nos permitió profundizar en la comprensión de la piel como epidermis existencial (Cardona Rodas) mediadora de los vínculos con el mundo, en el marco de una ontología relacional encarnada que entendemos como un universal situado (Castro-Gómez), en tanto variaciones culturales de experiencias corporales compartidas (Franco Citro). Asimismo, fuimos expandiendo la noción de tactilidad, para abordarla en su entrelazamiento con lo gustativo, lo olfativo y lo visual, a partir de las nociones más amplias de carne con el mundo (Merleau-Ponty), lo háptico (Deleuze) y el *sensorium commune* (Serres). Finalmente, describimos los movimientos de apertura y cierre de esta epidermis existencial, que gravita entre las fuerzas del placer y displacer ligadas al eros, tánatos y gnosis encarnados.

En la segunda conversación, mostramos cómo nuestro trabajo docente en las universidades ha intentado crear otros espacios pedagógicos en donde emergen acontecimientos sensibles que hasta hoy resultan poco habituales en la academia, a la manera de una heterotopía imaginada. Así reflexionamos sobre cómo en nuestras clases, a partir del interjuego de tocar y ser tocado, ver y ser visto, hablar y ser hablado en la tactilidad de la provocación estética, emerge aquella ontología relacional encarnada como un modo de afección micropolítica reciprocitaria para vivenciar nuestras corporalidades en el rizoma intersubjetivo.

Finalmente, queremos agregar que este escrito representa solo una vivencia más en nuestros pasos por una senda que no intenta tanto un lugar de llegada o un destino de quietud, sino más bien vivencias en memoria para interrogarnos, desde nuevos horizontes que conjugan lecturas, escrituras y experiencias en los campos de la filosofía, la historia, la etnografía y la pedagogía. Así, buscamos hacer del diálogo investigativo y docente, un encuentro con el otro para conversar, también para escuchar

y escucharse en ese tiempo del lenguaje, que es el de la contemporaneidad de los hombres y mujeres, pero también el de sus memorias y el de sus deseos y proyecciones. Seguiremos, entonces, intentando dar nuevos pasos en ese intenso y comprometedor camino que es el conocimiento, entendiéndolo como una apertura a las múltiples perspectivas sensibles y reflexivas del ser.

Para concluir, la figura 6 muestra una fotografía de Nora Margarita Vargas, maestra de la Universidad de Medellín, en la que proyecta las texturas de la carne en aquella figurabilidad de devenires intersubjetivos de la piel-cuerpo-subjetividad, plegamientos correlativos entre el adentro y afuera que se multiplican como en un juego de espejos con sí mismo y con los otros, en los rostros de las mediaciones de una ontología relacional encarnada.

Figura 6. Texturas de la carne en el rostro de los órganos



Fuente: Nora Margarita Vargas, 2016.

Referencias

- Aristóteles. (2018). *Obra biológica. De partibus animalium. De motu animalium. De incessu animalium.* KRK Ediciones.
- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío.* FCE.
- Bataille, G. (2008). *La conjugación sagrada. Ensayos 1929-1939.* Adriana Hidalgo Editora.
- Berger, J. (2017). *Modos de ver.* Editorial Gustavo Gili.
- Cardona Rodas, H. (2011). La experiencia clínica colombiana ante lo monstruoso y lo deforme. *Relaciones*, 32(126), 171-202. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v32n126/v32n126a7.pdf>
- Cardona Rodas, H. (2012). *Experiencias desnudas del orden. Cuerpos monstruosos y deformes.* Universidad de Medellín.
- Cardona Rodas, H. (2016). *Iconografías médicas. Dermatología clínica en Colombia y España durante la segunda mitad del siglo XIX* [tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili]. <https://www.tdx.cat/handle/10803/399229>
- Cardona Rodas, H. (2017a). Testimonios visuales de la violencia: el cuerpo desecheo. En J. L. Ramírez Torres; H. Cardona Rodas (coordinadores). *Narrativas corporales de la violencia y estéticas del dolor* (pp. 105-132). Universidad de Medellín; La Cifra Editorial.
- Cardona Rodas, H. (2017b). Colonialidad de poder y biopolíticas etnoraciales. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(2), 571-594. <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v12n2/1981-8122-bgoeldi-12-2-0571.pdf>
- Cardona Rodas, H. (2017c). El cuerpo como territorio de afirmación política en el dispositivo fotográfico. En N. A. Cabra Ayala; C. Aschner Restrepo (editores), *Saberes nómadas. Derivas del pensamiento propio* (pp. 279-294). Universidad Central.
- Cardona Rodas, H. (2019a). Cuerpo-piel-lenguaje. La sífilis en el campo de enunciación de la dermatología clínica. *Secuencia*, 104, 1-30. <http://www.scielo.org.mx/pdf/secu/n104/2395-8464-secu-104-e1608.pdf>
- Cardona Rodas, H. (2019b). Discursos y recorridos en la corporalidad del tiempo-espacio. *Revista de Filosofía Aurora*, 31(53), 619-638. <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24541/23595>
- Cardona Rodas, H. (2020a). La enfermedad como signo y las formas simbólicas del cuero enfermo en el horizonte de comprensión de la dermatología

- decimonónica. *Saúde e Sociedade*, 29(2), 1-15. <https://www.scielosp.org/pdf/sausoc/2020.v29n2/e180294/es>
- Cardona Rodas, H. (2020b). Chivo expiatorio, intercambio sacrificial, violencia y corporalidad. *Sociología, problemas e prácticas*, 92, 37-92. <http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n92/n92a02.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2017) ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? En N. A. Cabra Ayala; C. Aschner Restrepo (editores). *Saberes nómadas. Derivas del pensamiento propio* (pp. 127-148). Universidad Central.
- Crosby, A. (1999). *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa, 900-1900*. Crítica.
- Csordas, T. (2010) Modos somáticos de atención. En S. Franco Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Biblos Culturalia.
- Dagognet, F. (1993). *La peau découverte*. Synthélabo.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Paidós.
- Deleuze, G. (2009). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Arena Libros.
- Didi-Huberman, G. (2005) *Venus rajada. Desnudez, sueño, crueldad*. Editorial Losada.
- Didi-Huberman, G. (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Abada Editores.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Elías, N. (1993[1939]). *El proceso de civilización*. FCE.
- Foucault, M. (1987[1975]). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995[1976]). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión.
- Franco Citro, S. (1997). *Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock* [tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires].
- Franco Citro, S. (2000a). El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo. *Cuadernos de Antropología Social*, 12, 225-242.
- Franco Citro, S. (2000b). El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico*, 35(2), 189-242.

- Franco Citro, S. (2002). De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana. *Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*, 10(1), 93-112.
- Franco Citro, S. (2003). *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik* [tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].
- Franco Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos.
- Franco Citro, S. (2014) Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: corporalidad, emoción y goce. En A. P. Oro y M. Tadvald (organizadores), *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad=Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad* (pp. 141-168). Cirkula.
- Franco Citro, S. (2018) Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco argentino: entre la antropología, el arte y el ritual. En M. Giordano (coordinador), *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (pp. 21-49). Biblos.
- Franco Citro, S.; Rodríguez, M. (2020). Materialidades afectantes, memorias reflexivas y ensayos performáticos. Movilización de saberes encarnados en la universidad. *Revista Ciencias Sociales y Educación*, 9(17), 23-56. <https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a2>
- Grmek M. (1963). Geographie medicale et histoire des civilisations. *Annales*, 18(6), 1071-1097.
- Grmek M. (1969). Preliminaires d'une étude historique des maladies. *Annales*, 24(6), 1473-1601.
- Hall, E. (2003[1966]). *La dimensión oculta*. Siglo XXI.
- Howes, D. (editor). (1991). *The Varieties of Sensory Experience*. University of Toronto Press.
- Le Breton, D. (2005). *Cuerpo sensible*. Ediciones Metales Pesados.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Mèlich, J.-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder
- Merleau-Ponty, M. (1986[1964]). *El ojo y el espíritu*. Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1993[1945]). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2010[1964]). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Miller, E. (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (2011[1887]). *La genealogía de la moral*. Editorial Gredos.
- Picard, D. (1986). *Del código al deseo*. Paidós.
- Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Sennett, R. (2007). *Carne y piedra, El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial.
- Serres, M. (2002). *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Taurus.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Wright, P. (1997), Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba Ontology [Ph. D. dissertation, Temple University].