

CORPORALIDADES REFLEXIVAS, RESISTENCIAS ENCARNADAS (1)

Ana Sabrina Mora
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Dejando atrás los dualismos

Nuestros modos hegemónicos de pensar y de decir están organizados en torno a dicotomías. Entre ellas: cuerpo y mente, cuerpo y espíritu, cuerpo y organismo, cuerpo y sujeto, objeto y sujeto, naturaleza y cultura, teoría y práctica, individual y colectivo. Son dicotomías útiles para pensar, para explicar, para definir. Pero hay modos de sentir, de vivir y de conocer que a veces las diluyen, las disuelven, las superan, las desbordan. Por eso, estas dicotomías pueden ponerse en discusión. La puesta en cuestión de las dicotomías no nos llevó simplemente a invertir la prevalencia de uno u otro elemento del par. Por el contrario, la discusión se dirige a relativizar el acuerdo general acerca de que uno de los elementos porta el valor positivo de la dicotomía, mientras el otro se encuentra en un lugar subordinado. Ni un término tapa a otro, ni son antagónicos, ni son totalmente distinguibles, sino que coexisten, se imbrican, confluyen en un orden de cosas que no se agota en uno ni en el otro.

La discusión de las dicotomías puede partir de revisar las relaciones internas dentro de cada par, pero también puede provenir de cuestionar las vinculaciones que se establecen entre los diferentes pares. Aunque los pares de dicotomías no pueden superponerse de manera directa (por ejemplo, en el par sujeto-cuerpo el cuerpo suele tomar el lugar de la naturaleza, mientras que en el par organismo-cuerpo, toma el lugar de la cultura), sí están con frecuencia emparentados y pueden ser analizados y deconstruidos de manera asociada (como ocurre con los pares cuerpo-mente, cuerpo-sujeto, objeto-sujeto y naturaleza-cultura). En particular, la desnaturalización de los dualismos cuerpo-mente y cuerpo-sujeto, y el corrimiento del lugar del cuerpo en estos pares, pueden ayudar ampliamente a encarar el problema de la dicotomía entre lo natural y lo cultural; en palabras de Fernando García Selgas (2), la discusión sobre el lugar del cuerpo en la vida social “nos enfrenta con el hecho problemático de la viva confluencia interna entre la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu)” (1994: 60).

La crítica al pensamiento dicotómico y en particular a la díada que separa al cuerpo de la mente ha estado presente en diversas producciones de las ciencias sociales desde hace décadas, en especial desde los años setenta. Además, el desarrollo de la crítica de los dualismos que involucran al cuerpo, hizo necesaria una revisión conceptual sobre el cuerpo y la corporalidad. Esta última revisión no solo posibilitará contar con marcos conceptuales acerca del cuerpo y la corporalidad que sean útiles para comprender diversas prácticas, representaciones y experiencias; sino que también permitirá, según afirma García Selgas, “ver en la corporalidad el lugar básico donde se fundan y diluyen muchos de los dualismos modernos” (1994: 42).

En primer lugar, se debe reconocer su carácter socio-culturalmente construido: el cuerpo es una construcción social y cultural, dado que la vida socio-cultural construye prácticas, representaciones y experiencias diversas del cuerpo, es decir, construye diversas corporalidades, modos del cuerpo. La certeza de su carácter socio-culturalmente construido no es antagónica con la idea de que el cuerpo incluye una dimensión material. En este sentido, podemos afirmar que la construcción diversa de los cuerpos se hace sobre un sustrato común, que es el cuerpo en tanto materialidad, en tanto sustrato compartido de la experiencia humana (Citro, 2006); por ende, el cuerpo abarca tanto la dimensión sociocultural (los modos de representación del cuerpo propio y el de los otros, las prácticas que sobre él y con él se realizan, las nociones de cuerpo y de persona), como la experiencia del cuerpo, que está permeada por la dimensión anterior, pero que puede no coincidir totalmente con ella (Mora, 2011a). Ahora bien: la materialidad de la que hablamos no es simplemente una materialidad molecular, sino que es una materialidad socio-culturalmente conformada, esto es, una “materialidad significativamente conformada” (García Selgas, 1994: 42). El cuerpo físico mismo está constituido socio-culturalmente, es objeto de tratamientos, percepciones y relaciones de poder que le dan una determinada forma; es un cuerpo físico construido materialmente por un contexto socio-cultural. Pero a la vez, a partir de un determinado cuerpo material (y de la manera particular en que esta materialidad es significada en un contexto y en una situación determinados) se construyen subjetividades e identidades, experiencias y modos de vida, y se hace posible la reproducción de estructuras y las acciones de resistencia.

Esta concepción del cuerpo tiene uno de sus correlatos en un modo particular de entender al conocimiento: si el cuerpo es la estructura dinámica de interacción con el medio, la condición de posibilidad de la representación y el componente fundamental de la acción, entonces es la condición básica de posibilidad de los procesos cognitivos y volitivos (García Selgas, 1994). Esto es, es el sostén y el actor fundamental de la relación de conocimiento. Sin olvidar que la construcción sensorial y experiencial que posibilita el vínculo cognitivo cuerpo-mundo es en sí misma una construcción socio-culturalmente situada, y que, por lo tanto, nuestra situación social afecta esa relación de conocimiento, podemos afirmar que, con alcances variables, todo conocimiento es un conocimiento corporizado.

El convencimiento de la utilidad de superar las dicotomías no siempre provino de una intención teórica, sino que en gran medida el peso de la evidencia nos llevó a cuestionarlas: numerosas experiencias (relatadas por nuestros informantes/interlocutores bailarinas y bailarines, sentidas en las instancias de participación observante durante el trabajo de campo sobre la formación en danza, vividas durante el tránsito por mi propio parto y puerperio) llamaron a relativizar los dualismos en los que uno de los términos es el cuerpo.

En esta oportunidad reflexionaremos en torno a la productividad de discutir la dicotomía cuerpo-sujeto (emparentada a su vez con las otras dicotomías que ya hemos mencionado), partiendo de una doble exploración:

- en primer lugar, acerca de las posibilidades de la inclusión de la reflexión sobre y desde la propia corporalidad, y en torno a las propias experiencias corporales/corporizadas, en el contexto de la investigación socio-cultural, y en particular en el contexto de la investigación etnográfica.

- en segundo lugar, acerca de la existencia de una capacidad de agencia (e incluso de resistencia) localizada en experiencias corporales, en tanto uno de los modos en los que el cuerpo se hace visible como factor central en el conocimiento y en la constitución de la vida socio-cultural.

Ambas aproximaciones serán realizadas tomando dos casos concretos de investigación: por un lado, la investigación sobre danza que he emprendido a partir del año 2005; por otro, el análisis de mi experiencia de embarazo, parto y puerperio, que he puesto en juego en un momento como objeto de estudio.

Cuerpo y conocimiento (o la carne y el sentido)

No solo ciertas características corporales o ciertos modos del cuerpo se cargan negativamente. En la construcción ideológica dualista, aún omnipresente, el cuerpo en sí mismo (frente al espíritu, a la mente, a la razón) es cargado negativamente. En ciertos ámbitos, esto es especialmente rígido: uno de ellos, el de la investigación académica, donde rige aún hoy el objetivismo. El cuerpo cumple, en la academia hegemónica, el rol de lo inválido, de aquello que hay que borrar, que hay que hacer que se vuelva invisible, que hay que olvidar, o, en última instancia, que hay que tener bajo control. Estudiar, pensar, conocer e investigar son pensados como estudiar-sentado, pensar-quieto, conocer-mirando e investigar-con-y-desde-el-pensamiento-y-la-palabra. ¿Por qué no estudiar, pensar, conocer e investigar, a la par, con/desde el cuerpo?

Más aún: ¿por qué negar que estudiar, pensar, conocer e investigar son acciones corporizadas, imposibles de concebir sin una implicación corporal? Basta con notar que las acciones mencionadas (estar sentado, permanecer quieto, mirar, hablar) involucran en sí mismas al cuerpo y al movimiento, aunque a un cuerpo y unos movimientos controlados desde determinados parámetros. Antes de desarrollar el modo específico en que la etnografía permite un modo particular de conocimiento corporizado, estamos en condiciones de afirmar en términos generales que todo conocimiento del mundo y de sí mismo es un conocimiento corporal. No conocemos solo con nuestra “mente”, también lo hacemos, de una forma indisolublemente asociada, con nuestro cuerpo. En este sentido, desde la sociología García Selgas ha destacado la necesidad de “captar en su riqueza el papel fundamental, ontológico y metodológico, que cumple el ‘cuerpo’ en la constitución y el conocimiento de la realidad social, y que nuestro dualismo cartesiano y modernista nos impedía apreciar” (1994: 43). Este papel se asienta, según el autor, en el hecho de que “la cognición y toda representación necesitan de un

trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter)acción histórico-culturalmente constituida” (1994: 48). Otros autores han destacado esta misma cuestión desde las teorías del conocimiento, como Francisco Varela (1992) con su argumentación a favor de que se debe ver a la cognición como *enacción*, esto es, como una acción corporizada.

La etnografía, de la que nos ocuparemos especialmente, incluye una implicación corporal que permite que junto con sus herramientas tradicionales (observación participante y entrevistas en profundidad) se incluyan formas de participación con una implicación corporal creciente. A modo de un caso entre otros, en una investigación que he realizado acerca de los procesos de formación en danzas escénicas occidentales, las técnicas usuales de la etnografía fueron puestas en relación con instancias de participación observante. La inclusión de participación observante en el contexto del método etnográfico tiene sustento en los fundamentos de la etnografía, si tomamos en cuenta la centralidad que tiene el cuerpo en la práctica etnográfica, y la implicación corporal de su modo de trabajo: involucra inter-acciones, inter-actividad, inter-experiencia, inter-subjetividad, reflexividad y la intervención corporizada del etnógrafo en el contexto de investigación. Con esta concepción ampliada de la etnografía no solo se suman herramientas puntuales como la participación observante, sino que se incluye una perspectiva corporizada en todas las instancias de obtención y análisis de los datos. Hacer etnografía desde una perspectiva corporizada, incluye tomar en cuenta la implicación corporal de toda práctica etnográfica, pero no es solo esto. También implica reconocer que, aunque la observación participante y las entrevistas son de utilidad para abordar investigaciones que tienen a la construcción de lo corporal como centro de la mirada, el cuerpo no es solo exterioridad observable ni el cuerpo propio es solo aquello que podemos decir sobre él. Además de observación participante y entrevistas, para acceder al cuerpo (como base existencial de los diferentes modos en que es representado) se necesita intentar un acceso a sus experiencias que no se limite a lo discursivo. Por esto optamos por considerar como datos dentro de la investigación a mis experiencias personales, encontrando que tomarlas en cuenta fue útil, en primer lugar, para acortar la distancia entre lo que observamos o lo que nos es relatado, por un lado, y la experiencia práctica personal del cuerpo de los sujetos que investigamos, por otro; y también, para abrir el pensamiento, la escucha y la mirada a cuestiones que de otro modo podrían no percibirse.

En la antropología del cuerpo la perspectiva del *embodiment* ha tenido una creciente importancia en las dos últimas décadas. El *embodiment* ha sido caracterizado por Thomas Csordas (1993, 1999) como un campo metodológico indeterminado que se basa en el reconocimiento del *embodiment* como sustrato existencial de la cultura y el sujeto (“necesario para ser”) y del cuerpo (en el sentido de cuerpo viviente, es decir, en su dimensión material) como punto de partida metodológico más que como objeto de estudio. Los estudios sobre *embodiment*, de este modo, no son solamente estudios

sobre el cuerpo, sino sobre la cultura y la experiencia, entendidas partiendo del ser-en-el-mundo corporizado (*embodied*); buscando sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada, con la multiplicidad de sentidos culturales en que estamos inmersos. Hablar de *embodiment* o de corporización no implica olvidar que el cuerpo y la corporalidad son construcciones socio-culturales (tanto como lo son el sujeto y la subjetividad). Esto es un punto básico, no se niegan los procesos de la construcción simbólica. Pero sí implica reconocer que no todo se agota en la representación; y que al menos podemos preguntarnos si hay experiencias corporales que no se agotan en lo que podemos representarnos.

El reconocimiento del cuerpo como locus del conocimiento es perfectamente compatible con el reconocimiento de la propia existencia como vector de conocimiento. Desde la filosofía podemos destacar el trabajo de las feministas post-estructuralistas, entre ellas Rosi Braidotti, quien ha desarrollado un “estilo de pensamiento figurativo, ocasionalmente autobiográfico” (2000: 26) a partir del cual ha podido elaborar figuraciones teóricas (como la de “sujetos nómades”) de gran utilidad para caracterizar a la subjetividad contemporánea; ella misma ha escrito que “el nomadismo que apoyo como acción teórica es también una condición existencial que, en mi caso, se traduce en un estilo de pensamiento” (2000: 26), es decir, que ha logrado utilizar explícitamente su existencia como una de sus fuentes de conocimiento y de elaboración teórica. Desde la antropología, Renato Rosaldo (1989) ha defendido y ha puesto en práctica el abordaje auto-etnográfico, en el que se utiliza la propia experiencia existencial del etnógrafo en función de la comprensión de sus objetos de estudio; para conocer el grupo social sobre el que se está investigando, y especialmente para comprender sus experiencias, emociones y motivaciones, las experiencias emocionales del etnógrafo constituyen un aporte al tomarlas como un punto de partida o una fuente de inspiración; por esto, propone partir del *insight* personal y usar la interioridad para entender el afuera, para establecer un diálogo con el otro, con la emoción como vehículo para vincularse tanto con los sujetos a los que estudia como con los lectores a los que dirige su producción científica. En nuestra investigación ya mencionada, incluimos relatos auto-etnográficos, que giraron en torno a mis experiencias pasadas vinculadas con la danza y con la institución donde realizaba trabajo de campo, y en torno a las clases de danza que tomé en el período de trabajo de campo.

La consideración de sí mismo como sujeto socialmente situado que estudia a otros sujetos también socialmente situados es no solo como una cuestión a tener en cuenta con relación al control epistemológico del proceso de investigación, sino que es asimismo una herramienta de producción de conocimiento. Desde la premisa de que las experiencias son construidas socialmente, y por eso son compartidas por sujetos que comparten un sistema de significaciones y representaciones sociales, es decir, una cultura, postulamos que la transformación de sí mismo/a en objeto de investigación, sin dejar de considerar las dificultades que se presentan para operar el distanciamiento necesario para transformar las propias experiencias en datos antropológicos, es un acercamiento útil para

complementar las investigaciones etnográficas. Esto es especialmente cierto cuando se trabaja acerca de experiencias íntimas y ancladas en experiencias del cuerpo, que suelen ser particularmente difíciles de acceder y comprender acabadamente a través de observaciones y entrevistas. No se trata de abandonar estas técnicas de recolección de datos, sino acompañarlas, complementarlas y enriquecerlas con la interrogación y la exploración por parte de la investigadora o el investigador acerca de sus propias experiencias, vivencias y sensaciones, con relación a prácticas de las que formamos parte en mayor o menos medida.

Lo que puede el cuerpo: el cuerpo roto, rearmado y generador del puerperio

Reflexionar en torno a mi propia experiencia de parto y puerperio me permitió comprender de manera significativa el alcance que tiene el reconocimiento de un conocimiento corporizado o construido desde el cuerpo. Comencé el intento de relatar estas experiencias mientras aún estaban transcurriendo (aún amamantaba a mi primera hija), en el contexto de un seminario de postgrado dictado por Cynthia Fariña. Estaba sumergida en sensaciones a las que no siempre podía dar sentido y no siempre podía manejar; al mismo tiempo que comenzaba a imprimir palabras escritas sobre estas sensaciones, me encontré con lecturas teóricas que (para mí sorprendentemente) me ayudaban a nombrar lo que no podía nombrar pero estaba sintiendo. A la vez, escribir un trabajo académico sobre parto y puerperio me proporcionaba la calma de sentir que algo podía conectar más armoniosamente el maternaje y el doctorado: en ese momento escribí: “hasta el momento la vida como nueva madre y la vida como estudiante de postgrado se articulaban trabajosamente, a modo de los sucesivos cuadros blancos y negros de un tablero de ajedrez; esta sensación de desconexión se mantenía incluso en los momentos en que estudiaba o escribía con mi hija en brazos” (Mora, 2009: 24). No me pregunté en ese momento cuánto del hecho de escribir con una sola mano, la mano que quedaba libre sin sostener a la bebé, con el cuerpo en la posición y la disposición que se adopta en ese momento, con la atención nunca puesta por completo en el texto, estaba dejando huellas en los trabajos que escribía sobre el tema de doctorado.

Distinguí en ese momento distintas experiencias (centralmente, experiencias corporales) dentro del embarazo, parto y puerperio (en tanto tres tipos de acontecimientos que marcan profundos cambios en el cuerpo y en la subjetividad). Dentro del embarazo, destacué la experiencia de “tener/ser un cuerpo que es mío y que a la vez no es mío, un cuerpo que es sede de otro cuerpo y que se adecua a la presencia de este otro; es decir, la sensación es la de ‘soy mi cuerpo, que es mío, pero a la vez no es mío’” (Mora, 2009: 25), que ocurre junto con la experiencia de un cuerpo que pasa por cambios sobre los que no se tiene control y que responden a las necesidades de ese otro que está creciendo. Durante el embarazo el cuerpo propio, aún habitado por otro, adquiere una presencia ineludible y una marcada centralidad en la vida cotidiana. Describí la situación de parto como “una experiencia (...) de desgarro y de pasaje, tremendamente intensa (...) es un instante en el que se puede sentir (...)

que las fuerzas del universo confluyen en una misma” (Mora, 2009: 26), intensidad con la que contribuye el estado de conciencia al que puede inducir el dolor. Luego del parto la sensación fue que ya no era la misma persona; entre otros cambios, me sentí una persona infinitamente poderosa. El modo en que el parto es vivido, y el juego entre la posibilidad de transitarlo libremente y los diversos grados de intervención de las tecnologías médicas, tendrán impacto en el modo en que será experimentado el puerperio. Sobre el puerperio narré: “Tras meses de experimentar al cuerpo propio como ‘mío pero no mío’, habitado por otro, y tras la experiencia intensa del parto, en el puerperio se vuelve al cuerpo propio, pero sin ser aún solo mío, porque sigue siendo, sobre todo por medio del amamantamiento, fuente y medio para la vida de otro, y porque es de un sujeto que continúa sintiéndose una con ese otro” (Mora, 2009: 26). Ese cuerpo propio al que se vuelve no es el mismo que era antes de ser habitado por otro cuerpo. Por eso, el cuerpo que se experimenta también lleva a sentirse otra, con otro cuerpo que no es el que se tenía, que no se reconoce, que se siente vacío, que duele y que también da felicidad. Describí esa sensación con términos como los de sentirse rota, deshecha, desmontada, desestructurada, descontrolada. Ese cuerpo tampoco es el mismo cuerpo propio de antes debido a que incluye todavía a otro cuerpo: “Al pasar de ser dos en el cuerpo de una, a luego ser una que a la vez es dos, viviendo en dos cuerpos, conectados de múltiples maneras, es mucho lo que hay que recomponer de sí misma, del modo en que me entiendo, del modo en que llevo mi vida. A la vez, la sensación de la presencia de un “ser animal”, presente desde el embarazo, se profundiza: (...) en los días que siguen al parto, la experiencia de ser *carne*, y poco más que eso, es muy poderosa” (Mora, 2009: 27).

Esta experiencia fue fundamental para tomar posición acerca de algunos debates teóricos. Uno de ellos, propio de la teoría feminista contemporánea, giraba justamente en torno a la maternidad: mientras algunos feminismos abogaban por el derecho a la igualdad entre los sexos con base en el derecho a la no diferencia, ubicando a la maternidad como una forma de sujeción de las mujeres que implicaba pasividad y esclavitud, otras teóricas feministas giraron hacia la reivindicación de las diferencias en el contexto de la igualdad, y pusieron en discusión la asociación entre maternidad y ausencia de libertad y de creación; con el presupuesto de un contexto en el que esté vigente la posibilidad de poder optar también por no ser madre, puede ser una experiencia de realización de una potencia, que permitiría además desplegar y trascender la propia subjetividad expandiéndola hacia otro (el/a hijo/a) que no es un medio sino un fin. Desde esta segunda vertiente se puede discutir, por un lado, la asociación entre maternidad y sometimiento social vía sometimiento a la naturaleza, que estaba presente en la primera. Aunque en determinado momento histórico y cultural haya sido necesario poner en cuestión la vinculación directa mujer-madre, e incluso negarla por completo para poder romper con una larga cadena de interiorización y desigualdad; dadas ciertas circunstancias, con la herencia de estos cuestionamientos, y sabiendo que podemos elegir no ser madres, el hecho de elegir serlo no es simplemente una práctica de sometimiento sino que puede ser

también una práctica de creación y de transformación. Puede discutirse también la asociación de la maternidad con la naturaleza (dado que es una práctica culturalmente diversa) y asimismo de la naturaleza con la sujeción y con la pasividad (asociación que es heredera de una concepción de naturaleza que entiende que su función es ser objeto del control y de la explotación humana).

Aunque la presión social ejercida sobre una mujer en estado de puerperio tiende a exigirle que vuelva pronto a la “normalidad”, esfuerzo que lleva mucho esfuerzo y un gran costo, si se dan ciertas condiciones es posible sumergirse en las experiencias que ocurren en ese tiempo y dejarse llevar por ellas “con un espíritu de exploración y de autoconocimiento, para luego reconstituir y reconfigurar la propia subjetividad” (Mora, 2009: 27). Estas experiencias, que parten de estados del cuerpo que conllevan estados de la subjetividad, o que parten de estados inter-corporales como es la fusión con el bebé, son vividas como pre-reflexivas (aunque no escapen a la construcción socio-cultural), salidas de la experiencia de la carne. Y desde ellas, en especial desde el haber experimentado lo que el propio cuerpo puede hacer o lo que una misma puede hacer con su cuerpo, se genera una sensación de poder que se ve reflejada en otros ámbitos de la vida, y en el modo en que el propio cuerpo es percibido, valorado y experimentado. La experiencia de “lo que puede mi cuerpo” impacta en la corporalidad, en la subjetividad, en la vida cotidiana, incluso en cómo se encara una investigación. A partir de la sensación de poder y de esta nueva manera de valorar el propio cuerpo y de conectarse con él, estas experiencias son generadoras. Esta condición generadora puede verse expresada en prácticas concretas: en mi caso, en pleno puerperio, luego de muchos años de haberlo abandonado, volví a tomar clases de danza y a bailar; y me llevó a hacerme otras preguntas y a buscar nuevas maneras de obtener respuestas en el marco de la investigación que estaba iniciando sobre artes del movimiento. Recordando la asociación de Merleau-Ponty entre co-nacer y conocer, escribí en aquel momento: “una parte de mí nació con mi hija, y desde ahí nació otra forma de conocerme y de conocer” (Mora, 2009: 35). En la experiencia del puerperio, y en general, en la experiencia de iniciación en la maternidad, se experimenta intensamente lo que el cuerpo es capaz de hacer. Y, siguiendo a Ian Buchanan (1997) lo que el cuerpo puede hacer aumenta cuando se incrementan las maneras en que puede ser afectado profundamente.

El cuerpo objetivado y la experiencia corporizada: el cuerpo controlado y libre de la danza

La investigación etnográfica a la que nos hemos estado refiriendo es aquella que hemos llevado a cabo entre los años 2005 y 2010 en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata (3), donde se cursan tres profesorado: en danzas clásicas, en danza contemporánea y en danza-expresión corporal; los dos primeros tienen también tecnicaturas con el título intermedio de intérprete-bailarín. El objetivo principal de la investigación fue conocer y analizar las experiencias, representaciones y prácticas que se construyen en torno al cuerpo y a la subjetividad durante los distintos procesos de formación. Con una articulación entre los desarrollos actuales en la antropología de/desde el cuerpo y de lo que ya

podemos llamar antropología de/desde la danza, nuestra atención ha estado puesta en las prácticas y usos del cuerpo durante el aprendizaje de la danza, en las experiencias que se tienen en relación con este aprendizaje y en las representaciones puestas en juego sobre el cuerpo propio, el cuerpo de los otros y el cuerpo de la danza; en suma, nuestra mirada se ha centrado en cómo se construye el cuerpo en la danza y en qué es lo que ese cuerpo construye. Cada una de las danzas consideradas estuvo estudiada en relación con sus contextos socio-culturales de origen y desarrollo, y en vinculación con la situación particular de la EDCLP como institución. Pero el principal interés de la investigación estuvo puesto en las representaciones sobre el cuerpo, las prácticas corporales y las experiencias corporizadas.

En el camino de conocer las prácticas corporales, representaciones sobre cuerpo y experiencias corporizadas de las artes del movimiento, hemos podido ver cómo en el aprendizaje de la danza se ponen en escena relaciones particulares entre el cuerpo y el sujeto, en las que el cuerpo es entendido alternativamente como objeto o como sujeto.

Existe un elemento dentro de la construcción particular de los cuerpos que se da durante la formación en danzas clásicas, danza contemporánea y danza-expresión corporal, que atraviesa a estas tres carreras: la concepción del cuerpo como medio y como instrumento, en particular como medio de expresión y como instrumento de trabajo. Estas nociones implican modos de entender el cuerpo, de vivirlo, de sentirlo, de verse en relación con él, de cuidarlo, de modificarlo, de hacerse un cuerpo, de hacerse sujeto en relación con él, de producirse a sí mismo como sujeto en relación con experiencias del cuerpo. Es decir, el cuerpo como medio y como instrumento constituye un modo de representarlo, configura la realización de ciertas prácticas y enmarca maneras de experimentarlo.

La visión del cuerpo como instrumento es compatible con una noción de cuerpo que lo asimila a un objeto; un objeto que se puede manipular para lograr un fin, es más, cuya función preponderante es ser manipulado. Se trata de un cuerpo que se controla, que es posible controlar, que se debe controlar para lograr un fin. Un cuerpo que puede transformarse en un obstáculo cuando no se logra controlarlo. El carácter de instrumento de trabajo es evocado usualmente al momento de hablar acerca del cuidado del cuerpo (con prácticas de cuidado diversas, como la supresión de determinados alimentos, la realización regular de actividad física, la preocupación por la salud, la prevención de lesiones, la escucha de las necesidades y los tiempos del cuerpo, entre otras); ante la pregunta por los motivos de estos cuidados, la respuesta suele ser “porque el cuerpo es mi instrumento de trabajo” o “porque el cuerpo es el instrumento de trabajo del bailarín”. El cuerpo aparece como un obstáculo cuando se lo percibe como límite, cuando su materialidad no permite hacer lo que se quiere hacer.

Las técnicas de movimiento que son parte de las distintas danzas que hemos estudiado tienen como fin ser incorporadas, entrar en el cuerpo, formarlas para el movimiento de acuerdo con sus reglas. El valor otorgado a la incorporación de técnicas de movimiento específicas varía en cada una de las

carreras. También son variables los propósitos de estas técnicas, que van desde lograr ejecutar determinados movimientos con precisión, hasta la búsqueda de la percepción del cuerpo propio para ampliar sus posibilidades de movimiento. Por ejemplo, los estudiantes de expresión corporal suelen describir a los de danzas clásicas diciendo que “tienen mucha técnica pero no expresan nada”; mientras que en la carrera de danzas clásicas, haciéndose eco de estas visiones que saben que pesan sobre ellos (“dicen que somos como robotitos”), dicen que lo que se espera que logre una bailarina es tener la técnica incorporada de tal modo que pueda “dejar de pensar” en ella, y que eso hará que se gane en capacidad de expresión y se maximice el placer de bailar. El significado de la expresión no tiene el mismo significado en todas las carreras, pero más allá de las diferencias, las representaciones sobre la técnica tienen algo en común: la incorporación de las técnicas no es un fin en sí mismo, ni el cuerpo formado en esa técnica es el producto final; sino que el cuerpo formado en esas técnicas es a la vez un medio para la expresión. Un acuerdo general que encontramos entre docentes y estudiantes de danza es que puede decirse que una técnica ha sido incorporada acabadamente cuando está tan fuertemente incorporada que no es necesario pensar en ella al moverse, sino que puede olvidársela para concentrarse en lo que se desea expresar.

Entonces, las representaciones del cuerpo como instrumento de trabajo y como medio de expresión están estrechamente asociadas. El cuerpo como medio de expresión también lo entiende como un objeto. Un medio es una entidad a través de la cual es posible hacer algo, es algo que contacta una cosa con otra, un estado con otro. En las danzas que estudiamos, lo que permite hacer ese medio es expresarse o expresar algo. De este modo, el cuerpo como medio actúa como mediador entre el sujeto y su expresión. Desde esta concepción, es un sujeto el que se expresa a través de su cuerpo, y este queda establecido como una materialidad que hace que esa expresión no sea inmediata, sino mediada por él. Dicho de otro modo, si el cuerpo es un medio de expresión entonces es un sujeto es el que expresa por medio del control de un objeto, que es su cuerpo.

Lo que olvidan estas nociones es que el cuerpo no solo es algo con lo que se expresa, no solo se expresa algo que proviene de una experiencia subjetiva a través del cuerpo en movimiento, sirviéndose de él. Sino que él mismo, en su materialidad, en el modo en que ha sido construido, expresa. Si pretendemos que los estudios sobre danza sirvan para discutir las teorías sobre el cuerpo que lo ven únicamente como una superficie donde se inscribe la sociedad y la cultura, no debemos olvidar que el cuerpo no es solo medio, instrumento, lugar de inscripción; no solo es un espacio habitado por un sujeto, sino que es un lugar vivido, un espacio experimentado, producto y productor de experiencias, representaciones y prácticas. Al indagar un poco más con las preguntas en las entrevistas, al procesar lo que nos sucedía en las instancias de participación directa en las prácticas estudiadas, aparece esta condición más activa del cuerpo. Del mismo modo que en la danza el cuerpo es un medio y un instrumento que se pone en juego con distintas finalidades, la danza es

medio e instrumento para producir determinados cuerpos y sujetos, en un proceso de construcción complejo y a veces ambiguo, donde las experiencias desbordan la representación.

Las concepciones de cuerpo como instrumento y como medio bajo control de un sujeto, y por medio de él, bajo el control de una danza, dan cuenta de la persistencia de concepciones dualistas sobre la persona, que operan más allá de las diferencias entre las danzas que conforman las tres carreras, y a pesar de la declaración de intención de entender al cuerpo-sujeto como una unidad que existe en algunas de ellas. Sin embargo, estas concepciones no agotan la experiencia práctica del cuerpo que se vive en relación con la práctica de la danza. Que en estas concepciones tan extendidas se reinstalen nociones dualistas no significa que no puedan coexistir con momentos en que la experiencia es otra. De hecho, existen momentos en que mientras se baila se siente que el dualismo se invierte y son los impulsos del cuerpo los que gobiernan al sujeto, y momentos en que se experimenta una unidad indisoluble mente-cuerpo.

Existen matrices de representaciones propias de cada danza que proporcionan los marcos para la construcción y la interpretación de las representaciones sobre el propio cuerpo y sus capacidades, y de las experiencias personales con relación a la práctica de la danza. Sin embargo, las representaciones hegemónicas transmitidas en cada danza, no determinan de un modo unívoco y por completo a las experiencias. Las experiencias pueden generar nuevas representaciones, dislocarlas o transformarlas; y hay dimensiones de la experiencia que no son totalmente inteligibles apelando a representaciones que las sustentan. Dentro de un mismo núcleo de representaciones, haciendo lo que se espera que uno haga dentro de un determinado marco de acción pautado por una danza en particular y por modos precisos de enseñarla, pueden producirse experiencias que por un lado sostienen el estado de cosas, pero por otro son un efecto no buscado, o un efecto expandido. Las únicas opciones ante el control sobre el cuerpo que en mayor o menor medida proponen las danzas no son someterse a ese control o escapar de él, ni tampoco el sometimiento a este control llevará solo a experiencias negativas al chocarse siempre con las limitaciones del propio cuerpo, ni el escape es tal, si tomamos en cuenta que esto hará que se retire al cuerpo de la danza. En el mismo ejercicio del control puede generarse la experiencia del placer de escuchar el cuerpo, usarlo y crear con él; y de sentir lo que se puede hacer con el cuerpo y lo que el cuerpo puede hacer. Por lo tanto, la resistencia es posible aún en un marco de disciplinamiento y control, y puede darse por la vía de una experiencia, es más, puede darse por una experiencia que proviene de haber puesto el cuerpo bajo ese control.

La carne, el sentido y la resistencia por el desborde

Luego de preguntarnos por la generación histórica de la denegación del rol del cuerpo en el proceso de conocimiento (vía el dualismo y el objetivismo), y por las posibilidades que abre la inclusión del cuerpo y la consideración de las experiencias corporizadas del/a investigador/a en un proceso de

investigación, cabe preguntarse acerca de qué modos particulares de resistencia plantea, posibilita y permite conocer esta inclusión del cuerpo y de la experiencia corporal en el proceso de construcción de conocimiento en ciencias sociales. Poner en práctica una concepción de conocimiento corporizado es, como ya dijimos, disruptivo en relación con la concepción hegemónica de conocimiento académico (que se condice con la concepción socio-culturalmente hegemónica sobre el cuerpo, con el “sentido común” acerca de su lugar) en el que el cuerpo y las experiencias del/a investigador/a deben controlarse y casi siempre desecharse. Por supuesto que el cuerpo no existe solo: la experiencia corporal puede ser generadora de resistencia, pero resiste un sujeto, o un sujeto-cuerpo, o un sujeto corporizado. La experiencia que proviene del cuerpo ocurre al mismo tiempo en la subjetividad, tiene sentido en relación con ella. Pero que no ocurra sola, no quiere decir que no exista. El conocimiento corporizado puesto en práctica abre la posibilidad de conocer de un nuevo modo, y también de conocer prácticas, representaciones y experiencias concretas que de otra manera podrían permanecer invisibles. Entre los fenómenos que pueden hacerse visibles si los abordamos desde una perspectiva corporizada, encontramos aquellos en los que la resistencia se aloja en la construcción de una experiencia corporal singular que no puede ser fácilmente enunciada. Visibilizar estas experiencias es transformador, al conocerlas se construyen formas de narrarlas, de ponerlas en común y de reconocerlas en su importancia.

Resulta elocuente para comprender esto el testimonio de una mujer, Mónica, quien en el II Encuentro Platense de Investigadores/as sobre Danza y Performance realizado en diciembre del año 2011 en la ciudad de La Plata, relató su experiencia al haber formado parte en una actividad de danza comunitaria (que resultó en la obra *El borde silencioso de las cosas*) en el Barrio Güemes. Ella contó que la danza le abrió la posibilidad de “sentir cómo el cuerpo tiene un sonido (...) cómo el cuerpo gritaba, cómo hablaba (...) cómo puede sacar esas cosas que uno lleva guardadas dentro. (...) / esas cosas / me hacen sentir viva”. Al decir que antes no se daba cuenta de su cuerpo, está diciendo que tenía un cuerpo que no era del todo de ella, que ese cuerpo tenía vivencias que no eran del todo de ella tampoco, porque estaban silenciadas, porque no habían podido salir, ponerse en común, compartirse, expresarse. Su cuerpo, ahora explorado por ella misma, por medio de la danza y el movimiento, estaba viviendo, gritando, hablando. Y le dejaba hablar a ella de “lo que tenía guardado adentro”. En este relato se puede ver que podemos apropiarnos de nuestros cuerpos y de nuestras existencias en el contexto de otras prácticas tradicionalmente ligadas a los roles estereotipados atribuidos a las mujeres y al control social sobre sus cuerpos, como por ejemplo la maternidad o la danza (que es en nuestro contexto social una práctica altamente generizada como femenina). Y que esta apropiación, por sí misma, es resistente y transformadora.

Notas

(1) Este texto ha sido elaborado a partir de uno anterior preparado para ser presentado en el Panel "Cuerpos y estigmas. Miradas disciplinares, políticas y artísticas", organizado para el día 7 de septiembre de 2012 por la Línea de Investigación Corporalidad/es y Estigma/s del Instituto de Investigación en Comunicación (IICom).

(2) Agradezco a Ernesto Isunza Vera el haberme acercado al trabajo de Fernando García Selgas, luego de escuchar pacientemente mis reflexiones sobre la experiencia y el cuerpo.

(3) La EDCLP depende de la Dirección de Educación Artística de la Dirección de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires. Fue fundada en 1948 como Escuela de Danzas del Teatro Argentino, con el Profesorado en Danzas Clásicas; esta carrera actualmente exige siete años de estudio para obtener el título de intérprete-bailarín, y once en total para graduarse como profesora o profesor. En 1994 fue incluido el Profesorado en Danza Contemporánea, con una duración total de nueve años, con un título intermedio de intérprete-bailarín una vez cumplidos los primeros cinco. El Profesorado en Danza-Expresión Corporal fue agregado en 1999, con un plan de estudios de cinco años).

Bibliografía

- BRAIDOTTI, Rosi (2000), *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós.
- BUCHANAN, Ian (1997), "The problem of the body in Deleuze y Guattari, or, What can a body do?". *Body & Society* 3: 73. Londres, Sage.
- CITRO, Silvia (2006), "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía". En Matoso, Elina (comp.) *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Letra Viva, pp. 45-106.
- CSORDAS, Thomas (1993), "Somatic modes of attention". *Cultural Anthropology*, vol. 8, n.º 2. USA.
- (1999), "Embodiment and cultural phenomenology". En Weiss, Gail y Honi Feru Haber (eds.) *Perspectives on embodiment*. Routhledge, New York.
- DEL MÁRMOL, Mariana y Mariana SÁEZ (2011), "¿De qué hablamos cuándo hablamos de cuerpo desde las ciencias sociales?". *Revista Question*, vol.1, n.º 30. La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata.
- GARCÍA SELGAS, Fernando (1994), "El «cuerpo» como base del sentido de la acción". *Revista Reis*, pp. 41-83.
- MORA, Ana Sabrina (2009), "El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio". *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 45 (1), enero-junio 2009, pp. 11-38.
- (2011a), "El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación en danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal". Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata.
- (2011b), "Una mirada desde la antropología sobre la formación en danzas escénicas occidentales". Ponencia presentada en el X Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ROSALDO, Renato (1989), *Cultura y Verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México, Grijalbo.

VARELA, Francisco, Evan THOMPSON y Eleanor ROSCH (1992), *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.