

Pensamientos encarna-dos y emociones corpo-rizadas: impresiones sobre una entrevista cualitativa en profundidad a dos vecinos de un excentro clandestino.

Mauro Greco (UBA-CONICET-IIGG)

Seminario: Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica.

Diciembre 2011

Thomas Csordas [1988] expone su teoría del embodiment (in-corporación) como paradigma de investigación antropológica: su teoría de la incorporación, retomando a Bourdieu y Merleau-Ponty [1945] y señalando las que considera sus limitaciones respectivas, como colapso de las dicotomías metafísicas occidentales cuerpo-mente, cognición-emoción, individuo-sociedad, sujeto-objeto, público-privado. Michelle Rosaldo [1984], por su parte, desarrolla su teoría de los embodied thoughts (pensamientos corporizados), “pensamientos filtrados con la aprensión de que ‘yo estoy implicado’” [Lutz & White, 1986], como concepción de las emociones crítica a su definición positivista como antagónicas de lo intelectual. Retomando sendas complejizaciones, puntualmente en torno a mi investigación doctoral sobre memorias y responsabilidades colectivas para con la última dictadura a partir -en parte- de una etnografía de las vecindades de un excentro clandestino, pretendo recapitular aquellas problematizaciones para pensar los cuerpos y emociones existentes en el marco de entrevistas cualitativas en profundidad a vecinos de aquellos entornos. ¿Qué cuerpos son construidos en la entrevista etnográfica? ¿Constituyen estos cuerpos un bicéfalo *cuerpo de la entrevista*? ¿Cómo tratar las emociones emergentes en el marco del diálogo sobre asuntos sensibles de nuestro traumático pasado reciente? Este trabajo pretenderá una aproximación a la problematización de estos interrogantes.

1. Introducción.

“el autor no debe esconderse sistemáticamente debajo de la capa del observador impersonal, colectivo, omnipresente y omnisciente, valiéndose de la primera persona del plural: ‘nosotros’” (Roberto Cardoso de Oliveira, “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir”, 2003, p. 12).

Para intentar pensar los cuerpos *en situación de entrevista* etnográfica retomaré la propuesta paradigmático-metodológica de Thomas Csordas (2011:63) así como sus *usos* por parte de Margaret Lock en torno a las diferentes conceptualizaciones del cuerpo en la teoría antropológica (2011:12) y de Jean Jackson (2011:29) sobre el dolor crónico. Asimismo, con idénticos fines, se recapitularán brevemente las dos fuentes teóricas a partir de las cuales Csordas pergeñó su teoría: Bourdieu (2010 [1997]:201) y su aprendizaje por cuerpos a partir del orden social inscripto en el texto corporal, y Merleau-Ponty y el comienzo de la percepción en el propio cuerpo (1985 [1945]: 91). Por último, siendo para con Bourdieu lo que Lock y Jackson para con Csordas, se retomará el trabajo de Loïc Wacquant (2006 [2000]:16) y su ejemplificación del aprendizaje por cuerpos.

Por su parte, me valdré de Michelle Rosaldo y su teoría de los embodied thoughts (pensamientos in-corporados) (2011 [1984]:90) para pensar las emociones en el marco de una entrevista etnográfica. Esta se encuadra en mi tesis de doctorado, fruto de una “beca de iniciación del Conicet” (Wright, 1998:6), sobre memoria y responsabilidad colectiva para

con la última dictadura a partir de un análisis comparativo de las representaciones literarias y cinematográficas de vecinos de centros clandestinos y una etnografía sobre las vecindades de un excentro en particular: la comisaría n° 1 de Santa Rosa-La Pampa. La cita a Pablo¹ no es antojadiza: el momento presente es de inicio, no de llegada, de un largo camino que todavía deparará muchos aprendizajes por in-corporar². Esta investigación versa así sobre la

¹ Clifford Geertz (1989 [1987]:29) analiza “el rápido descarte de los nombres de pila [de los *autores*] y la adjetivación de sus apellidos”: retomando la distinción *foucaultiana* entre “fundadores de discursividad y productores de textos concretos” (id:30), hermana de la previa distinción *barthesiana* entre “autor y escritor” (id:28), Geertz se pregunta entonces “qué es lo que un autor autoriza” (id:27). “La posibilidad y las reglas de formación de otros textos” (id:28), responde. Paula Cabrera (2010:58) lo expresa de un modo sensibilísimo cuando cuenta sus conversaciones con su amigo Maurice. Si bien no será la dirección emprendida en este trabajo, podríamos no hablar de percepción *merleau-pontyana*, *habitus bourdieuano* o la “beca de iniciación del Conicet” según Wright, sino, desampulosamente, de Pedro que me cuenta su infancia en Argelia, *Shelly* que me habla de sus emociones como pensamientos encarnados, o Pablo, al que no conozco, pero que no por eso deja de ayudarnos a intentar pensar nuestra cotidianeidad sentimental en el marco de un trabajo sin horarios (1998:6), lo cual implica no sólo que no haya que cumplirlos sino también que no hay que cumplir un comienzo y un final, convirtiéndose entonces la jornada laboral en una sesión maratónica que excluye toda actividad no comprendida en nuestra “dedicación exclusiva”. Pablo me ayudó a intentar pensar esto así como Clifford los autores como paraguas debajo de los cuales nos sentimos menos expuestos a la intemperie.

² El viernes 15 de julio del 2011 volví de la última clase-encuentro del seminario *Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica* dictado por Paula Cabrera en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, cuando, en el trasbordo que realizo para llegar a mi casa en *Villa Saavedra* desde una de sus sedes en Constitución, tomando el 71 luego de haber abordado el subte b, en la cola de espera del colectivo, sucedió una situación particular: un hombre se quejaba a viva voz del retraso en la inauguración de las dos últimas estaciones del subte. Mi re-acción, ante el prejuicio sospechoso de que se tratara de un kirchnerista furibundo con quien se comparten elementos pero otros no, fue relativizar aquella sentencia no mediante la referencia a la labor parlamentaria del 2007 al 2011 en donde –en contra de lo que podría pensarse- fue aquel quien acompañó las iniciativas oficialistas en la Legislatura porteña, sino mediante el comentario, referente a las elecciones municipales de hacía una semana y considero que alusivo a las responsabilidad colectiva por aquello de lo que nos lamentamos, de que al fin y al cabo uno de cada dos *vecinos* con los que convivimos había votado aquel intendente. Su respuesta fue que “era de Provincia” motivo por el cual “nada tenía que ver con eso”. Sin embargo, su vociferación continuó, conversando con la mujer inmediatamente delante en la fila, justo detrás mío. Entré al colectivo y me ubiqué al final. Desde allí comencé a escuchar cómo mis dos viejos compañeros de cola, sentados uno enfrente del otro en los asientos delanteros, comenzaban a conversar sobre la inseguridad, sobre que antes, según decía el hombre, salía con una pulserita de oro y volvía a casa con ella, a lo que otro hombre, sentado al lado del hombre en cuestión, sentado aquel en diagonal a la señora, dijo: no te robaban la pulserita pero te desaparecían. ¿A quiénes desaparecían? –respondió el hombre-, yo viví esa época y acá estoy, acompañado del asentimiento de la señora. Siguió: a lo sumo te pedían documentos, uno salía con documentos, se los dabas y listo. En ese momento, en que todo lo que yo había hecho era decir en voz media: qué manera de decir boludeces, veo que una joven que estaba parada detrás mío, en la parte superior del colectivo, se dirige a la primera puerta, considero que con la excusa del asiento que se acababa de desocupar detrás del hombre en cuestión, y se sentó justo detrás suyo. Aquí se produjo un *diá-logo* que no alcancé a escuchar claramente pero donde lo que sí oí fue que el hombre le preguntó qué edad tenía y qué sabía de lo que estaban hablando, a lo cual la joven le respondió que no hablaba con él sino con la señora, que lo conocía y no iba a dirigirle la palabra. Acá, a la altura de Triunvirato y Monroe, cuando habíamos partido de la primera y Los Incas, y ante la repitencia del *hombre en cuestión* de que la joven “no podía hablar” ya que no había vivido lo que estaban discutiendo, fue que, saliendo de la expectativa y convirtiéndome en actor, grité al hombre: menos mal, es preferible ser joven y sabio que viejo y pelotudo. Tienen que volver los militares, flaco, fue la respuesta, mientras se bajaba en Triunvirato y Monroe. Halagado por la última caracterización, le grité: ¡facho! Y, acto seguido, recordé porque investigo lo que me obsesiona: las memorias contrapuestas de la dictadura, la convivencia democrática posgenocida, en un viaje en colectivo de diez minutos por Urquiza. Cuando me bajé, en Colodrero y Congreso, clavándole la mirada a la mujer que era esquiva desde que el hombre se bajó y que ahora cuchicheaba susurrantemente con una mujer sentada delante suyo, le dije, citando al por entonces de moda y

distancia o cercanía entre el modo en que literatos y directores construyeron *las vecindades carnales* de centros clandestinos y las (auto)presentaciones que los vecinos *de carne y hueso* (se) dan de sí mismos. La forma de llegar a estas informaciones es a partir de una etnografía en donde la entrevista cualitativa en profundidad es uno de sus métodos privilegiados. Es a partir de una de ellas que intentaré pensar los cuerpos en situación de entrevista etnográfica y las emociones en ella emergentes.

2. Cuerpos que cuentan.

“Pienso que me van a ver como un escritor serio, denso y deportivo. Porque hay una idea de que los cuerpos de los escritores están deformados por la laboriosidad de escribir y como yo jugué al tenis de jovencito, por ahí eso me salvó de ser jorobado” (“El diablo en el pelo”, entrevista a Alan Pauls, *Página/12*, 7/3/2010).

Thomas Csordas, antropólogo estadounidense contemporáneo, propone su teoría de la in-corporación como “perspectiva metodológica consistente” (2011:61) para el estudio de la cultura y el self: no se trata de que el cuerpo es *también* un *objeto* de estudio válido para la antropología, sino que aquel *es* el sujeto de la cultura, su base existencial. Siendo su *objeto de estudio* “la curación y el lenguaje ritual en el movimiento religioso cristiano contemporáneo” (id:63), su propósito es el de pensar ambas prácticas, la cura y la ritualidad lenguajera carismática, a partir del paradigma del em-bodiment y no de teorías que distinguen entre representación y acción, significado y significante: *la imagen* –por caso de la cura en el ritual de sanación carismático- se encuentra encarnada *en* el acto, no existe antes de su formulación, el lenguaje –por ejemplo la glosolalia (hablar en lenguas) como forma de curación carismática- es “posición existencial en el mundo” (id:80). El pensamiento no existe antes del discurso, pensamos en palabras, y el *punto de vista en el mundo* desde el cual lo hacemos es nuestro cuerpo.

polémico dictum de la hora, repitiéndoselo dos veces y mirándola fijo a los ojos: Capital da asco, da asco Capital (Fito Páez, “La mitad”, *Página/12*, 12/7/11). Mucho se ha escrito desde entonces sobre la nota y la palabra *asco*, estemos de acuerdo o no en la fijación de su multiplicidad en las antecámaras de experiencias totalitarias. Sin embargo, como fuera recientemente dicho, *asco* tiene otros marcos de decibilidad y espacios de resonancia. Por lo pronto, diferenciaría el *asco* que niega la convivencia en tanto rechazo a la vecindad, el contacto, el roce con otros que son otros, del *asco* como sentimiento y pensamiento visceral por considerar que nos encontramos con lo peor, no exterior -construyendo un chivo expiatorio sumamente autoindulgente-, sino de lo que formamos parte, es decir: interior, interno y propio. No sólo determinada *memoria de la dictadura*, representado por *el hombre en cuestión*, sino determinado comportamiento, ethos, hábitos cotidiano, en donde nos sumamos cuando somos mayoría pero nos callamos cuando nos quedamos solos, representado por la mujer vecina en fila y asientos. La última palabra, así como los *insultos* anteriores, pueden haber estado *fuera de lugar, desubicados, no autollamados al orden*, pero el orden también es este cálculo especulativo de la correlación de fuerza en donde vocifero cuando llevo las de ganar y susurro cuando estoy en minoría. Hubiera sido mucho más respetable, aunque persistieran las diferencias, la mantención de la postura anterior, aunque el socio en cuestión se hubiera bajado en el viaje. Si hablo o callo de acuerdo a la aceptación o rechazo que pre-sumo en la sala, ¿de qué me hago responsable? ¿Cuándo soy culpable, o cómplice, o inocente y espectador, de lo que acaba de pasar, sea hace treinta y cinco años o diez minutos? La actitud de la mujer me pareció representativa de lo que intento estudiar con mi investigación sobre memorias de vecinos de centros clandestinos de la dictadura en sus representaciones literario-cinematográficas pero también, en una comparación que apunta a sus parecidos o diferencias, a través de una etnografía de las vecindades de un excentro clandestino en particular, la comisaría n°1 de Santa Rosa-La Pampa: como diríamos en el barrio, *hacernos los boludos*, hacer de cuenta que aquí no ha pasado nada, pero también los miedos que habitan esta situación. En la delgada línea entre no pre-suponer colaboración pero tampoco anteponer comprensión justificativa se dirime la presente investigación.

El autor, en su análisis de la sanación y lenguaje ritual carismático en estas comunidades del catolicismo estadounidense contemporáneo, brinda el ejemplo de la *posesión demoniaca* (2011: 69). Según la demonología carismática, estos consisten en espíritus malignos posesivos del poseído quien, en razón de ellos, realiza acciones que no comparte pero que no puede evitar ya que no se siente *dueño de sí*: consecuentemente, la tarea consiste en su confesión en la asamblea carismática en el marco de la cual el sanador identifica el espíritu y, con la participación del poseído, lo expulsa de su cuerpo. Csordas retoma aquí a Merleau-Ponty afirmando que la experimentación de las manifestaciones de sanación –rugido, eructo, tos, obstrucciones, torcedura de cuello, vómito, silbidos, retorcimientos en el suelo, giro de los ojos hacia arriba, aullido (id:70)- como espontáneas por parte de los informantes consiste en el elemento preobjetivo del proceso, percibido como “sin un contenido previamente ordenado” (id:71): sin embargo, preobjetivo no es precultural. A estos fines Csordas se pregunta de dónde emergen este “número limitado de formas comunes” –“150 clases de espíritus”, once formas consensuadas de expulsión-, y la respuesta la encuentra buscando a Bourdieu: el hábitus. Es decir, la orquestación sin director de orquesta de tonos comunes que hacen la sensación de *escuchar la misma música*. Dicho de otra forma, esquemas perceptivos -e interpretativos- comunes, que no hacen sino acentuar la comunidad –y comunicabilidad- de percepciones, interpretaciones y acciones. De esta manera, Csordas no piensa al cuerpo como Estado con sus fronteras exteriores-interiores traspasadas por un demonio invasivo violatorio del principio de soberanía corporal, sino, antiobjetivísticamente, como sujeto productor de aquello que lo habita. El espíritu maligno no está primero fuera del cuerpo, antes de tomar posesión de él, y luego en su interior, una vez que lo poseyó, sino que tanto el primer estado –de *salud*- como el segundo –de turbación- cuentan con el cuerpo como agente perceptivo.

Que la percepción sea constitutiva, y que el asiento de esta percepción sea el cuerpo, sujeto y no sólo objeto de la cultura, implican que el cuerpo no se encuentra con espíritus malignos ya construidos fuera o dentro suyo sino que tanto en uno como en otro momento el cuerpo cuenta perceptivamente. Csordas utiliza el mismo paradigma del embodiment, y no semiótico o semiológico, para analizar la glosolalia (hablar en lenguas), la cual, además de “fenómeno de in-corporación” (id:80), retomando a Merleau-Ponty y el discurso como gesto verbal con significado inmanente opuesto a él como representante del pensamiento, es caracterizada como “resaltamiento de la realidad existencial de cuerpos inteligentes que habitan un mundo rebotante de significados” (id). De esta forma, si el discurso no representa al pensamiento ya que este es incipiente hasta ser exteriorizado, discurso y pensamiento son vecinos, circundantes, “colindantes” interiores, y disponemos de palabras en función de su estilo acústico y como uno de los usos de nuestro cuerpo. Esto último resulta de vital importancia para intentar pensar uno de los aspectos de la entrevista cualitativa en profundidad a dos de los vecinos del excentro clandestino santarroseño: habiendo llegado a ellos a partir de la sugerencia de una vecina entrevistada previamente, a su vez contactada mediante capital social familiar, sus primeras respuestas, a mi contacto facilitado por el status de comercio del frente de la casa, fue de una negativa que, a pesar de (con)vivir en el barrio desde antes de la segunda conversión³ de comisaría en centro

³ La primera, partiendo del *grado cero* del alambramiento posterior a la *Campaña del Desierto* y expropiación a sus moradores originarios, fue de des-campado, fruto de uno de los dos míticos campos previos a Santa Rosa (de Alonso, cuyo apellido hoy nombra una villa residencial devenida barrio clasemediero, y de Tomás Masón, cuyo nombre porta la laguna santarroseña que inundó una villa miseria allí existente) en comisaría, la

clandestino en 1976, se basaba en que *con quienes en realidad debería hablar* era con vecinos más antiguos o que tenían mayor *vida comunitaria*. A mi insistencia quizá *inconsciente* dada la sensibilidad del asunto, pero acicateado por la negativa que disparaba la sospecha sobre el motivo de su radicalidad, ella y no él accedió a la entrevista justo por detrás del mostrador, sin entrar al comedor de la casa: el orden es un ordenamiento de cuerpos⁴. Cuando comenzamos la entrevista grabador en mi rodilla quien no quería hablar no dejaba de hacerlo ante la mirada sorprendida de quien había aceptado hacerlo y sólo se detuvo cuando, por su cuenta, surgieron los nombres del interventor militar y de una compañera de trabajo torturada durante la dictadura: las respuestas *preobjetivas*, respectivamente, fue dar por descontado mi desconocimiento del caso dada *mi juventud* y, en segundo término, negarse a continuar hablando ya que ella *ya había sufrido mucho*. En el marco del apartado sobre el cuerpo y su crítica a la fisiología mecanicista que concibe al cuerpo como objeto, escribió Merleau-Ponty (1985:98-99) sobre lo preobjetivo:

El reflejo, en cuanto se abre al sentido de una situación, y la percepción, en cuanto no plantea desde el principio un objeto de conocimiento y es una intención de nuestro ser total, son las

segunda la mentada, la tercera de centro clandestino a nueva comisaría-alcaldía con funciones administrativas (como denuncia de pérdida de documento), y la cuarta, de un tenor infinitamente menor a lo sucedido en otros excentros, de comisaría a relativo museo de memoria a partir de la oficialización, en 2008, de su pasado concentracionario mediante una plaqueta a la izquierda de su puerta de entrada. Hasta entonces, muchos *vecinos inmediatos* de la comisaría decían –no necesariamente *mintiendo* o con *mala fe*– que no sabían nada de lo sucedido, relato que todavía hoy puede escucharse mediante entrevistas etnográficas o charlas informales. Por último, en 2010 tuvo lugar el primer juicio por *memoria, verdad y justicia* en la ciudad y provincia, el cual, por las consecuencias arrojadas a la ciudad –una avenida de *desagote*, Argentino Valle, parcialmente interrumpida durante meses– y su cobertura mediática diaria, provocó una visibilización de la temática hasta entonces inédita. Asistí al juicio y los presentes éramos escasos. Conversando con una estudiante avanzada local de Historia de la Universidad Nacional de La Pampa me dijo, como *nativa*, que mi percepción, como *extraño*, le resultaba exagerada: no había percibido tal visibilización ni interpelación a la sociedad santarroseña, *más allá de los cuatro gatos locos que somos los mismos de siempre*.

⁴ Por ejemplo, *invitar* a lavarse las manos antes de almorzar o cenar. Esta medida suele ser entendida bajo una gramática higienista destinada a establecer una clara frontera entre el afuera, repleto de virus virtual y efectivamente dañinos del interior, y un adentro que, en parte, se define por la misma ausencia de bacterias procedentes del exterior: sin embargo, aunque el higienismo decimonónico forme parte de nuestras costumbres cotidianas aunque ya no estemos acostumbrados a recordarlo, aquel entendimiento no explica detalles que exceden la mera invitación higienista de *lavarse las manos* antes de almorzar o cenar. Por ejemplo que, salvo que la *invitación* a los invitados sea efectuada delante de los ojos vigilantes de los invitadores, por caso en una cocina vecina a la mesa, aquellos no poseen forma de saber si los *invitados* a lavarse las manos efectivamente lo hicieron. Quiere decirse, por ejemplo, que en caso de trasladarse hasta el baño para responder la *invitación* higienista, en caso que los mismos no compartan la medida o no la soliciten a *sus invitados* motivo por el cual no ven porqué otros lo hacen para con ellos y porqué ellos deberían *obedecer*, los mismos podrían realizar un *simulacro* de limpieza y entonces el deseo inicial de los invitantes se vería frustrado. Pero, ¿es este el deseo de los invitantes? ¿Es lo importante que uno *efectivamente* se lave las manos, o, más bien, que los *dueños de casa* tengan el *derecho* de indicar a sus invitados qué hacer con su cuerpo? ¿Qué pasaría si *uno* se negara a hacerlo, retirarían su plato de la mesa y le pedirían que abandonara el hogar? Lo fundamental en la invitación a *lavarse las manos* no es el higienismo discriminador de afuera y adentro, ni los rituales previos a una situación comensal, sino el poder, como propietario de la mesa y la casa dentro de la que está inserta, de legislar sobre cuerpos ajenos, es decir: subjetividades otras. No importa si, obedientemente, te lavaste las manos como te lo *sugerí* o sí, *rebellamente*, no lo hiciste y volviste a la mesa tal como te habías ido: lo importante es que te lo pude decir, que tuviste que escucharme, que no te pudiste negarte y, en el caso que lo hicieras, que la presión social te sucumbió por *no armar un escándalo por una lavada de manos domingo tras domingo*, y, por último, que tuviste que mover tu cuerpo al ritmo de mis ordenanzas. El orden, el ordenamiento, es un poder cotidiano, un mando diario sobre los cuerpos.

modalidades de una *visión preobjetiva* que es lo que llamamos el ser-del-mundo. Más acá de los estímulos y los contenidos sensibles, hay que reconocer una especie de diafragma interior que, más que a esos, determina a aquello que nuestros reflejos y nuestras percepciones podrán apuntar en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida.

Es decir, lo *preobjetivo* como una de las formas del ser-del-mundo y este como el campo fenomenal, vivido, inmanente, previo a su objetivación en palabras o pensamientos. Algo de esta objetivación lenguajera se jugaba en la negativa preobjetiva de la vecina a tematizar la situación de su compañera de trabajo, quizá la intuición de que hacerlo sería una forma de *revictimizarla*. Sabemos lo caro que resulta a la criminología crítica del derecho penal (Bovino, 2000:260) el argumento de que repetir la demanda de testimonio de la víctima es un modo de revictimización que no sólo no favorece a la parte afectada sino que lo que en verdad efectúa es un autosostenimiento del sistema penal apropiador de los conflictos mediante su expropiación a los *directamente afectados*. Sin embargo, considero que no fue aquel el único *reflejo o percepción* preobjetiva presente en el testimonio de la vecina, en tanto apertura a parte de la intención total de la entrevistada: la referencia a mi *juventud desconocedora*, al *hecho* de que por *ser joven* se daba por descontado el desconocimiento de la situación, me resulta el segundo ejemplo de contenidos preobjetivos entrevistados que pueden dar cuenta de parte del ser-del-mundo de la entrevistada.

Por supuesto, estas significaciones –la juventud ignora por no haber vivido, volver a hablar es una forma de revictimizar- son objetivaciones que *uno*, como investigador, imprime sobre las experiencias preobjetivas objetivadas. Bourdieu, en el seno de su propuesta de una *objetivación* –y no sólo observación- *participante*, resalta que no se trata de *no objetivar* –¿qué cosa es la ciencia, incluso *social*, sino una objetivación?- sino de objetivizar el sujeto objetivador (2003:5). Dicho de otra forma, desplazar la crítica *antireificadora* de la malévola ciencia cosificante hacia una interrogación objetivante –no objetivista con su “mirada desde ninguna parte”- del punto de vista objetivador: es decir, no sólo desde qué *lugar* se habla, sino cómo fue la construcción de ese sitio (formación del sujeto objetivante sometida a las armas más objetivistas de la antropología, ubicación en el campo profesional (id:2), “ansias de hacerse de un nombre” (id:5), etc.). Dicho también de otra manera: ¿qué fue lo que me llevó a elegir este tema?, ¿qué influyó en la elección de esta metodología?, ¿por qué leo *prejuicio antijuvenil* y negativa a volver sobre el pasado dado que revictimiza –*ella ya sufrió demasiado* (como para volver a sufrir, a distancia y sin saberlo, volviendo a hablar *sobre* ella, podría uno agregar) allí donde otros *jóvenes* investigadores podrían leer otras *cosas*? Entiendo que esta es parte, un esbozo iniciático e introductorio, de la labor de objetivación del objetivador que Bourdieu, recibiendo un premio de la corporación antropológica, recomienda a sus colegas investigadores. Por supuesto, este consejo bourdieuano reintroduce la dicotomía sujeto-objeto que Csordas, *a pesar* de basarse en él, discute. Sin embargo, no quisiera dejar pasar el tren objetivante y perder la ocasión de *someter* a objetivadoras críticas la siguiente objetivación: solemos decir, diferenciando entre terror y temor, que el difuso terror dictatorial encarnó en concreto miedo personal, pero en pocas ocasiones, en un conocimiento asequible mediante la excursión de gabinetes y bibliotecas, vivencí, a través de las dos negativas citadas –a comenzar a hablar, a seguir haciéndolo- de qué forma el terror impersonal se transfigura en temores (desconfianzas, resquemores) personalísimos. El miedo, herencia del terror, no flota en el aire como este último: se encarna en cuerpos, los habita y performatea por (y desde) *dentro*. El silencio, entonces, es uno de los posibles usos de nuestro cuerpo.

2.1. Lenguaje, dolor, cuerpo, experiencia y poder.

“tanto el estar profundamente enamorado, como el estar adolorido severamente, requieren dejar el mundo de la vida cotidiana.”
(Jackson, Jean, “Chronic pain and the tension between the body as subject and object”, 2010 [1994], p. 34).

La también antropóloga (también) estadounidense (y también) contemporánea Jean Jackson (2011 [1994]) se sirve de la propuesta metodológico-paradigmática de Thomas Csordas para estudiar el dolor crónico y las bifurcaciones a la hora de pensar el cuerpo establecidas entre su conceptualización, por lo general tradicional y propia del positivismo decimonónico, como objeto, o bien su reconceptualización, no menos tradicional dado su frondosa historia en el siglo XX pero de suyo antipositivista, como sujeto. En este marco, analiza el modo en que la experiencia del dolor crónico se expresa como sensación y emoción –diferenciación sobre la que volveremos en el siguiente apartado–, el dolor crónico como instancia preobjetiva anterior a la distinción sujeto-objeto, ciertas conexiones entre lenguaje y dolor, y la experiencia del enfermo crónico como *sólo* comprensible por pares, es decir: otros enfermos crónicos, dado que comparten un mundo y su respectivo lenguaje diferente del lenguaje del mundo cotidiano (2011:30). Aquí nos interesan aquellas relaciones entre dolor y lenguaje y el exclusivo *entendimiento por pares* para intentar pensar la experiencia a partir del cuerpo y el cuerpo a través de la experiencia.

Jackson (id:40), en torno al significado cultural del dolor y retomando la distinción mente-cuerpo y por lo tanto el dolor como mera sensación o también como emoción, retoma la interpretación de los doloridos crónicos según la cual todos aquellos que no lo son pueden comprender su significado intelectualmente pero no así empática y profundamente, ya que adolecen de la experiencia de(l) cuerpo necesaria para ello. Esto se vivencia en la dificultad de los pain-full-bodys (cuerpos adoloridos) (id:38) de comunicarse con quienes no padecen dolor crónico. Un ejemplo es la demanda *no-doliente* de expresiones sintomáticas (faciales, corporales) de(l) dolor y, en el marco de una sociedad positivizadora de la razón y por ende demonizadora de lo construido en su oposición para sostener la misma (o)posición, su descrédito en caso de imputarse exclusivamente a *razones emocionales*. Los dolientes crónicos, habitantes del pain-full world (mundo lleno de dolor/el dolor del mundo) (id:43), no encuentran lenguaje con el que construir *communitas* con los no-dolientes, habitantes del mundo cotidiano sin dolor constante. Este hallazgo imposible, fruto de una infructuosa búsqueda, resulta innecesario con los pares dolientes, los únicos capaces de entender la experiencia de(l) dolor preobjetiva, es decir: anterior al intento –y, en el caso de los nodolientes, fracaso– de objetivar en (y con) el lenguaje el propio dolor. El hecho de habitar el mismo mundo, el del dolor ininterrumpido, abstiene del esfuerzo abstractizante de objetivar en el lenguaje, mediante la división sujeto-objeto a partir de la cual el doliente intenta explicar *su* relación con *su* dolor, la especificidad de su padecimiento. La autora (id:44) retoma los análisis de la investigadora norteamericana Elaine Scarry [1985] sobre la incompatibilidad entre dolor y lenguaje: fundamentalmente centrados en la tortura, Scarry afirma que el dolor no produce significación (es decir: lenguaje), motivo por el cual hay que buscar los motivos profundos de él en otro sitio: este lugar, para Scarry, es la inscripción del poder en el cuerpo del torturado y, a través de él, en el cuerpo social. Esto le sirve a Jackson para ejemplificar de qué modo “el dolor rompe el lenguaje” (id:47), no sólo en el sentido de que se opone a él –

el dolor no produce significación- sino también de que aquel, habitante de un mundo que no es el de todos los días, no se deja amarrar por las garras del lenguaje cotidiano. Sin embargo, está en lo cierto la autora (id:45) cuando afirma que Scarry mantiene la dicotomía mente-cuerpo al referir un dolor físico –prelingüístico- del cual se podría hablar y un dolor emocional –con significado- del cual no: fenomenológicamente, todo dolor emocional se encuentra corporizado, es *dolor físico*.

Ejemplificando la comunitas doliente y la incomunicación con todo *indoliente*, Jackson retoma una serie de expresiones que me interesaría recapitular para intentar pensar el testimonio más arriba citado: “[el] común denominador [es] el dolor, la comunidad no es falsa, sabe lo que estás pasando, están hablando directo a mí corazón” (id:46). Estas afirmaciones hacen sistema con otras distintas aunque complementarias: “lo leyeron en los libros pero no saben porque no tienen el dolor, entiende[n] solamente intelectualmente [mientras] que la comunidad viene a nivel visceral, los pacientes son mucho mejor [ya que] tienen la experiencia de primera mano, los pacientes tienen un mejor juicio, el personal que no tiene el dolor no está en el mismo lugar que vos”. Si bien inicialmente más solícita que su compañero aunque luego crónicamente interrumpida por él, la respuesta inicial de la vecina -al igual que la de aquel- a la vaga pregunta sobre la disponibilidad para una entrevista, fue de una sistemática negativa o bien cordial derivación –*con quien deberías hablar*, etc.-. No obstante lo anterior, la emergencia de un asunto directamente relacionado a la dictadura –el interventor militar y su compañera de trabajo secuestrada y torturada-corrió por cuenta suya, aunque luego, cuando esa bifurcación fuera alevosamente (re)tomada por el investigador, la puerta inesperadamente abierta se cerró con una vehemencia proporcional a su sorpresiva emergencia inicial. Así como mucho me pregunté a qué razones preobjetivas obedeció tamaña cerrazón primera, sólo *quebrada* por mi seguramente imprudente insistencia *inconsciente* de la delicadeza del asunto entre manos, también me consulto sobre los factores que llevaron a borrar con el codo la senda abierta con la mano. Sin embargo, en contra de la *higienicidad* del olvido, lo escrito no tiene vuelta atrás: si se lo intenta borrar, queda la huella del borrón. Si bien, intentando recuperar la *phrónesis* inicialmente capitulada, no fue una dirección sobre la que insistí a fines obvios de no *tensar* la situación, fue uno de los momentos más incómodos de la entrevista, en donde la incomodidad fue la emoción hegemónica de ese encuentro de cuerpos. Me pregunto si el terror dictatorial –golpe de estado, ciudad militarizada, personas que desaparecían, rumores (su función socio-ideológica) sobre tormentos padecidos, acción psicológica a través de medios *masivos* de comunicación-, y su herencia en miedo o temor -¿cuál es la diferencia entre ellos?- encarnado en cuerpos, no habrá tenido algo que ver. De ello trata la investigación, de no inscribir la hipótesis en los cuerpos informantes sino de estar atentos a la multiplicidad de significaciones que portan.

Una de ellas, en la que creo no hacer del cuerpo investigado un mapa en el que se calca imposiblemente el territorio –*el campo posible*- investigativo, gira en torno a la experiencia. Fue dicho que una de las presuposiciones –preobjetivas- de la vecina entrevistada fue mi ignorancia al respecto del interventor militar –es decir: la historia reciente- dada mi *juventud*. Esta su-posición, en tanto indica un lugar en el campo de las opiniones de las relaciones entre experiencia y saber e historia y experiencia, resulta preobjetiva en tanto no ha sido *objetivada*, esto es, explicitada, puesta en duda, sometida a discusión. Preobjetiva no significa precultural: forma parte de los sentidos comunes –en la acepción topográfica de la expresión- inculcados mediante agencias –la familia, el sistema educativo, (de treinta años a esta parte) los medios de comunicación- productoras de lugares comunes en los cuales

encontrarse y entenderse. La *comunitas* imposible entre dolientes e *indolientes* analizada por Jackson pero en forma positiva. Que aquella posición en el campo sobre las relaciones entre experiencia y saber su-ponga la mentada pre-suposición, su-pone, también, que otros sitios en el campo de las relaciones entre historia y experiencia, en razón misma de su ubicación, discuten aquellos pre-supuestos (es decir: hipo-tesis por debajo del suelo de lo discutible) o, dicho de modo afirmativo, su-ponen otros: que no hay relación estricta y determinista entre vivir y saber, que se puede haber vivido mucho pero no por eso saber demasiado, que se puede haber vivido poco –cuantitativamente entendido- y no por eso saber nada. Por su-puesto, el saber es entendido aquí en su sentido escolástico, enciclopédico, erudito. Uno de los lugares del campo de las relaciones entre saber y experiencia pre-dispuesto a discutir su relación proporcional (a mayor experiencia mayor saber y viceversa) es la universidad, puntualmente su sector socio-humanístico, y su forma ulterior, la academia: el posgrado, el posposgrado, etc. Aquí, con sus frondosas discusiones del concepto de experiencia -destacadas a partir de fines del siglo XIX pero ya existentes en la Antigüedad griega-, el sentido común que mancomuna es precisamente el que *sitúa* en *tela de juicio* aquella asociación y *pone* sobre el tapete el binomio –caracterizado como *ingenuo y mecanicista*- vivir-saber. Sin embargo, el sentido común homogéneamente objetivado como *universitario y/o académico* no es homogéneo y, sin por eso concordar con la visión *corriente y de sentido común* de las relaciones entre experiencia y saber, establece una *cuña* al interior del *no corriente* sentido común erudito: vivir no es saber – haber nacido en el '56 no significa conocer la acción políticomilitar que *tuvo lugar* entre la noche del 6 y la madrugada del 7 de setiembre del '73-, pero saber tampoco es vivir. Dicho de otra forma, haber escrito una tesina sobre aquella acción no implica tener experiencia de ella. Aquí se establece una diferencia entre protagonistas, espectadores y –a falta de mejor término- legos, la que no será profundizada, pero de la cual nos interesan los dos primeros términos: a diferencia del último, tanto protagonistas como espectadores estuvieron involucrados, envueltos, implicados en la acción, ya sea en un carácter u otro.

Entonces, lo que esta *cuña* del sentido común académico sobre las relaciones entre experiencia y saber establecería es lo siguiente: no es lo mismo haber escrito una tesina sobre una acción políticomilitar sin haber participado en ella, que haber sido protagonista o espectador, haber tenido algún tipo de experiencia -de acción o expectación- en torno a su existencia. La diferencia, una vez más, la hace el cuerpo, la experiencia corporal de la situación. Es decir, descartando que seamos mentes a los cuales se adosa accesoriamente un cuerpo-lastre, somos cuerpos como sujetos existenciales de la cultura y el self, motivo por el cual no puede resultar indiferente *haber estado* o no allí: haber ocupado esa porción del universo en ese momento y lugar, haber sentido determinadas emociones, haber sufrido determinados padecimientos *en carne propia*, haber salido a la vereda para verlo *con los propios ojos*. De esta manera, lo que intercede a la igualación aplanadora de experiencias – de actor, de espectador contemporáneo, de posmemorial (Hirsch, 2001) lector- es el cuerpo, la experiencia de él, él como *base existencial de la cultura y el self*. Y, si es base de ambos, no resulta in-distinto poseer/ser una que otra: la *base* del *haber estado allí*, la de haber estado ahí en contemporaneidad y expectación, la de acercarse a ello posteriormente. Como afirma Margaret Lock, “el cuerpo media toda reflexión y acción con el mundo” (2011 [1993]:8), por lo que resulta indisociable el cuerpo que portamos y somos de lo que del mundo podemos decir. La base de nuestras interpretaciones, por fuera de toda determinante o condicionante metáfora edilicia, es nuestra carne.

Lock, antropóloga canadiense contemporánea, en su recorrido por investigadores que situaron al cuerpo como producción socio-cultural histórica determinada y contribuyeron al debate de los binarismos naturaleza/cultura y mente/cuerpo (2011:9), retoma, al igual que Jean Jackson, la propuesta teórico-metodológica de Csordas. La autora realiza un racconto que, considero, sólo puede contextualizarse en el estado evidentemente biologicista del campo académico en el cual se inserta, con todas las implicancias que esto comporta para una problematización del cuerpo, dado su ciudadano ahínco en resaltar la construcción socio-histórica y cultural del mismo y no su determinación genética. De esta manera, acomete su paseo por teorías que resaltan la creación social del cuerpo (Durkheim, Mauss), su información por el orden social en el cual se reproducen y resisten (Bourdieu, de Certeau) (2011:11), la construcción cultural de la intersubjetividad que une y separa al uno y al otro, la fabricación disciplinaria de cuerpos dóciles a través de las tecnologías normalizadoras de la modernidad (obviamente, Foucault) (id:14-15), la relación entre *órdenes sociales enfermos* (id:17) y cuerpos patológicos como síntomas de aquella *enfermedad*, y, por último, las relaciones entre el estudio de los cuerpos investigados y el poder (colonial inicialmente, luego no necesariamente) de la corporación investigativa, la que, por medio de performatividad analítica –“creando sus propios objetos de análisis” (id:19), puede, además de invisibilizar la relación de poder anterior, encontrar *problemas* en los cuerpos investigados menos como descubrimiento que halla lo que otros *ojos* pasaron por alto que como mera técnica (auto)reproductiva: la medicalización, y el colapso del status metafórico de la relación entre cuerpo y máquina cuando ya no queda claro qué es un artefacto y qué no, como ejemplos de ello (id:21). De esta forma, la dicotomía naturaleza-cultura no resulta *colapsada*, con el “adecuado estilo grandilocuente” denunciado por Bourdieu a la hora de criticar “las oposiciones binarias de la metafísica occidental” (2010 [1997]:51), por una crítica desmitificadora de esta metafísica dicotómica, como por el desarrollo de las mismas fuerzas presentes en el plexo occidental: la técnica. Así, como nos enseñaran –como muy tardíamente- Adorno y Horkheimer en su célebre obra sobre la dialéctica iluminista, la modernidad cuenta en su propio seno con las antítesis de sus binarismos constitutivos: mente-cuerpo, cultura-naturaleza, entre ellos. Sin embargo, lo que aquí resulta útil a los presentes fines es que Lock, en su sistematización de diferentes teorías sobre el cuerpo y la señalización del *embodiment* como una de ellas, repone que una teoría antropológica de la incorporación sobre el cuerpo necesita una teoría de la emoción (Lock, 2011:13). En esta dirección, retoma la postura de Michelle Rosaldo crítica de la dicotomía “sentimientos culturales versus pasiones naturales”, en donde la autora destaca que “toda emoción involucra inevitablemente sentimiento y significado”, lo que resume bajo el concepto de “pensamientos corporizados” (id). En el siguiente apartado profundizaremos esta posición articulándola con las emociones –negativa, silencio, incomodidad, vergüenza, timidez, ansiedad, culpa- emergentes en la entrevista etnográfica.

3. Emociones.

Pegaba las canciones con curitas
hay algo sangrando, hay algo que sangra.
(Charly García, “Curitas”, *Filosofía barata y zapatos de goma*, 1990).

La antropóloga norteamericana contemporánea Michelle Rosaldo, *Shelly*⁵, postula que, en lugar de hablar de emoción versus pensamiento, deberíamos hacerlo de embodied thoughts (pensamientos in-corporados) (2011 [1984]:90), pensamientos corporizados que, habitantes de un cuerpo, comportan emociones. Desde su perspectiva, no se trata de oponer pensamiento y emoción, lo *solamente* pensado a lo *exclusivamente* sentido, como si existieran pensamientos des-afectados y emociones irracionalmente espontáneas del mero orden de lo físico, sino de *colapsar las dualidades* que sostienen estas construcciones, mente-cuerpo y afecto-cognición, y pensar(nos) como cuerpos con pensamientos hechos carne que implican emociones. No obstante lo anterior, aclara la autora, su teoría de los pensamientos encarnados como cogniciones no irreductibles a las emociones sino fenomenológicamente unidas no niega que “los arranques de sentimiento continuarán siendo opuestos al pensamiento cuidadoso. Pero el reconocimiento del hecho de que el pensamiento se halla siempre pautado culturalmente e influenciado por sentimientos, que *reflejan* un pasado ordenado culturalmente, sugiere pues que un pensamiento no existe aislado de la vida afectiva, así como el afecto está culturalmente ordenado y no existe apartado del pensamiento” (id:84). La autora, considero, emprende la defensa del contenido afectivo de los pensamientos, *parte débil* o –mejor- más discutida en el contexto académico en el cual se inserta, a partir de la recapitulación de la construcción socio-histórica de las emociones, punto asimismo cuestionado por caso por el universalismo que traspone las propias creaciones sociales –la idea de un self *interno*- a otras culturas (id:97), pero sin duda de mayor consenso general en áreas socio-humanísticas: la historia de la modernidad, indisociable de la de la burguesía, podría resumirse bajo el dictum *todo es modificable*, es decir: histórico, social, cultural. Lo que Rosaldo, agudamente, llama “trillado relativismo cultural” (id:85). Por supuesto, esta historia también comprende elementos biologicistas y genetistas, esto es, posiciones antagónicamente opuestas al sentido común sociocultural e histórico: es aquí donde “la desconfianza juvenil por las categorías recibidas” (id) también burlada por la autora adquiere toda su importancia y significatividad política.

Rosaldo, trabajando la cultura ilongot, justifica su comunión de pensamiento y sentimiento -luego de un repaso por la reinterpretación ricoueriana de la obra freudiana (id:86) y del pensamiento culturalista que *re-conoce* afecto en el pensar (id:89)-, a través de la idea de un yo comprometido, un self implicado en la acción y el mundo. De esta manera:

“las emociones, de algún modo, son pensamientos ‘sentidos’ en rubores, latidos, ‘movimientos’ de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, pies. Ellos son pensamientos encarnados/in-corporados (embodied), pensamiento filtrados por la percepción de que “yo estoy involucrado”. (id:90).

Vemos la dependencia de una teoría antropológica corporizada del cuerpo y una teoría corporeizada de la emoción. Bourdieu, reflexionando sobre el sentido práctico inscrito en los cuerpos y la labor política de objetivar estas inscripciones y reinscribirlas, analiza el modo en que aquel conocimiento corporal de la posición social del agente (es

⁵ Apodo, abreviación del nombre de pila –no del apellido subjetivado- mediante, de *la autora*: <http://ethnologia.wordpress.com/tag/michelle-rosaldo/>. Sería interesante, en nuestros sentidos comunes académicos, que nos permitiéramos, descontracturadamente, construyendo corporativamente cuerpos aptos para la desconstrucción, hablar, por ejemplo, de Wright como Pablito, Cabrera como Pau o Pauls como Alan. Sin confundir, por supuesto, las interpelaciones propias de *cuerpos deportivos y antijorobados* con las apelaciones a nombres de pila que excluyen al no perteneciente al reducido círculo de intimidad.

sabido que el autor omite explícitamente hablar de sujeto o individuo) en el espacio público, el “sens of one’s place” de Goffman, adquiere la forma de la emoción: “vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad” (2010 [1997]:241), “malestar de quien se siente desplazado, o sensación de bienestar asociada a la convicción de estar en el lugar que corresponde” (id:261). Estas *sensaciones* (“rubores, latidos, “movimientos” de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, pies”), inscripciones del orden social en los cuerpos y por ende objetivo de una política aplicada a objetivarlos para modificarlos, no son cajas negras emocionales surgidas espontánea o irracionalmente, o artefactos culturales pero de un orden irreflexivo a diferencia de la reflexivi(li)dad del pensamiento, sino “pensamientos sentidos”, cogniciones afectivas en las que se juega mi *lugar* en el orden social y mis deseos de conservarlo o modificarlo: son situaciones en las que estoy “comprometido e implicado”, lugares en donde “está en juego permanentemente quién es uno” (Rosaldo, 2011:91). ¿Por qué debo callar en esta ocasión? ¿Por qué callo yo y no *el otro*? ¿Esta *autollamada al orden* es inofensiva, o me acarrea duraderas consecuencias de impresiones prolongadas de disgusto por no haber dicho *lo que tenía para decir y donde debía decirlo*, por no haber hablado *en tiempo y forma*? ¿Por qué fui yo quien *guardó las formas*? ¿Por qué fue el otro quien las *desempolvó*? ¿El otro desplegó *las formas* o *sus* propias formas, asociadas a su posición y lugar social, de modo relativamente autónomo de las *formas ajenas*? ¿De qué otra cosa, sino de poder inscrito en los cuerpos bajo la forma de emociones por pensamientos no vertidos sobre cuestiones *políticas* –es decir: cotidianas-, estamos hablando? ¿Por qué es él/ella quien me *invita* a lavarme las manos y por qué debería obedecer? ¿Por qué no soy yo quien efectúa la *invitación* y, quizá, por qué jamás se me ocurriría hacerlo? ¿Estamos tratando aquí sólo de pensamientos, o también de sentimientos? ¿Estamos hablando sólo de sentimientos, o asimismo de pensamientos hechos uña?

La uña es una de las pocas partes del cuerpo de las cuales no podemos prescindir: nos puede faltar un ojo, un brazo, una pierna, y sin duda esto afectará nuestra subjetividad y cotidianeidad, pero o bien continuamos nuestra vida *a pesar* de ello, o bien *echamos mano* de prótesis –luego incorporadas y vueltas partes del propio cuerpo (Merleau-Ponty, 1985:95)- para paliar aquella ausencia. No podemos vivir sin uñas: en caso de no contar con ellas –comérmolas, un accidente, la tortura- se está *en carne viva*, aunque resulta indudable que se puede utilizar otra clase de prótesis, los apósitos, para calmar el dolor. Sin embargo, a diferencia de ojos, brazos o piernas, salvo excepciones, las uñas vuelven a crecer: este crecimiento no resulta exnihilo –borrón y nueva cuenta-, sino que parte de la borradura de la huella anterior –la forma de los dedos cuando nos comemos las uñas, el lugar de la uña cuando se padeció un accidente, las rastros del dolor cuando se sufrieron tormentos-. Las uñas son como el mar: obsesivamente, nunca se detienen⁶. Me gusta pensar que nuestros pensamientos, sentidos *hasta la médula* y no meras ocurrencias de una reflexión que se proyecta soberana, son uñas: encarnados, no se trata de meras especulaciones abstractas

⁶ Este ensayo de reflexión debe hasta lo indecible a *Historia del pelo* (2010) de Alan Pauls, un tercio de la trilogía, junto con *Historia del llanto* (2008) y la venidera *Historia del dinero*, a partir de la cual Pauls piensa los ‘70’s a través de su híbrido entre autobiografía y ficción y a partir de aquellos tres elementos: el llanto, el dinero y el pelo. El cual, según dicen, no deja de crecer apenas dejamos de vivir. *Historia del llanto* (2008) forma parte del corpus de mi investigación sobre responsabilidad colectiva y resistencias para con la dictadura a través de memorias de vecinos en sus representaciones literarias y cinematográficas y a partir de una etnografía sobre las vecindades de un excentro clandestino en particular: la comisaría n° 1 de Santa Rosa-La Pampa, no porque represente la vecindad con un centro clandestino, sino a partir de la particular relación de contigüidad y diferencia entre el niño que no podía llorar y su vecina, una guerrillera del ERP.

sino de sentidos en (y con) los que *ponemos el cuerpo* en una forma no siempre contemplada por el uso habitual de la expresión, implicancias con los que estamos comprometidos, de modo que, ¿de qué modo podríamos *des-hacernos* de ellos? ¿Deshacernos de ellos no sería una forma de deshacernos el propio self? Si lo que nos constituye es *deconstituido* por una situación subordinada de poder en la que sentimos/pensamos que *debemos callar*, ¿de qué forma tramitar la relación entre lo constituyente de nuestro self y lo potencialmente destituyente del exterior?

Rosaldo recuerda los antropólogos que, siguiendo a Mauss y Mead, distinguen entre “me” y “I”, “la persona social caracterizada a través de ideas sobre el cuerpo, el alma, o el rol, y un *self* más íntimo y privado” (id: 93). Sin embargo, retruca la autora, la oposición de un “*self*/individuo”, asociado a “la espontaneidad, el sentimiento genuino, la privacidad, la singularidad, la constancia [y] la vida interior”, a “personas” o “personajes” (*personae*), vinculados a “la máscara, el rol, la norma o el contexto”, no hace sino reproducir una de las dicotomías clásicas de la modernidad (id). Como ejemplo, brinda su innecesariedad para los Ilongots (id: 94), su absoluto rechazo de “la brecha entre el *self* privado y la persona pública” (id: 95). Rosaldo resalta así de qué modo determinada concepción de las emociones comporta cierta definición de *per-sona*, y viceversa. Toda visión de la emoción conlleva una concepción del emocionado, toda definición del agente, self, individuo, sujeto o persona –cinco concepciones distintas y no mutuamente intercambiables- comporta una conceptualización de la emoción del definido. En esta dirección, su teoría de los embodied thoughts, así como repulsa la oposición vida sentimental-vida cognitiva, *no puede* contraponer un self intimista, reducto de la emoción, a una *per-sona* pública, terruño de su impostación mediante la astucia del pensamiento: ambos órdenes se encuentran unidos. El *I* es el *me* encarnado. Ahora, ¿el *me* es el *I* pensado?

3.1. Shame on you: vergüenza, timidez, ansiedad y culpa (social y personal).

“la amenaza al orden patriarcal tradicional en Europa occidental, representada por el cambio en el trabajo de las mujeres y los patrones de natalidad, llevo a la celebración del Día de la Madre, a modo de construcción ideológica e intensificación de las emociones consideradas apropiadas, tanto de las madres como hacia las madres” (Lutz, Catherine y White, Geoffrey, “The anthropology of emotions”, 2011 [1986], p. 26).

La presente *pareja de vecinos* fue una de las primeras entrevistas realizadas mediante la bola de nieve que se hecha a andar cuando se comienza una etnografía. Con la *inexperiencia* que como comunicólogo me asiste en la materia, motivo por el cual los actuales estudios de posgrado hacen a la vez de profundización del estudio de la responsabilidad colectiva para con la última dictadura como de introducción a técnicas y problemáticas de la etnografía, considero que las entrevistas cualitativas en profundidad en el marco de aquella adquieren la forma del efecto dominó: por capital social personal y familiar –la madre de un amigo, la conocida de mi madre- las dos primeras entrevistas no requirieron mayor recorrido de campo y familiarización con el ambiente de trabajo, de algún modo aquellos entrevistados estaban *servidos en bandeja*, sentados a la mesa del livingcomedor. Ahora, siendo obviamente insuficiente aquella *cantidad* de entrevistas, aun bajo la consideración teórico-metodológica de tres tandas de ellas para estudiar los cambios en la memoria personal/social y el modo en que el presente influye en el recuerdo del pasado, lo siguiente era *salir a buscar* nuevos entrevistados, viejos vecinos del barrio y la comisaría excentro clandestino: parte menor de este trabajo de timbreo y presentación fue

realizado por aquellos vecinos que *hacían el contacto* con otros pares bajo la introducción *hay un chico de acá pero que estudia en Buenos Aires que está investigando sobre el vecindario*, de modo que unos llevaban a otros, en una bola de nieve o efecto dominó que resultaba increíblemente favorable a la investigación.

Ahora, no todo era tan *vecinal*, en el sentido de una de las dos principales acentuaciones de la palabra, es decir: re-conciliado, pacífico, a-conflictivo: vecinos que decían *haber hecho el contacto* no lo habían hecho motivo por el cual uno se veía, a la puerta o vereda de una casa, resumiendo en cinco minutos –más tiempo aburría, dispersaba, intimidaba- el motivo de la entrevista, o vecinos que sí habían sido contactados decían no haberlo sido de forma que aquella se repetía, aunque el estado inicial hubiera sido el invertido. Este fue el caso de la presente pareja de vecinos, a ser contactados o introducidos por la primera vecina entrevistada, pero, por la primera o segunda razón, no siendo así. De esta manera, facilitada la tarea de presentación porque el frente de la casa era un comercio por ende *abierto al público* –entre como cliente pero termine siendo *un abogado que nos vino a hacer unas preguntas sobre el barrio-*, *presenté mis credenciales* investigativas y, como fue dicho, la primera re-acción fue de negativa y derivación: no, con quien *en realidad* deberías hablar es con tal. Aquí, en el caso que lo anterior fuera imposiblemente desmotivado –desmotivado-, entramos en el terreno puro y abigarrado de las emociones: por un lado, ¿por qué tamañas negativas?, ¿era desconfianza?, ¿de qué otras *cosas* era indicador si era desconfianza?, ¿fue desconfianza o vergüenza, timidez o alguna otra emoción/*pensamiento encarnado*? Por otro lado, nos encontramos con mi respuesta a la negativa y derivación: la insistencia, la valoración de que allí había algo rico que *merecía* ser entrevistado, la consideración de que su testimonio era clave y cierto tesón imprudente dada la sensibilidad del tema entre manos, aún cuando jamás se hubiera mencionado y permaneciera en estado preobjetivo, que me llevaba -¿una fuerza *me llevaba*?, ¿no es esta una forma de desresponsabilizarse por las imprudencias metodológicas?- a persistir en el intento, a no dar *por perdida la batalla* con dos virtuales entrevistados. Visto a la distancia, sobre un eje basado en las relaciones entre cercanía y conocimiento, habitaba una emoción y pensar ansioso que consideraba que *era ahora o nunca*, que si había viajado seiscientos kilómetros debía volver con ello entre las manos. Cediendo a la insistencia, el vecino/comerciante inicialmente consultado no me derivó a otros vecinos pero sí a su esposa que se encontraba en el interior de la casa y salió al frente comercial para escuchar la demanda e, insistencia mediante, aceptarla en el mismo ambiente delantero del comercio: traspuse el mostrador, ella entró al comedor a buscar dos sillas, las ubicó una al lado de la otra, posé mi dispositivo de grabación mp3 en la rodilla derecha vecina a la vecina, y comenzamos la entrevista. Los primeros veinte minutos, siguiendo el plan de preguntas incorporado y por ende no presente en la entrevista, giraron en torno a la fecha de mudanza al barrio, su estado, los vecinos y construcciones presentes, el tipo de sociabilidad –por supuesto que no consultado de esta manera- con las vecindades, y las modificaciones que encontraban desde entonces, principios de los ‘70’s, a la actualidad, luego de cuatro décadas. Esta entrevista, conducente por caminos (internos) vecinales hubiera hecho de primer contacto con dos (de los pocos, por cierto) *informantes claves nativos* de no ser porque, exactamente a mitad de ella, la entrevistada, que era quien había aceptado la entrevista aunque luego se le hubiera acoplado su marido inicialmente reticente, *sacó* (de la galera: ella, no el investigador entrevistador) el motivo del interventor militar y los padecimientos que una compañera de trabajo sufrió al respecto, en el marco de lo cual emergió también el citado elemento

cultural preobjetivo de dar por descontado mi desconocimiento del asunto dada mi juventud: juventud=ignorancia, experiencia=saber.

Aquí la entrevista se bifurcó y podríamos hablar de dos entrevistas en una: ante su comentario, sorprendido por la línea entrevistadora que se abría no por medio de –para apelar a metáforas auto(in)movilísticas- un volantazo del investigador sino por propia iniciativa de la entrevistada, *me vi* tentado de avanzar en esa dirección, aunque esto, pude verlo a la distancia pero no en el momento, no hiciera más que evidenciar el *volantazo entrevistativo* de empezar por determinado *lugar* y, ante cierto comentario, cambiar raudamente la orientación de la entrevista. Efectivamente así fue leído por la entrevistada y hasta por el vecino que, mientras no dejaba de interrumpir y participar en los veinte minutos iniciales, esporádicamente lo hizo en los restantes: un nuevo ejemplo del error de suponer, más allá de la diferencia entre la actitud analítica del sentido escolástico y la actitud práctica del sentido práctico, una distancia infranqueable entre investigados e investigador. *La investigada* se dio perfectamente cuenta cuáles eran los intereses *reales* – yo diría *últimos* más que *verdaderos*: no es que no *interese* la historia de vida de vecinos en relación al barrio donde existió un excéntrico clandestino- del investigador, qué era lo que *en realidad* –nuevamente: yo diría *en última instancia*- le interesaba. Así me lo hizo saber cuando, luego de una serie de preguntas en torno a su relación, como vecinos, con la comisaría durante la dictadura, y a lo sufrido por su compañera de trabajo en el marco de lo cual surgió el segundo elemento preobjetivo cultural de *hablar es revictimizar*, me pregunto: ¿pero a vos qué es lo que te interesa, la historia del barrio o la dictadura? Si bien, como resulta *obvio* y forma parte de la investigación, de lo que se trata no es de pensar estas tres historias –personales, barriales o comunitarias y nacionales dictatoriales- por separado sino en sus inevitables cruces y determinaciones, la entrevistada *había dado en el clavo*: descubridor descubierto, barco hundido, jaque mate. Los restantes veinte minutos de entrevista, más allá de su prometedorísimo comienzo, fue un tire y afloje entre quien deseaba hablar sobre lo que su interlocutor acababa de mencionar y quien, volviendo sobre sus pasos y desengañado por la suerte de engaño inicial que había padecido, no deseaba *darle el gusto* al engañador entusiasmado, es decir: borrar con el codo lo escrito con la mano. Pero, como fue dicho, si se borra la huella queda la huella del borrón. El barroquismo entrevistativo posterior de preguntas cortas y respuestas aún más breves, o preguntas largas para compensar la brevedad y contestaciones monosilábicas, un ritmo entrevistativo entrecortado y nada fluido, eran signo de la confianza, esa emoción que se construye y se puede destruir como castillo de naipes aunque no haya requerido la laboriosidad de una torre de arena, rota y desengañada, sin ese engaño socialmente informado y consensuado que constituye toda relación de confianza: la virtualidad siempre presente de su quiebre, pero la prosecución del vínculo como si eso *fuera imposible*.

Me pregunto si lo que sucedió en esta entrevista no resulta transpolable, con sus especificidades y sin automatismos generalizadores, a lo que sucede de una comunidad (barrial) y sociedad en general cuando los lazos se re-sienten, la solidaridad es ganada por la sospecha, la desconfianza reina campante por sobre la creencia inicial. Por supuesto, para esto, no hay que presentar como una cosa lo que *en realidad* es otra. Sin embargo, también cabe la pregunta sincera y no retórica de si muchos *vecinos* estarían dispuestos a hablar y dar su testimonio si quien se lo demanda les presenta la potencial entrevista como tematizadora de la dictadura, los centros clandestinos, la responsabilidad colectiva y la complicidad social. La sola grandilocuencia de los términos, y la gravedad, terror y muerte a los que están comúnmente asociados, más allá de los cambios en nuestro *estado de*

memoria como país sobre nuestro pasado reciente, lleva a pensar que sólo una ínfima parte de los posibles entrevistados, ya de por sí reducidos, estarían dispuestos, a pesar de todo, a contar lo que vieron y lo que no, lo que no hicieron y lo que sí, en el momento en el que en el país se secuestraba sistemáticamente y sin embargo, en un punto entendiblemente, y de esto trata también la investigación, la mayoría de la sociedad continuaba su vida *normalmente*. Por supuesto, esto no justifica o comprende *engaño* o subterfugio alguno, problema que considero que *también* posee la célebre investigación en plena dictadura de Guillermo O'Donell (1987 [1982]) en donde entrevista a un grupo de personas antes y después de la guerra de Malvinas preguntándole su opinión sobre aquella y las respuestas varían según hayan sido previas o posteriores a la derrota: antes de Malvinas la dictadura no era mal vista por la mayoría del grupo de personas, luego del 14 de junio el *estado de opinión* vivió un vuelco considerable. Esta brillante investigación, de una influencia intraducible en la escritura en lo que a mí caso respecta, suele ser citada como ejemplo de que la memoria –y la historia también, pero es otra discusión- es realizada desde el presente y no desde la transportación a lo efectivamente pensado/sentido en el momento que estamos recordando: si así fuera, a partir del caso puntual del trabajo de O'Donell, los entrevistados luego del 14 de junio no deberían haber manifestado su oposición a la dictadura sino haber dicho: antes del 2 de abril y hasta que perdimos la guerra yo la apoyaba, ahora que fuimos derrotados por los ingleses estoy en contra, pero, dado que cambié de opinión en menos de tres meses, no es improbable que dentro de tres meses vuelva a hacerlo y apoyarla. No es así como funciona la memoria social: tiene un mecanismo considerablemente mediático en donde la presente capa se superpone a la anterior sin reponer metadiscursivamente esta superposición, es decir: la existencia de una capa anterior y sus relaciones conflictivas o afines con la presente.

Ahora bien, considero que la investigación de O'Donell es ejemplo de otra cosa: de la ética, no sólo pertinente a las llamadas *ciencias duras*, en la investigación sociohumanística. O'Donell, y el grupo de investigación bajo su dirección, al decirle a los entrevistados que la entrevista se repetía porque las entrevistas anteriores se habían perdido, cuando *claramente* no era ese el motivo *real y verdadero* de la repetición, mintió a los *informantes claves*. Cabe la pregunta de si la *misma* investigación se podría haber hecho de otro modo, o en qué dimensiones, magnitudes y características. Ahora bien, no hay aquí *ánimo* de señalar con el dedo lo impropio y esconder dentro del placard lo familiar, ver la paja en el ojo ajeno pero no en el propio: también, *en un punto*, mentí a los vecinos diciéndoles que la entrevista era sobre aspectos que, si bien comprendidos en la investigación, no son su fin *último*. Considero que esto, si bien latente desde mitad de la entrevista, se manifestó sobre su fin, cuando, intentando descontracturar el aire cortante con un cuchillo, le pregunté a la vecina si la entrevista le había parecido *tan tremenda*, a lo cual respondió: no, pero me hiciste hablar de temas que había olvidado y preferiría no hablar, y luego, como si esta respuesta no fuera suficientemente contundente, realizó un movimiento corporal que seguramente sea el motivo de este trabajo y cuyas consecuencias mediatas sobre la investigación desconozco: se inclinó suavemente sobre las dos sillas y, como quien acaba de ser engañado y no piensa/siente tomar revancha porque toma aquel engaño como una fatalidad sobre la que no tiene sentido hacer nada, se retiró de espaldas al interior arrastrando las sillas delante, ante la mirada incómoda de su marido. Anoté en mi cuaderno de campo: investigando la responsabilidad colectiva para con la última dictadura, me encontré con la culpa personal por determinado modo de hacerlo. Re-visar.

4. Palabras finales.

“olvidaban
que es necesario conocer un poco mejor a la gente;
saber que hubo collares y gitanos en su vida;
tener en cuenta sus ganas de cantar. El ocio”
(Francisco Urondo, “Los nietos y los designios”, *Del otro lado* (1960-65), 2006, p. 250)

Aguardo, sin que esta guarda más que guardia resulte absolutamente heterónoma, que el capítulo anterior no sea entendido como “la reflexividad narcisista de la antropología posmoderna” o “reflexividad egológica (egological) de la fenomenología” (Bourdieu, 2005:1), sino, volviéndolo a citar, como un intento de objetivación del sujeto objetivador.

Wacquant (2006 [2000]), en su etnografía sobre un ghetto negro americano a partir de la “unidad de análisis” (Rockwell, 2009:75) de un club de box vecino a la Universidad de Chicago donde trabajaba, expone un proceso a la vez personal e investigativo que me interesaría retomar brevemente para repensar la entrevista abordada desde las propuestas de Csordas y Rosaldo: el aprendizaje por cuerpos (Wacquant, 2006:16), la “dimensión carnal de la existencia” (id:15), la “*conversión moral y sensual*” (id:16) a la cual lo llevaría su observación participante –no *objetivante* como recomienda su maestro Bourdieu- del box. *Loïc* discute los estereotipos (id:21) y mitos estigmatizadores mediáticos sobre el “odio pugilístico” (id:166-7) a través de su inmersión en una sala de box de Woodlawn (Woodlawn Boys Club), gueto negro exbarrio residencial de Chicago, del cual emerge, a pesar de haber disputado una pelea semiprofesional (id:236), como “aprendiz de boxeador” según la traducción del *corps et âme* original, mucho más afín a las dicotomías occidentales (emoción-cognición, individuo-sociedad, sujeto-objeto, público-privado y cuerpo-alma) aquí trabajadas. De esta manera, Wacquant discute tanto la rápida asociación entre violencia y box como la común consideración de que se trata de un deporte *animal* –imagen especular de la autoelegiaca caracterización como “noble arte” (id:24)- a partir de análisis del Woodlawn Club como isla de violencia en un barrio devastado por la desindustrialización, el crimen y las drogas (id:44), y a través del estudio de los cuidados (corporales, alimenticios, sexuales), propios y ajenos, que puntúan su sociabilidad (*Geselligkeit*) (id:49). Ahora, ¿de qué forma lo emprende? Sin duda, sin reproducir el *prejuicio a distancia* mediático y academicista que opera sobre juicios previos constituidos y no revisitados sino a partir de una inmersión radical en el universo que se pretende entender, sin que esta *inmersión radical* resulte garantía de nada si no va acompañada de lo que, en el campo de la etnografía, Kurt Wolf llamó “abandono”: “compromiso total, la suspensión de los prejuicios, la pertinencia de todo, la identificación y el riesgo de que te hagan daño” (id:27). Si bien *el peligro de la identificación* es de lo cual Bourdieu alarma cuando teme la seducción por el objeto (id:22), este trabajo de Wacquant, si bien aplicado a un club de box como aproximación a un gueto negro norteamericano y no a vecinos de centros clandestinos como abordaje de la responsabilidad colectiva con la dictadura, ha sido de indescriptible relevancia para mi investigación: a partir de pensar los cuerpos entrevistados como sujetos existenciales de la cultura (Csordas, 2011 [1990]:61) y no como meros objetos, a través de entender las emociones como pensamientos encarnados (Rosaldo, 2011 [1984]:90) y no como tabúes necesitados de ser exorcizados y, sobre todo, por la etnografía (método del cual el trabajo de Wacquant es un ilustrativo ejemplo) no como capricho agregado a una dimensión hermenéutica sino como “posición epistemológica desde la cual se asume esta forma de investigar” (Rockwell, id:92), mi

investigación se ha visto profundamente impactada. De pensar apriorísticamente los vecinos de centros clandestinos de la dictadura, en razón de su convivencia con una de sus dos producciones paradigmáticas, como cómplices por inacción de ella, a partir de correr el foco objetivista y dejar de pensarlos como objetos para pasar a hacerlo como sujetos no diametralmente opuestos del sujeto objetivador, de someter a trato objetivador mis emociones/pensamientos prejuiciosos proyectados a la investigación y, a través del trabajo etnográfico, de encontrarme cara a cara con ellos, de salir del gabinete en el cual “analizamos las representaciones cinematográficas y literarias de los vecinos de los centros clandestinos de la dictadura”, la investigación ha vivido un vuelco, que considero antireduccionista, complejizador y enriquecedor, considerable. Un nuevo ejemplo de que, si estudiamos lo que nos rodea como una forma de intentar entendernos un poco mejor, entendernos un poco mejor lleva a intentar estudiar mejor lo que nos rodea.

5. Bibliografía citada.

- BARTAZA, JUAN PABLO (7/3/2010), “El diablo en el pelo”, entrevista a Alan Pauls, *Suplemento Radar* Página/12.
- BOURDIEU, PIERRE, (2010 [1997]), *Meditaciones pascalianas* [Méditations pascaliennes], Bs. As., Oxímoron Ed.
- , (junio 2003) “Participant objetivation”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, n° 2, pp. 281-294, trad. de Julieta Gaztañaga: “Objetivación participante”.
- BOVINO, ALBERTO (2000), “Delitos sexuales y justicia penal” (175-294), en Birgin, Haydée, *El género del derecho penal: las trampas del poder punitivo*, Bs. As. Biblos.
- CABRERA, PAULA (2010), “Volver a los caminos andados”, *Revista Nuevas tendencias en Antropología*, n° 1, pp.54-88, en www.antropologiadelasubjetividad.com.
- CARDOSO DE OLIVEIRA ROBERTO, (2003), “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir”, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.
- CSORDAS, THOMAS (2011 [march 1990]), “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *ETHOS* Volume 18, Number 1, pp. 5-45, Premio *Stirling* de Ensayo 1998, trad. de Camilo Lozano Rivera, “La incorporación como paradigma para la antropología”, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales*, Paula Cabrera-Camilo Lozano Rivera-Luz Roa, Bs. As., FFyL-UBA.
- GEERTZ, CLIFFORD (1989 [1987]), “I. Estar allí. La antropología y la escena de la escritura”, *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, trad: Alberto Cardín, Universidad de Barcelona.
- HIRSCH, MARIANNE (2001), *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, *The Yale Journal of Criticism*, Volume 14, Number 1, Spring, pp. 5-37.
- JACKSON, JEAN (2011 [1994]), “Chronic pain and the tension between the body as subject and object”, en Csordas, Thomas J., *Embodiment and experience The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, trad.: María Luz Roa, “El dolor crónico y la tensión que se presenta en el cuerpo como sujeto y objeto”, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales*, Paula Cabrera-Camilo Lozano Rivera-Luz Roa, Bs. As., FFyL-UBA.
- LOCK, MARGARET (2011[1993]), “Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge”, en *Annual Review of Anthropology*, 133-155, trad. de María Luz Roa: “Cultivando el cuerpo: antropología y epistemología de la práctica corporal y el conocimiento”, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales*, Paula Cabrera-Camilo Lozano Rivera-Luz Roa, Bs. As., FFyL-UBA.
- LUTZ, CARHERINE & WHITE, GEOFFREY (2011 [1986]), “The anthropology of emotions”, *Annual Review of Anthropology*, 15:405-436, trad. de Carlos Argañaraz: “Antropología de las emociones”, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales*, Paula Cabrera-Carlos Argañaraz, Bs. As., FFyL-UBA.
- MERLEAU-PONTY, MAURICIE 1985 [1945], *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, trad.: Jem Cabanes.
- O’DONELL, GUILLERMO (1987 [1982]), “Democracia en la Argentina: micro y macro”, Bs. As., Ceal.
- PAEZ, FITO, “La mitad”, *Página/12*, 12/7/11.

- PAULS, ALAN, *Historia del llanto* (2008), Barcelona-Bs. As., Anagrama.
- , *Historia del pelo* (2010), Barcelona-Bs.As., Anagrama.
- ROCKWELL, ELSIE (2009), “Cáp. 2. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico”, *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*, Bs. As. Paidós.
- ROSALDO, MICHELLE (2011 [1984]), “Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento”, en Shweder, Richard y LeVine, Robert (eds), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*, Cap. 5:137-157, Cambridge University Press, Cambridge, trad.: Carlos Argañaraz, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales*, Paula Cabrera-Carlos Argañaraz, Bs. As., FFyL-UBA.
- URONDO, FRANCISCO (2006), *Obra poética*, Bs. As., AH ed., 2006.
- WACQUANT, LOÏC (2006 [2000]), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador [Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur]*, Bs. As., Siglo XXI, trad. María Hernández Díaz (2004).