X Congreso Argentino de Antropología Social

Buenos Aires, 29 de Noviembre al 02 de Diciembre del 2011

Grupo de Trabajo:

GT 49: Antropología del cuerpo y la subjetividad

Título de la Trabajo:

ANTROPOLOGIA DE LA SUBJETIVIDAD: UNA PERSPECTIVA TEORICO-METODOLOGICA

Paula Cabrera (UBA)
Mariela Mosqueira (UBA - CONICET)
Paula Pochintesta (FLACSO – CONICET-UBA)

Los "tiempos originarios" (o una manera de presentar parte de nuestro recorrido)

El Equipo de Antropología de la subjetividad surge en el año 2009 en el marco del PRI *"Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus"*[1], con el propósito de generar un espacio de investigación y estudio sobre esta temática así como un ámbito de formación e intercambio académico. Durante el primer año el grupo estuvo integrado por antropólogos (graduados y estudiantes). Una de las motivaciones centrales fue poder encontrar una forma de entender la subjetividad a la vez que desarrollar su estudio desde una perspectiva antropológica. Para ello nos dedicamos a la realización del "estado de la cuestión" sobre las distintas formulaciones teóricas y metodológicas respecto de la subjetividad y los modos en que se la abordó desde la antropología. En esta reconstrucción histórico-temática nos centramos en la noción de sujeto, persona, habitus, cuerpo y emociones, conceptos que incluimos en una definición inicial de subjetividad (Cabrera, 2010). En primer lugar consideramos los estudios realizados dentro de la antropología en Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos[2]. A modo de síntesis diremos que desde fines del siglo XIX y hasta las primeras décadas del XX, no hay un desarrollo sistemático de trabajos teóricos y metodológicos al respecto como tampoco hay un tratamiento integral de dichos temas sino algunas consideraciones sobre cada uno de ellos en forma independiente. En Europa los primeros antecedentes vinculados con las dimensiones analíticas de la subjetividad que consideramos en nuestra concepción preliminar, pudimos establecerlos especialmente con la sociología clásica francesa en autores como Émile Durkheim (1895, 1903, 1912) y Marcel Mauss (1979), quien es un antecedente por su estudio sobre la expresión obligatoria de los sentimientos, el habitus, las técnicas corporales y la noción de persona. Poco hallamos para esa época en Inglaterra y Alemania. Cruzando el Atlántico en los Estados Unidos los estudios realizados por Franz Boas en torno a los gestos, movimientos corporales y danzas de los kwakiutl, pueden

[1] Secretaría de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
[2] Nos queda pendiente el estado de la cuestión para la antropología latinoamericana.

mencionarse como una línea de continuidad hasta los representantes de la denominada corriente de *Cultura y Personalidad* cuyos principales exponentes fueron Ruth Benedict y Margaret Mead, quienes se ocuparon de la relación entre cultura y personalidad y especificaron que en función de una cultura se forma una personalidad dependiendo esto de un proceso de socialización[3].

Durante el desarrollo de esta búsqueda, nos surgió la pregunta por la relación entre el etnógrafo y la subjetividad, es decir, la investigación etnográfica realizada por un etnógrafo y qué sucede con su subjetividad. Si bien comenzamos a rastrear esta cuestión, nos propusimos dejarla en suspenso hasta primero finalizar el relevamiento emprendido. Sin embargo podemos mencionar que en algunas de las primeras etnografías estuvo presente la referencia a la figura del investigador y su relación con el tipo de conocimiento que produce.

Cuando el relevamiento llegó a los años 60, fue preciso comenzar a acotar la búsqueda ya que resultó notable el incremento de los estudios sobre los ejes que veníamos considerando. Es decir, desde ese período en adelante puede encontrarse el desarrollo de un corpus sistemático de enfoques teóricos y metodológicos para estudiar la corporalidad[4] en la vida social, el habitus (Bourdieu, 1980, 1987, 1995) e interesantes avances en torno al enfoque cultural de la subjetividad (Geertz, 1973). Es para los años 80 que el estudio de las emociones comienza a incrementarse en el ámbito de las ciencias sociales (Leavitt, 1996; Levy, 1984; Lutz y White, 1986; Lyon y Barbalet, 1994; Rosaldo, 2011 [1984]). De todas estas temáticas, en el próximo punto expondremos algunas de las líneas que retomamos en nuestro Equipo.

Acercándonos al presente, si bien desde las últimas dos décadas el tema de la subjetividad llama cada vez más la atención de diversas disciplinas sociales que comienzan a ocuparse del tema, aún dentro de la antropología, tanto exterior como local, la temática de la subjetividad, en particular en lo que refiere a una definición del concepto así como a una perspectiva teórico-metodológica, cuenta con escasos

[3] Benedict (1934, 1946) en particular se centró en el estudio de configuraciones culturales y la personalidad enculturada. En el caso de Mead (1928) concentró sus estudios en problemas de crianza infantil, personalidad y cultura y en su investigación sobre la adolescencia y cultura en Samoa, la autora habla de sentimientos, emociones, actitudes emotivas, estabilidad emotiva.

[4] Es necesario aclarar que durante los primeros tiempos de la antropología, el cuerpo fue objeto de estudio (Leenhardt, 1947; Mauss, 1936) aunque los estudios sistemáticos se dan desde fines de los 70. Para un estado de la cuestión pueden consultarse los trabajos de Blacking (1977), Citro (2009), Le Breton (1992), Lock (1993), entre otros.

desarrollos. Esto nos ha llevado a ocuparnos centralmente de formular un marco para emprender su estudio.

Como parte del recorrido emprendido y como respuesta al interés que nuestro Equipo fue generando en diversos ámbitos académicos, a fines del año 2010 se incorporaron investigadores provenientes del campo de la sociología y la psicología, con el objetivo de desarrollar un trabajo inter y transdisciplinario. Desde entonces nos hemos propuesto aplicar, en los distintos ámbitos en los cuales cada uno de los miembros realiza sus investigaciones, la perspectiva teórico-metodológica desarrollada. De esta forma procuramos revisarla, profundizarla, modificarla, reformularla, en suma, que adquiera la vitalidad que toda perspectiva analítica requiere para poder contribuir al conocimiento. A continuación mencionaremos nuestra propuesta inicial que aún se encuentra en etapa de revisión.

Una perspectiva teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad

Centralmente el Equipo propone una perspectiva, es decir, un conjunto de *maneras de ser* y *de hacer* para la investigación, pasible de ser empleada por cualquier investigador. Es un lugar desde el cual: mirar, decir, analizar, estudiar, teorizar. Por eso puede ser empleada para el estudio de distintos grupos (religiosos, políticos, artísticos, terapéuticos, entre otros). Más adelante mencionaremos algunos de los ámbitos donde realizamos nuestras investigaciones.

El objetivo general de nuestro Equipo es estudiar comparativamente modalidades de constitución y transformación de subjetividades en contextos de socialización diversos. Desde nuestra perspectiva, la subjetividad no versa exclusivamente sobre lo individual, lo personal íntimo, o lo que dentro de algunas orientaciones de la psicología se ha vinculado al *self* [5]. Precisamente uno de nuestros supuestos iniciales es entender que la subjetividad es construida socialmente, que no existe una instancia del *self* que no implique a otro, que no se conforme junto con otros, en interacción y relación con ellos. En esta dirección,

[5] Que podríamos traducir como sí-mismo, uno mismo.

retomamos la concepción de *self* propuesta por el antropólogo estadounidense Thomas Csordas (2011[1990], 1994), para quien el *self* no es ni un sustancia ni una entidad sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientada en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. Para este autor, el *self* se produce como una conjunción de una experiencia corporal pre-reflexiva, un mundo culturalmente constituido y la especificidad situacional o habitus (Csordas, 1994). Entendemos que esta noción de *self* incluye varios de los sentidos que consideramos en nuestro enfoque de la subjetividad en tanto conformada socioculturalmente. La subjetividad desde la intersubjetividad, desde el siendo-en-el-mundo. Por eso partimos de una concepción del sujeto en tanto cuerpo, emociones, hacer, historia, sentidos, pensamientos, significados, en suma, el sujeto como una urdimbre senso-perceptiva y significativa, constituida a la vez que constituyente.

¿Por qué elegimos hablar de antropología de la subjetividad? Por un lado, tal como lo mencionamos anteriormente, porque entendemos que la subjetividad está conformada socioculturalmente, aunque tradicionalmente se halla empleado esta categoría para referir a lo personal, individual, íntimo, indeterminado. Esto mismo es lo que sucedió en los primeros trabajos que comenzaron a destacar el carácter sociocultural del cuerpo y unos años después los referidos a las emociones. Es en esta dirección que estamos trabajando sobre la subjetividad. Por otro lado, porque nos interesa desarrollar nuestras investigaciones tomando como punto de partida, de recorrido y de llegada, la manera tan particular y rica con la que la antropología ha construido conocimiento desde hace más de un siglo, atendiendo a la “perspectiva de los actores” para “hablar” de las diferentes dimensiones de la vida sociocultural. Y como la subjetividad tiene mucho que ver con eso, entendemos que la investigación etnográfica en tanto concepción y práctica del conocimiento, es una de las maneras en que podemos estudiar la conformación y transformación de subjetividades en contextos de socialización diversos, atendiendo a las nociones desde las que partimos:

A. Los componentes y características de la subjetividad entendida ésta como los sentimientos, sentidos, pensamientos y significados culturalmente constituidos (maneras de hacer, pensar y sentir).

B. El carácter constituyente de la subjetividad, esto es, qué "hacen" los sujetos con lo que tienen, con lo que son y con lo que pueden, en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporo-espacial determinado.

Desde esta noción de subjetividad, para su estudio hemos desarrollado una perspectiva teórico-metodológica en la que consideramos las siguientes dimensiones analíticas:

1) **Maneras de ser:** retomando la noción de *habitus* de Bourdieu planteamos la subjetividad como sistemas de disposiciones (categorías de percepción, apreciación y acción) que el sujeto tiene incorporadas, estructuras sociales y culturales corporizadas y practicadas.
2) **Maneras de hacer**: los estados internos (sensibilidad socio-personal) de los sujetos actuantes y su accionar, prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian de las disposiciones o trabajan sobre ellas, prácticas donde se observa qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden.
3) **Alquimias corporales**: expresión en la que incluimos la dimensión sensible (emociones, sentimientos), el *embodiment*[6], la experiencia.
4) Los **procesos de socialización** (conformación y transformación de subjetividades) en tanto **prácticas rituales**.
5) Las **relaciones sociales / intersubjetividad**.

Tomando como punto de partida lo que hemos mencionado, en las próximas páginas nos referiremos brevemente a la relación entre subjetividad y habitus, subjetividad y cuerpo; subjetividad y emociones. Luego, haremos "uso" de algunas de estas relaciones en las investigaciones que venimos desarrollando. Finalmente, intentaremos iniciar un diálogo inter y transdisciplinario en torno a los recorridos emprendidos en este trabajo.

Subjetividad y habitus

[6] Que puede traducirse como corporización, incorporación.

A partir de nuestra propuesta de considerar lo que hay de sociocultural en la conformación de la subjetividad, entendemos que la noción de *habitus* resulta útil porque nos permite dar cuenta de lo adquirido a la vez que encarnado de manera durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes. Esta noción desarrollada por Bourdieu (1980, 1987, 1995), da cuenta de la manera en que las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras que los agentes utilizan para comprenderlo. Esto nos permite considerar a la vez varias de las dimensiones que incluimos en nuestra conceptualización de subjetividad.

En un estudio sobre la subjetividad, lo que nosotros observamos son acciones, conductas de la gente con la que trabajamos. También podemos incluir lo que los sujetos expresan (dicen). Podríamos decir que trabajamos con lo que Bourdieu (1980) define como sentido práctico, que da cuenta del hacer con sentido y del sentido expresado en prácticas (la historia incorporada -disposiciones prácticas- a la vez que la historia objetivada). El *habitus* se expresa, manifiesta, por el sentido práctico. De esta forma podemos considerar lo social encarnado, practicado en y por el cuerpo. La noción de *habitus* al dar cuenta de lo estructural incorporado, hecho cuerpo (sistema de disposiciones), permite superar el problema del sujeto individual ya que es la incorporación de lo social en el sujeto, a la vez que atender a la estructura estructurada en y por la práctica corporal pero no en la individualidad sino en la intersubjetividad.

Subjetividad y cuerpo

Desde los diferentes enfoques teórico-metodológicos que se han desarrollado en la antropología del cuerpo[7], en este punto nos referiremos a algunos de los trabajos que plantean la necesidad de destacar el carácter activo y transformador de la práctica corporal en la vida social, que recuperan la fenomenología de la

[7] A modo de síntesis podemos referir el trabajo de las antropólogas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) donde las autoras establecen que pueden reconocerse tres grandes tendencias o niveles de análisis: el ***cuerpo individual*** referido al ser cuerpo (body-self) en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida; el ***cuerpo social***, referido a los usos reprensentacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura; y el ***cuerpo político***, que se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individuales y colectivos), en la reproducción y la sexualidad, en el trabajo y en el ocio, en la enfermedad y en otras formas de desviación y diferencia humana.

percepción de Merleau-Ponty y su noción de ser-en-el-mundo, a la vez que incluyen los conceptos de habitus y cuerpo socialmente informado de Bourdieu. Este es el caso de Csordas (2011 [1990]) y su propuesta del paradigma del *embodiment*. Si bien nosotras en nuestras investigaciones también tomamos en cuenta los distintos estudios que tratan los usos representacionales del cuerpo o los estudios sobre la regulación, vigilancia y control de los cuerpos, en este apartado nos referiremos específicamente a los supuestos del *embodiment* ya que se conforma en la instancia que nos permite analizar el carácter constituyente de la subjetividad de manera de poder vincularlo a su vez con la emocionalidad.

Partimos de entender que nuestra existencia es corporal, que el cuerpo es nuestro medio de comunicación, relación y presencia en y con el mundo, nuestra manera de experimentarlo y de pertenecer a él. Es en el cuerpo donde la conciencia, las sensaciones y la agencia se producen, realizan y expresan. El enfoque fenomenológico de la corporalidad de Csordas en torno al reconocimiento del *embodiment* como sustrato existencial de la cultura y el sujeto, permite evidenciar la manera en que llevamos lo social con nosotros antes de cualquier objetivación (Csordas, 2011 [1990]). Según este antropólogo, los estudios sobre *embodiment* son estudios sobre la cultura y la experiencia entendidas como el ser-en-el-mundo corporizado, lo que implica que la experiencia corporizada (los distintos modos de experimentar y significar los cuerpos) es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Dentro de este paradigma son de interés las pautas culturales de la experiencia corporal y la constitución intersubjetiva de significaciones a través de la experiencia. Es en torno a esto que en nuestra perspectiva el enfoque de la fenomenología cultural desarrollado por Csordas, resulta fértil.

Subjetividad y emociones

Tal como lo mencionamos, en nuestra perspectiva la dimensión sensible (donde incluimos las emociones, los afectos, los sentimientos) forman parte de lo que entendemos como subjetividad. Para acotar las referencias, hablaremos

específicamente de algunos de los estudios realizados desde la antropología de las emociones que nos permitirán plantear la relación con la subjetividad.

A partir de los trabajos de Leavitt (1996), Levy (1984), Lutz y White (1986), Lyon y Barbalet (1994) y Rosaldo (2011 [1984]), las emociones son comprendidas en tanto significados motivados socioculturamente. En esos estudios, se plantea una relación entre cultura y emoción mostrando que hay una construcción social e histórica particular de las emociones. A continuación nos referiremos a las propuestas de la antropóloga estadounidense Michelle Rosaldo (2011 [1984]) que nos permitirán mostrar la manera en que puede vincularse la subjetividad con las emociones.

Rosaldo, a partir de retomar el concepto interpretativo de cultura desarrollado por Geertz (1973), sostiene que el pensamiento se halla pautado culturalmente e influenciado por sentimientos, que el afecto no existe apartado del pensamiento por lo que considera que las emociones no son cosas opuestas al pensamiento sino cogniciones que implican al yo inmediato, carnal, por eso habla de "pensamientos corporizados" (thoughts embodied). La autora, en su estudio sobre los Ilongots de Filipinas, se preocupa por el modo en que son construidos *selves*, afectos y personas en un medio cultural. Es en torno a estos temas, que nos resultan un aporte sus estudios respecto de la manera en que la cultura influye no sólo en lo que pensamos sino también en cómo sentimos y vivimos nuestras vidas. Según Rosaldo, es necesaria la comprensión de la forma cultural para entender la individualidad, por ello el análisis del pensamiento debe figurar centralmente en el análisis del sentimiento. Para ella, las emociones no son cosas sino procesos que pueden ser comprendidos mas adecuadamente si se hace referencia a los escenarios culturales y a las asociaciones que evocan. Rosaldo sostiene que el sentimiento se halla formado siempre por medio del pensamiento a la vez que el pensamiento condensa significado emocional. Lo que distingue pensamiento y afecto es fundamentalmente un sentido del compromiso del *self* del actor. Las emociones son pensamientos "sentidos" en rubores, latidos, "movimientos" de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, piel. Desde esta interpretación, la percepción no solo es cognitiva sino también corporal, ya que se siente en el cuerpo (emoción corporizada).

Esta perspectiva nos resulta útil para nuestras investigaciones, como veremos en el próximo punto, dado que nos permite mostrar que la cultura es esencialmente el lugar de creación de nuestras subjetividades. Si consideramos que las emociones influyen e interactúan con nuestros pensamientos y por tanto guían nuestro hacer, nuestras prácticas, la toma de decisiones, en fin, contornean nuestro ser-en-el-mundo, resulta ineludible atender a la dimensión sensible en un estudio sobre la subjetividad.

Algunas "bajadas" y "usos" de la propuesta

A) Del dolor al sufrimiento: notas sobre la significación de la muerte en la vejez

Siguiendo la propuesta enunciada acerca de poner en "uso" la perspectiva teórico-metodológica que hemos desarrollado para el estudio de la subjetividad, a continuación se presenta un estudio sobre la relación entre subjetividad(es) y emoción(es) ligadas a la finitud en las personas mayores, en el último tramo de la vida. Nos referiremos a la investigación doctoral que desarrolla Paula Pochintesta en torno a la comprensión y comparación de las representaciones sociales sobre la muerte, que poseen las personas de mediana edad[8] y mayores de 80 años[9]. El planteo parte de la articulación de los aportes de la sociología de la muerte por un lado (Clavandier, 2009; Craib, 2003; Willmott, 2000; Seale, 1998; Mellor y Shilling, 1993; Clark, 1993; Walter, 1991; Glaser y Strauss, 1968 y 1965) y del paradigma interdisciplinario del curso de vida, por otro (Gastron y Oddone, 2008; Lalive D'Epinay, 2005; Elder, 1994). El estudio de las emociones asociadas a la idea de muerte individual, cobra una particular relevancia dentro del proyecto de investigación planteado. A todas luces es evidente que la cercanía de muerte no es ajena a la expresión emocional, puesto que la experiencia emocional es transversal a toda acción humana. Es importante destacar que la investigación sobre las

[8] La mediana edad se despliega aproximadamente entre los 45 y los 65 años, supone una crisis evolutiva que promueve cambios a nivel subjetivo, corporal, familiar y laboral. *Cf*. Burin, M. (1998) y Wahl y Kruse (2005).
[9] La denominación de grandes viejos hace referencia a las personas mayores de 80 años. Este criterio cronológico es necesario a los fines de este estudio, para establecer las comparaciones respecto de las representaciones sociales de vejez y muerte. La perspectiva considerada es la que correspondería a lo que Erikson (1997) denominó el noveno estadio, donde se plantea un conflicto que gira en rededor de la integridad *versus* la desesperanza.

emociones en la vejez es aún hoy un campo incipiente (García Rodriguez y Ellgring, 2004). Con el objetivo de avanzar sobre esa línea, se concibe a las emociones como un proceso intersubjetivo que supone, al mismo tiempo, una relación intrínseca entre el pensar y el sentir.

Desde un enfoque biográfico, comprensivista e interpretativo, a partir del trabajo de campo emprendido con personas mayores de 80 años[10], se ha logrado puntualizar que el miedo a la muerte se troca por el temor al sufrimiento, entendido éste como el padecimiento de larga agonía. Merece la pena destacar que la significación de la muerte propia, en los mayores, toma distancia de la concepción de la muerte como tabú a nivel social, integrándose al relato biográfico (Pochintesta, 2011).

La organización del final de la vida comprende, necesariamente, un proceso intersubjetivo. Esta construcción ensayada por las personas mayores, en ocasiones, es eludida por sus allegados y familiares evidenciando la no aceptación de la muerte del otro. Hablar, comprender y elaborar lo que significa a nivel corporal, emocional y psicológico, la experiencia de la muerte propia, requiere un esfuerzo comprensivo que compense esa incertidumbre que encierra el "no saber" qué significa el morir (Freud, 1995).

Sobre este punto, es útil detenerse en la idea planteada por Rosaldo (2011 [1984]) acerca de los determinantes culturales que las emociones pueden evocar. Habría aquí que señalar que la idea de una *buena muerte* -indolora, instantánea e inconsciente- se encuentra modelada culturalmente. Este deseo de una muerte rápida y sin dolor corresponde indudablemente al contexto occidental contemporáneo. En efecto, la capacidad de soportar el dolor ha descendido en virtud del avance de la medicina. De este modo, se comprende el peso cultural que recae sobre la asociación entre muerte y dolor. El campo de la medicina paliativa ha sentado sus bases sobre el concepto del *dolor total* término acuñado por Cicely

[10] Las personas entrevistadas comprenden el área geográfica de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Conurbano Bonaerense. La estrategia metodológica utilizada fue la entrevista en profundidad, que se complementó con la observación de las condiciones de enunciación -gestos, silencios y posturas- a fin de enmarcar el contenido de lo narrado. Se realizaron en total 16 entrevistas en las cuales se contemplaron principalmente diferencias de estratos sociales y género. Las entrevistas exploraron las distintas etapas vitales, las pérdidas, sus puntos de inflexión (Gotlib y Wheaton, 1997), la idea de muerte propia, la concepción de envejecimiento y las emociones asociadas a estas ideas en la actualidad.

Saunders[11], que hoy se ha transformado en una herramienta inestimable para entender el dolor en un sentido amplio, incluyendo aspectos sociales, espirituales y mentales.

La idea de sufrimiento es una constante que se esboza en las narrativas de los entrevistados. La significación de este sentimiento ha sido construida a lo largo de la vida, sobre el cúmulo de las experiencias referentes al dolor y a la muerte. De allí que el carácter constructivo, histórico y cultural no deja de ponerse de relieve. En su etimología el sufrir hunde raíces en las siguientes acciones derivadas del latín *fero - ferre*: soportar, sostener, llevar, dar, producir y rendir[12]. En cuanto a su definición semántica existen dos acepciones. La primera de ellas remite a tres sustantivos, a saber: paciencia, conformidad y tolerancia. La segunda, en cambio se asocia directamente al padecimiento, el dolor o la pena[13]. En los relatos sobre qué significa el sufrimiento hay una conjunción de ambas acepciones. Evitar una muerte signada por el sufrimiento es en definitiva no querer "soportar o tolerar el dolor".

Las palabras de Juan (87 años) iluminan esta idea acerca de lo que significa para él una muerte con sufrimiento:

"Y me tengo que morir es la cosa más natural del mundo, pienso que algún día tiene que llegar, que es lo más natural, no me afecta. Lo que te digo es que me gustaría no tener que sufrir. Esos tipos que están tirados meses y meses a lo mejor en una cama de un hospital esperando que llegue el turno… Quisiera un día, estoy bien ¿no?, entonces acostarme un día y a la mañana siguiente levantarme muerto. Tengo miedo al sufrimiento, eso sí."

Este canon de la buena muerte se enlaza a lo que se ha denominado como *muerte deseada*, donde el alejamiento del sufrimiento toma una fuerte consistencia.

Morir en forma instantánea, dentro de la lógica del sueño constituye la norma. Olga (84, años) describe cómo desearía morir emulando una pérdida cara en su historia como fue la de su madre:

"Miedo no, yo siempre rezo. Sabés lo que siempre pienso y digo…Me quisiera morir como murió mi mamá…cuando fueron a buscarla para tomar el desayuno ya estaba muerta… Yo me quisiera morir así, sin sufrir ni que sufra nadie."

[11] Cicely Saunders (1918 -2005), fundó el hospicio moderno e inició un movimiento mundial para proveer de un cuidado compasivo al moribundo. En su trayectoria profesional como enfermera, trabajadora social y doctora, estableció nuevos métodos para el control del dolor y un acercamiento multifacético y holístico del cuidado en el final de la vida. De esta forma nace una nueva especialidad médica, "el cuidado paliativo" (Field, 2006).
[12] *Cf.* Diccionario Etimológico de la lengua castellana Monleau, P. F. (1856).
[13] *Cf.* Diccionario de la Real Academia Española, versión *on-line* disponible en: http://buscon.rae.es/draeI/ (consultado el 20 de julio de 2011).

El miedo se teje en cada una de las historias vitales de acuerdo a las muertes cercanas en las que han tenido, o no, que lidiar con el sufrimiento. Cuando ocurre, como en el caso de Olga, una muerte simbolizada sin sufrimiento se transforma en un ideal. Despojando al cuerpo de las sensaciones que se acercarían al dolor, se prefiere una muerte que roza el campo de lo onírico, allí el cuerpo pierde consistencia, materialidad. Todo acontece como en el sueño, lejos de "la realidad" palpable y en una dimensión fundamentalmente psíquica.

Ese sufrimiento que se pretende evitar se enlaza, en ocasiones, al cuerpo enfermo y padeciente. En este sentido, las emociones que la muerte promueve se hallan en vínculo directo con la dimensión sensible, atendiendo a la representación de las emociones como *pensamientos corporizados*. Se trata de un sufrimiento esencialmente corporal. Las palabras de Marta (80 años) cuya historia es muy dura[14] dejan entrever qué significa ese tipo de muerte. Ella recuerda lo que sufrió su madre -quien murió a causa de un cáncer- y a la cual acompañó hasta el final:

"Y yo me iba, como vivíamos en una casa muy grande, yo vivía con mis padres, entonces cuando mi mamá estaba mal -me iba al fondo que mi papá había hecho un gallinero y un taller de carpintería porque a él le gustaba mucho la carpintería- me iba a llorar, porque no quería que mi mamá me viera llorar delante de ella. Pero es terrible, yo no se lo deseo a nadie, a nadie, es una muerte espantosa. […] Fue terrible, terrible porque es un enfermedad maldita, esa es la realidad es una enfermedad maldita, es una enfermedad maldita."

En otros relatos, el sufrimiento se asocia al pasaje del proceso del morir a la muerte. Irma (80 años) relata que su marido falleció de un ataque al corazón, en consecuencia ella teme el dolor que ese tipo de muerte puede acarrear. Se mezcla en su relato la incertidumbre sobre cómo es ese paso. El umbral, momento que Van Gennep (1986 [1909]) denominó liminar y que luego V. Turner (1988 [1969]) profundizó. La noción de liminalidad es definida como un momento de transición entre la separación y la reagregación a un nuevo orden estructural. El estado de liminalidad es comparado por Turner con la muerte, en tanto se borran los

[14] Marta ha perdido a dos de sus hijos y a su marido. Estas pérdidas, sobre todo la de sus hijos, han calado hondo en su subjetividad y en su forma de "ser y hacer" en la vida. Esas muertes resultan muy traumáticas porque rompen con la lógica temporal y generacional (Alves de Oliveira y Gelehrter Da Costa Lopes, 2008). A su vez, ella misma padeció "esa enfermedad maldita", en efecto tuvo que ser intervenida por nódulos en uno de sus pechos.

ordenamientos anteriores. Ese espacio-tiempo liminar comprende, a su vez, una serie de características propias como la pasividad, la obediencia, el anonimato y el silencio. La incertidumbre que encierra la muerte, se debe justamente a que el tercer momento de reagregación no puede transmitirse, poco se sabe de él. De allí surge el temor sobre el "paso entre la vida y la muerte" que constituye ese límite insondable. Irma no le teme al morir, sino al dolor que ello pueda implicar:

"E: ¿Y qué piensa de la muerte?

I: Tengo mucho miedo pero estoy preparada para morirme sola. Mi hija tiene un celular, ella me compró uno a mí y me llama, ahora a la noche me va a volver a llamar porque ella tiene, debe tener la idea de que me va a encontrar muerta, porque acá no viene nadie.

E: ¿Pero a qué es lo que le tiene miedo?

I: A ese paso de la muerte, que es entre la vida y la muerte, que una vez lo escuché a Favaloro que dijo que las personas que mueren de un infarto, es tanto el dolor que no tienen fuerza ni para levantar la mano, ni para nada y quedan paralizadas del dolor tan terrible que es morirse así, por un infarto. Me quedé tan impresionada, pero siempre le tuve miedo, mi hija también, mi hija también, es muy difícil."

En las narrativas analizadas, las emociones que se ligan a la muerte constituyen un rango que va del dolor al sufrimiento, se advierte que todas las apreciaciones, ideas o sentimientos han sido, sin duda, construidos intersubjetivamente, a partir de lo que fue la "muerte del otro". Es por ello que para significar la propia muerte se retoman esos modelos, y se define claramente qué es lo que se teme y qué se desea en torno a la propia finitud. Las emociones que se vinculan a la muerte están unidas a un conjunto de prácticas -médicas, profesionales, corporales- que permiten comprender la magnitud del impacto subjetivo que producen. En definitiva, se van delimitando *modos de ser y hacer* frente a ese misterio que la muerte encierra.

B) Conformación y transformación de subjetividades juveniles en comunidades evangélico-pentecostales

Las reflexiones que se presentan a continuación se inscriben en la investigación doctoral que actualmente desarrolla Mariela Mosqueira al interior de comunidades evangélico-pentecostales en el Área Metropolitana de Buenos Aires,

que tiene por objeto el análisis de los procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en contextos de socialización religiosos. Dentro del marco de esta interrogación general, la propuesta es presentar algunos trazos de este trabajo de campo con la finalidad de iluminar algunos "usos en el terrero" de la perspectiva que estamos presentando. En particular, pondremos en articulación, a través de una experiencia etnográfica, las cinco dimensiones analíticas que hemos considerado para el estudio de la subjetividad: maneras de ser, maneras de hacer, alquimias corporales, procesos de socialización como prácticas rituales y relaciones sociales/intersubjetividad. Asimismo, intentaremos comunicar mediante el relato etnográfico extenso, las maneras de ser y de hacer para la investigación que la perspectiva propone. Principalmente, nuestra intención es transmitir el lugar sensible (senso-perceptivo, corporal, emocional) desde el cual el/la etnógrafo/a, en tanto sujeto, conoce y produce conocimiento.

La experiencia etnográfica en la que nos centraremos fue registrada durante una "reunión de jóvenes" en una Iglesia Pentecostal, de aproximadamente 100 miembros activos, ubicada en un barrio del noroeste del Gran Buenos Aires desde la década de 1990. La "reunión de jóvenes" se realiza todos los días sábados y, sin tener una dinámica fija, se configura como un espacio donde se combinan momentos de sociabilidad (Simmel, 2003 [1917]) con momentos de socialización intensiva. Es el tiempo y el espacio de la socialización lúdica, donde los/as jóvenes "toman" la Iglesia, la habitan. Cocinan, comen, toman mates, miran películas, juegan al pool, bromean, gritan, corren, saltan, bailan, tocan música, seducen, conversan. Pero también, es el tiempo y el espacio del "entrenamiento cristiano". Denominamos "entrenamiento cristiano", a los momentos de socialización intensiva, donde los/as jóvenes (fieles y líderes) se disponen corporal, sensorial, perceptual y emocionalmente a la *in-corporación* (Csordas, 2011[1990]) de la *subjetividad cristiano-juvenil* (maneras de ser y maneras de hacer).

Tomando como punto de partida el trabajo de Paula Cabrera (2006) al interior de comunidades católicas carismáticas, consideraremos a estos procesos de socialización intensiva como prácticas rituales. En los ritos se produce una fusión simbólica del *ethos* y de la cosmovisión de la comunidad, una dramatización de los

mitos que se configuran como modelos para la acción (Geertz, 1991 [1973]). Mediante las prácticas rituales se ponen en circulación una serie de "tecnologías del ser" que permiten al sujeto operar sobre sí mismo con la finalidad de promover una transformación en su subjetividad. En este sentido, Cabrera (2006) retomando el trabajo de Van Gennep (1986 [1909]) y Turner (1988 [1969]) propone entender a los rituales como *espacios liminales* en el continum existencial de los creyentes, pues suponen el paso de un estado subjetivo a otro, una transformación. En las prácticas rituales, entonces, se dramatizan los diacríticos que configuran el *habitus cristiano-juvenil* con la finalidad de transmitirlos y aprehenderlos a través de la experiencia. Tal como observó Wacquant (2006 [2000]) en el terreno pugilístico, el rito religioso supone un ámbito de "entrenamiento" intensivo que el sujeto debe atravesar con su "carne, nervio y sentidos" para llegar a ser (o seguir siendo) un/a joven cristiano/a.

El "entrenamiento" reviste múltiples formatos que varían según la disposición del grupo y los/as líderes: cultos, oración colectiva, talleres de capacitación, campañas proselitistas en el barrio (recitales en espacios públicos, visitas a geriátricos, evangelización casa por casa, grupos de oración -casas de paz-), entre otros. En esta oportunidad, nos centraremos en un *taller de sanidad interior* desarrollado como actividad central en una reunión de jóvenes.

Calentamiento. Los/as jóvenes llegan a la Iglesia con mucho frío después de una tarde de evangelización casa por casa en el barrio. Luego de un descanso de mates, charla y manos cerca de la estufa, Sabrina (líder de jóvenes e hija de los pastores) propone comenzar con un taller "muy importante". Subimos a la salita del primer piso, donde habitualmente se desarrolla la escuelita bíblica. Ese espacio pequeño, decide Sabrina, es la mejor opción para estar "calentitos". La treintena de jóvenes nos sentamos en semi-círculo alrededor de la mesa, mientras que los tres líderes de jóvenes (Patricia, Sabrina y Lucas) se disponen cerca del pizarrón y se ponen de pie cada vez que tienen la palabra. Llevamos mates y todas las facturas, panes y masitas que habían sobrado de la panadería de la Iglesia (bautizada "La Gloria") que los pastores abrieron para dar trabajo y oficio a los/as jóvenes desocupados. Sabrina comienza el taller con estas palabras: *"Les voy a pedir que se acomoden, que se sienten porque vamos a hablar algo muy importante, vamos a hacer un taller donde el que está adelante habla y los que están escuchando también, podemos opinar, podemos hablar, podemos interactuar entre nosotros […] Hoy tuve un día… les voy a contar para que ustedes vean cómo viene el transcurso y vean porqué el Enemigo* [Diablo] *se opuso tanto, tanto en este día para que yo no pueda estar acá… Desde ayer vengo con unos dolores físicos y hoy estuve todo el día en el hospital, en el médico y en un momento viene Patri y me dice ¿vas a dar el taller? Y yo la miré y le dije: 'no sé hablá con Lucas, no sé fijáte' porque yo no podía caminar, chicos… no podía caminar… y hoy me ven acá parada frente a ustedes y solamente Dios lo puede hacer… y ¿porqué tuve tantas luchas y tantas pruebas para venir a este lugar? Porque vamos a hablar de un tema muy, muy importante y es un tema que el Diablo no quiere que hablemos porque el Diablo se quiere interponer para arruinar tu vida, para destruirte mentalmente, espiritualmente y físicamente, estas tres cosas destruye: la falta de perdón".*

Siguiendo a Bourdieu (1999 [1997]), aprendemos por el cuerpo y mediante un intercambio afectivo con el entorno social. Como se desprende del relato etnográfico y como se verá a lo largo del "entrenamiento cristiano", el cuerpo es el punto de partida y el soporte de la aprehensión del *habitus cristiano-juvenil*. De ahí que las primeras palabras de Sabrina de dirijan a la disposición corporal del grupo (siéntense, escuchen, hablen).

Llegar a ser (o seguir siendo) un/a joven cristiano supone un proceso, denso y extenso, de transmisión y apropiación práctica (por cuerpos) de una serie de esquemas de percepción, acción y apreciación. Proceso intersubjetivo y atravesado por relaciones de poder. Pedagogía mimética (explícita e implícita) que operará sobre el habitus corporizado del sujeto fiel (biografía hecha carne) transformándolo y redefiniendo sus modos de actuar, pensar, sentir, valorar y percibir.

Como expresa Sabrina en el calentamiento, el "entrenamiento" tiene por blanco la incorporación de uno de los diacríticos salientes del *habitus cristiano*: la espiritualización (o encantamiento) del mundo de la vida del sujeto fiel. Veremos a continuación que centrándose en las experiencias de sufrimiento, la práctica ritual tenderá a la redefinición de dichas situaciones, colocándolas al interior de una lógica cristiana de sentido, en términos de una lucha espiritual entre fuerzas divinas y demoníacas.

Primera fase del entrenamiento. Sabrina nos pide que formemos grupos de dos o tres personas y que busquemos en la Biblia un versículo que hable sobre el perdón: *"¿Cuántos trajeron Biblia? A ver levanten las Biblias… ¿Qué podemos hacer cuando nos dicen así 'busquen sobre el perdón'? Porque es difícil buscar en toda la Biblia sobre el perdón, en todos los libros… Hay un lugar de la Biblia que se llama "concordancia", así que se pueden fijar ahí… […] les voy a dar cinco minutos para que busquen"*. Nos reunimos en grupos, todos buscamos en la "concordancia" (índice que agrupa a los pasajes bíblicos por temática). Impera un clima festivo. Sabrina llama la atención del grupo pidiendo a algunos/as que piensen "situaciones personales" donde hayan tenido que experimentar el perdón.

"Bueno chicos, se terminaron los cinco minutos… hacemos silencio". Sabrina anuncia que comienza el tiempo de "hacer el ejercicio". Con Biblia en mano, solicita a los/as chicos/as seleccionados/as que cuenten su experiencia personal de perdón indicando que la historia debe ser contada brevemente. Sabrina gestiona los tiempos y tonos del relato de cada joven. Vanesa, al contar el maltrato de su padrastro se quiebra, llora. Una chica que está al lado la abraza. Silencio. Sabrina trata de detener esa tensión grupal continuando rápidamente con "el ejercicio". Ante esta situación Vanesa enjuga sus lágrimas. Pareciera que no es momento para llantos, ni para risas. Es tiempo de exponer los versículos encontrados, cada grupo los presenta y explica lo que entendieron "con sus palabras".

Juan: […] dice: 'entonces se acercó Pedro y le dijo al Señor: ¿cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete?… entonces Jesús le dijo: no te digo hasta 7, sino hasta 70 veces 7'.

S: […] ¿qué les dijo ese versículo a ustedes?

J: Bueno, que muchas veces nosotros tenemos que perdonar ¿no? Que no sea una o dos veces ¿no?... Jesús nos manda eso en la Biblia, hay que perdonar todas las veces que sean necesarias.

Luego de varios intercambios de lectura Bíblica, llega el fin del "ejercicio". Sabrina plantea que, partiendo de lo aprendido en los pasajes bíblicos y las experiencias personales, el grupo dialogue sobre cuatro aspectos que considera fundamentales respecto del perdón: el perdón a los demás, el perdón a sí mismos, el perdón a Dios y el perdón de Dios. En esta nueva etapa del taller, el clima está sensibilizado y distendido, Sabrina otorga largamente la palabra a los/as chicos/as. Por una cuestión de espacio nos centraremos en la gestión del sufrimiento causado por los otros, deteniéndonos brevemente en la historia de Juan:

Juan:[…] yo vivo con mi viejo y muchas veces me cuesta perdonarlo… a veces vos lo decís de labios, pero no lo perdonás adentro y a mí me pasa que mi viejo se ensañó conmigo… una vuelta pegándome todo así… maltratándome me dice 'yo te odio a vos, desde que naciste te odio' y después bueno cuando pasó el tiempo me di cuenta que el también pasó lo mismo, pero se ensañó justo conmigo porque con mis hermanos no, nunca les pegó… es como que si fuera que se ensañó conmigo y que todo el odio del abandono que él vivió, también cómo él se crió… Bueno… me tuvo que criar así… no sé… cuesta… capaz puedo decir está muy lindo perdonar todo pero tenés el resentimiento que mismo tu viejo te dice 'yo te odio' y no sé yo quise perdonarlo pero no sé… yo lo escuché por boca de él…

Sabrina: Todo lo que quizás él vivió en su adolescencia o en su niñez no tiene otra cosa que dártelo a vos… porque es lo que vivió […] Ahora yo les voy a hacer una pregunta ¿qué harían ustedes a partir de hoy si Dios les pide que como jóvenes cristianos tienen que perdonar?

J: […] Como dice la Biblia… Hay que perdonar cuantas veces sea necesario… 70 veces 7.

S: Claro Juan, perdonar 70 veces 7… Dios nos habla en esa Palabra de que tenemos que perdonar 70 veces 7 nos está queriendo decir 'Juan tenés que perdonar siempre, siempre tenés que perdonar'…

Cada experiencia de sufrimiento, se resignifica intersubjetivamente. Los diferentes "testimonios" son puestos en discusión a la luz de un triple registro (bíblico, personal y grupal) y re-orientados dentro de una lógica cristiana de sentido. Este proceso de resemantización del sufrimiento, supone también la incorporación de "técnicas" que, según las experiencias de los/as líderes, favorecen su procesamiento abriendo paso al perdón. En este sentido, Patricia relata:

P: […] ¿Sabés lo que aprendí? de que si yo dije que lo perdoné, o sea, tiene que pasar eso de ver a la persona y que no sientas nada… […] un día el Pastor habló del perdón y yo tomé la decisión de perdonar el abandono de mi viejo, de pasar adelante, de pedirle a Dios que me ayude a perdonarlo y empezar a decir 'lo perdono, lo perdono, lo perdono', yo no lo quería perdonar ¿eh?... Pero decía 'lo perdono, lo perdono, lo perdono, lo perdono' y bueno, de tanto decirlo vino el perdón, Dios desató el perdón […] el hecho de perdonar es algo personal, es una decisión y tiene que ser una verdad, porque a veces uno dice 'yo perdono' y en realidad seguís odiando, seguís teniendo rencor y eso para mí no es un perdón genuino…Y les digo que sí, existe el perdón. Cuando uno le pide a Dios que lo ayude el perdón existe y lo digo yo porque lo viví en mi vida más de una vez, me pasó de perdonar de verdad, así que el que diga que no se puede es una mentira del Enemigo…

Esta primera parte de registro etnográfico, pone de manifiesto la construcción intersubjetiva de las experiencias de sufrimiento y de perdón al interior de comunidades pentecostales. Tal como ha indicado Geertz (1991[1973]) el "problema del sufrimiento" es una de las esferas humanas donde lo religioso opera con suma eficacia pues dota al creyente de recursos simbólicos que le permiten atravesar "con sentido" dichas experiencias de desgarro subjetivo. La comunidad religiosa ofrece un

"entrenamiento" donde el sujeto juvenil incorpora una "tecnología" que le permite actuar sobre sí y sobre el "mundo" que re-orientan y re-significan las experiencias de dolor. En este sentido, como mencionamos al comienzo, los sentimientos son prácticas socialmente organizadas por historias que actuamos así como contamos (Rosaldo, 2011 [1984]). A través del relato de Juan o del quebranto de Vanesa, hemos podido observar cómo la comunidad religiosa trabaja sobre las emociones y, por medio de ellas, modela-transforma subjetividades.

El "entrenamiento", tiene tiempos y texturas sensibles. La lectura bíblica y el testimonio, son dos de las técnicas que hemos desplegado en este primer apartado. Como señalábamos, las experiencias de sufrimiento se espiritualizan simbolizándose como acciones demoníacas o "pruebas" divinas al interior de la biografía del fiel, las cuales deben ser superadas mediante el perdón como "mandato" bíblico (perdonar setenta veces siete: modelo para la acción) y como "testimonio" de la intervención divina en la vida del sujeto. Dentro de esta dinámica, la experiencia del perdón comienza a partir de la "decisión personal". El sujeto decide operar sobre sí, en principio reconociendo subjetiva y comunitariamente la "falta de perdón que tiene en el corazón", para ello da testimonio, lo dramatiza corporal y emocionalmente en los espacios y tiempos que la comunidad religiosa habilita (como nos relataba Patricia, "pasar al frente" durante una prédica o como testimonió Juan durante el taller de sanidad interior). Asimismo, la experiencia de perdón requiere de ciertas "técnicas corporales" que posibiliten la acción divina sobre el sujeto para "desatar" dicho perdón, una de ellas es la repetición verbal de la intención de perdonar aunque interiormente no se lo desee, como testimoniaba Patricia: "*yo no lo quería perdonar ¿eh?... Pero decía 'lo perdono, lo perdono, lo perdono, lo perdono' y bueno, de tanto decirlo vino el perdón, Dios desató el perdón"*.

Etapa final del entrenamiento. Sabrina propone entrar a la "presencia de Dios" para experimentar el perdón: *"Si tenés que arrancarte el rencor, que arrancarte la falta de perdón, que arrancarte el odio, que hoy sea la noche […] Dios es el único que te va a ayudar a que vos perdones, te perdones a ti mismo y a los demás… […] quiero que vos busques a Dios porque Él está en este lugar y si tenés que cerrar los ojos, cerrá tus ojos, si querés arrodillarte, arrodíllate, si querés abrazar a alguien, andá y abrazá a alguien pero dejá que Dios haga algo hoy en tu vida, en tu corazón por sobre todas las cosas […] Vamos a cantar un ratito al Señor y vos hablá con él […] dejá que el Espíritu Santo haga lo que él tenga que hacer".*

Sabrina toca en el teclado una melodía suave, dando paso a la voz cálida de Lucas que comienza a entonar una canción[15] conocida por la mayoría de los/as chicos/as, quienes van sumando sus voces paulatinamente. Se conforman grupos de chicas o de chicos que permanecen de pie abrazados/as. Otros/as están sentados/as con el torso inclinado sobre las piernas. Todos/as con los ojos cerrados y con una actitud corporal de entrega. En algunos momentos, los/as chicos/as hablan para sí y luego retoman la canción. La tensión emocional se incrementa cada vez que, en medio de la canción, Lucas pronuncia frases *(¡Estas cerca! ¡Te estamos encontrando! ¡Yo te amo, eres mi Dios!)* o Patricia intercala gritos de éxtasis (*¡Aleluya! ¡Oh Santo, Santo, Santo! ¡Bendito Dios! ¡Te alabamos Padre! ¡Amén! ¡Poderoso!).*

La música se detiene y Lucas comienza a orar[16] atendiendo al aviso gestual de Sabrina. En segundo plano se escuchan más gritos de éxtasis de Patricia. Cambia la cadencia musical. Lucas retoma su posición de voz cantante[17] y los/as chicos/as lo acompañan suavemente. Sube notoriamente la tensión emocional: algunos/as comienzan a llorar, otros hablan con el rostro y brazos al cielo como acariciando el aire. Se balancean con diversas intensidades. Sabrina vuelve a dar una indicación gestual, ahora a Patricia. Varía la melodía, Lucas y los/as chicos/as cantan[18] con mayor efusividad. Patricia ora vivamente: *"Te alabamos Señor en esta noche y te bendecimos. Te amamos y te alabamos Señor, porque mientras lo hacemos como Pablo y Silas cuando estaban en la cárcel te alabaron, Señor las cadenas cayeron en esta noche eso es necesario que acontezca en este lugar Señor y que te alabemos para que cadenas Señor caigan, sean cortadas, para que el perdón sea soltado Señor, muchas veces está amarrado en nuestro corazón pero en esta noche Señor lo soltamos, lo soltamos, lo soltamos Señor… Así como tu perdón es soltado como un torrente Señor sobre nuestros corazones, sobre nuestra vida… ¡hay ríos de perdón! ¡Ríos Señor han sido soltados sobre este lugar, sobre cada una de nuestras vidas! ¡Hay perdón, hay perdón Señor! ¡Por eso soltamos, soltamos también nosotros! ¡Perdonamos, perdonamos si! ¡Tú lo has preparado de esta manera!* (Habla en lenguas -glosolalia-, tiembla, llora, grita).

Es el momento de mayor intensidad que se extiende por varios minutos. Los/as chicos/as cantan, oran, lloran, tiemblan, hablan a Dios, algunos/as tienen episodios de glosolalia, se mecen, algunos/as arrodillados/as, otros/as parados/as y con sus brazos y su rostro en alto. Juan, agita su cuerpo y grita *"Gracias Señor por tu hermosa presencia"*. Sabrina hace un nuevo gesto a Patricia y le dice muy bajo *"anda con los chicos"*. Patricia se acerca a Juan, le habla al oído acariciándole la espalda. Juan se sienta, deja de sacudirse y comienza a murmurar. Luego, la líder, se dirige a otros/as jóvenes y también les susurra y los arrulla. Ante sus palabras muchos/as se conmueven y sollozan. La música paulatinamente se ralentiza y la tensión también. Sabrina indica suavemente al grupo: *"¿Qué les parece si buscamos a alguien para abrazar y compartir el amor de Dios?… ponéte en Su lugar, busca a alguien, abrázalo"*. Todos/as comienzan a abrazarse, a decirse palabras amorosas. Algunos/as que lloraban comienzan a reír. Una de las chicas se acerca a mí, me abraza

[15] Letra canción 1: Me viste a mi/cuando nadie me vio/Me amaste a mi/cuando nadie me amo/ Y me diste nombre/yo soy tu niña/la niña de tus ojos/porque me amaste a mi/ Te amo más que a mi vida/ más/te amo más que a mi vida...

[16] *"Gracias, gracias por estar siempre con nosotros, gracias por darnos la oportunidad de estar acá, gracias por estar a cada instante, gracias por tu mano siempre cerca de nosotros, gracias por tu perdón, por extenderlo cada día y una vez más hacia nosotros porque no merecemos nada pero tu amor es inigualable, incomparable, insuperable, Señor gracias por este amor… eres el motivo de nuestra canción, eres el motivo de nuestro respirar, eres el motivo y la razón por la cual estamos acá, te amamos"*

[17] Letra canción 2: Cristo yo te amo/Cristo yo te amo/no hay nadie como tú/Jesús/Y no sé donde estuviera/si yo a ti no te tuviera/si no hubiera conocido a un Dios que me ama…

Letra canción 3: Tan cerca de mí/ tan cerca de mí/ que hasta lo puedo tocar/ Jesús esta aquí…

[18] Letra canción 4: Hay momentos que no deberían terminar/ hay segundos que tendrían que ser eternidad/ cuando tu espíritu Señor se toca con el mío/ y mi corazón estalla en adoración / Te amo mi Señor/ se acaban las palabras/solo me queda mi alma/para cantarte…Te adoro mi señor/no hay nada alrededor/solo estamos tu y yo…

Letra canción 5: Al que está sentado en el trono y al cordero/ sea el honor/sea la gloria, sea la honra/sea el dominio por los siglos de los siglos.../Poderoso Dios, Poderoso Dios, Poderoso Dios / Mi alma clama por ti/ Al que está sentado en el trono/y al cordero, sea el honor/sea la gloria, sea la honra/sea el dominio por los siglos de los siglos/Poderoso Dios, Poderoso Dios, Poderoso Dios, Mi alma clama por ti…

largamente y luego me dice: *"Quiero que sepas que Dios te ama"*. Siento que mi tensión emocional disminuye y digo: *Gracias.*

Tal como se desprende de la experiencia etnográfica, esta última fase de la práctica ritual supone el ingreso del sujeto a un espacio y tiempo *liminal,* donde se despliega una fusión entre lo celestial y lo terrenal, entre el sujeto y lo sagrado. En estos momentos *liminales* el sujeto juvenil experimenta una transformación, que luego se extiende a su vida cotidiana. Por ejemplo Juan, luego experimentar la "hermosa presencia de Dios", podrá retornar a su vida cotidiana aliviado al resignificar la violencia de su padre. O como sucedió con muchos/as chicos/as que mientras el "Espíritu Santo actuaba en su corazón" lloraban, al terminar la experiencia reían.

En la práctica ritual analizada, siguiendo a Csordas (2011[1990]), pudimos observar la concreción/objetivización de la experiencia religiosa de perdón (el perdón in-corporado) mediante la producción de una síntesis corporal de la visualización (Patricia oraba: Dios corta las cadenas, las hace caer / Dios suelta el perdón como torrentes, como ríos en el corazón), el afecto-emoción (tristeza-dolor / alivio-alegría-gozo) y la sinestesia (llanto / risa).

Todas las instancias del "entrenamiento", entonces, suponen el tránsito subjetivo por experiencias sensibles con diversas texturas e intensidades. En cada una, los sujetos juveniles participan de una educación sentimental (Geertz, 1991[1973]) que modela culturalmente sus modos de pensar, percibir, actuar y sentir. Como hemos observado, la dimensión emocional-corporal alcanza un lugar central en el proceso de socialización intensiva de los/as jóvenes cristianos/as, puesto que la experiencia sensible se configura como doble vía para la transformación del habitus corporizado (biografía hecha carne) y la in-corporación del habitus religioso. Mediante la experiencia sensible el sujeto juvenil incorpora el sentido práctico cristiano: Juan aprehendió a ecualizar el tono de la expresividad de su fe cuando Patricia acarició su espalda. Vanesa comprendió que hay tiempos-espacios-cadencias para la expresión de las emociones cuando Sabrina rápidamente continuó con el "ejercicio". Sabrina, Patricia y, también Lucas, en tanto especialistas religiosos (líderes), fueron transmitiendo miméticamente (por y con el cuerpo) los modos corporales-sensoriales-

afectivos (por ejemplo cómo y cuándo orar, cómo y cuándo hablar en lenguas, etc.) de habitar el mundo cristiano.

Diálogos inter y transdisciplinares

Unos meses atrás nos propusimos escribir un trabajo que nos permitiera aplicar parte de la perspectiva teórico-metodológica que desarrollamos en nuestro Equipo de Investigación. No imaginamos todo lo que nos posibilitaría esta experiencia. Por un lado, la ocasión de transmitir "los lugares" y "las maneras" desde las que venimos trabajando. Por el otro, la necesidad de aclarar y aclararnos la especificidad de nuestra perspectiva. A su vez, se nos evidenciaron las posibilidades y limitaciones de nuestras diferentes formaciones (antropología, sociología y psicología). En el análisis de las investigaciones que referimos en este texto, tuvimos que trabajar una y otra vez la manera "primigenia" desde la cual cada una emprendía "naturalmente" el análisis. Las lecturas mutuas, los intercambios constantes y el intento por escribir este texto conjuntamente, fueron un buen inicio. Comprobamos la necesidad de sortear ciertos límites disciplinaros para tratar de construir puentes de comunicación y análisis compartidos y relacionados. Si la existencia es concebida por nosotras como una urdimbre, entonces tal vez la urdimbre analítica sea uno de los caminos posibles en nuestro intento por terminar de conformar una manera de entender y estudiar la subjetividad. Una subjetividad que proponemos "mirar" desde lo que tiene de sociocultural, desde lo que tiene de constituido y lo que en la indeterminación también puede constituir. Una subjetividad que nos permite hablar en singular si es que con ello podemos "rastrear" parte del contenido y la regularidad del plural.

En nuestro intento por "usar" la perspectiva, nos dimos cuenta que aún las categorías que empleamos son limitantes ya que no nos permiten superar la división desde la que estamos realizando el análisis. Continuamos hablando de subjetividad y cuerpo, subjetividad y emoción, aunque partimos de una concepción que intenta sortear los dualismos, distinciones y divisiones. Es decir, que también nuestro lenguaje está en una etapa de búsqueda y prueba. Confiamos en que el intercambio

que podamos realizar con los colegas en el "*GT 49: Antropología del cuerpo y la subjetividad",* sea también un espacio fecundo que nos ayude en nuestras búsquedas.

Referencias bibliográficas

ALVES DE OLIVEIRA, JOÃO B. Y GELEHRTER DA COSTA LOPES, RUTH (2008) "O proceso de luto no idoso pela morte de cônjuge e filho" en: *Psicologia em Estudo*, Maringá, 13 (2): 217-221

BLACKING, JOHN (1977) *The anthropology of the body*. New York: Academic Press, Inc.

BENEDICT, RUTH (1934) *Patterns of culture*. New York : New American Library [1960]

_____(1946) *El crisantemo y la espada: modelos de cultura japonesa.* Madrid: Alianza [1974]

BOURDIEU PIERRE (1991) *El sentido práctico.* Madrid: Taurus. [1980]

_____ (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama. [1997]

BOURDIEU, PIERRE Y WACQUANT, LÖIC (1995) *Respuestas: por una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.

BURIN, MABEL (1998) "La mediana edad: ¿crisis o transición?" en: Burin, M. Meler, I. (comp.) *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, 211-232

CABRERA, Paula (2006) Experimentando la transformación: Un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática en Buenos Aires. *Tesis de doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Inédita.

_____ (2010) Informe de Avance Convocatoria 2009-2011. PRI: *Antropología de la Subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus.* Secretaria de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CITRO, SILVIA (2009) *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica.* Buenos Aires: Editorial Biblos.

CLARK, DAVID (1993) *The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice,* Cambridge: M. A. Blackwell

CLAVANDIER, GAËLLE (2009) *Sociologie de la mort*, Paris: Armand Colin

CRAIB, IAN (2003) "Fear, death and sociology", in: *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 8: 285 – 295

CSORDAS, THOMAS (2001) "La in-corporación como paradigma para la antropología". En P. Cabrera (editora) *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Alquimias corporales*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Traducción: Camilo Lozano Rivera. [1990]

_____ (1994) *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: Universitiy of California Press.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, [en línea] disponible en: http://buscon.rae.es/draeI/ (consultado el 20 de julio de 2011)

DURKHEIM, ÉMILE (1987) *Las reglas del Método Sociológico.* Edit. La Pléyade, Bs.As, [1895]

_____ (1991). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* México: Colofón, [1912]

DURKHEIM, ÉMILE Y MAUSS, MARCEL (1971) "De Ciertas Formas Primitivas de Clasificación". En: *Instituciones y Culto*. Obras II. Barcelona: Barral Editores: 13-72, [1903]

ELDER, GLEN H. JR. (1994) "Time, human agency, and social change: Perspectives on the life course", in: Social Psychology Quarterly, 57 (1): 4-15

ERIKSON, ERIK (1997) *El ciclo vital completado,* Barcelona: Paidós.

FIELD, BÁRBARA (2006) "Héroe de la ciencia: dame Cicely Saunders", [en línea] Disponible en: *http://miheroe.org/hero.asp?hero=Dame_Cicely* (consultado el 28 de julio de 2011)

FREUD, SIGMUND (1995) *Reflexiones sobre la guerra y la muerte,* Buenos Aires: Ediciones Amorrortu [1918]

GARCÍA RODRIGUEZ, BEATRIZ Y ELLGRING, HEINER (2004) *Los motivos y las emociones en la vejez*, Madrid: UNED (Ediciones de la Universidad Nacional de Educación a Distancia)

GASTRON, LILIANA Y ODDONE, MARÍA JULIETA (2008) "Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de vida", en: *Revista Perspectivas en Psicología*, Universidad de Mar Del Plata; Facultad de Psicología, 5 (2): 1-9

Geertz, Clifford. (1991 [1973]). La interpretación de las culturas. México: Gedisa.

GLASER BARNEY G. Y STRAUSS, ANSELM L (1965) *Awareness of Dying,* Chicago: Aldine

_____ (1968) *Time for dying,* Chicago: Aldine
GEERTZ, CLIFFORD (1991) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa [1973]

GOTLIB, IAN H. Y WHEATON, BLAIR (1997) "Trajectories and turning points over the life course: concepts and themes" In I. H. Gotlib and B. Wheaton (Eds.), *Stress and adversity over the life course: Trajectories and turning points,* Cambridge: Cambridge University Press, 1-25
LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN; CAVALLI, STEFANO Y GUILLEY, EDITH (2005) "Le parcours de vie et vieillesse" en: J. F, Guillaume (Ed.) *Parcours de vie. Regards croisés sur la construction des biographies contemporaines* (pp. 67-88). Liege: Presses Universitaires de Liege
LEENHARDT, MAURICE (1947) *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien.* Paris: Éditions Gallimard
LE BRETON, DAVID (2002) *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión [1992]
LEAVITT, JOHN (1996) "Meaning and feeling in the Anthropology of emotions". En: *American Ethnologist*, 23 (3): 514–539
LEVY, ROBERT I. (1984) "Emotion, knowing and culture". En: R. Shweder e R. Levine (orgs.) *Culture Theory: Essays on mind, self an emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. 214-237
LOCK, MARGARET (1993) "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge" En Annual Review of Anthropology, 22:133-55.
LUTZ, CATHERINE. Y WHITE, GEOFFREY M. (1986). "The anthropology of emotions". En: Annual Review of Anthropology, 15:405-436.
LYON, MARGOT, L. Y BARBALET, JACK M. (1994) "Society' s body: emotion and the somatization of social theory" En: T. Csordas (org.) Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self, Cambridge: Cambridge University Press, 48-66.
MAUSS, MARCEL (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos [1934]
MEAD, MARGARET (1984) *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.* Barcelona: Planeta Agostini. [1928]
MELLOR, PHILIP A. Y SHILLING, CHRIS (1993) "Modernity, self-identity and the sequestration of death" in: *Sociology*, 27 (3): 411-431
MONLEAU, PEDRO F. (1856) *Diccionario Etimológico de la lengua castellana,* Madrid: Rivadeneyra
ORTNER, SHERRY (2005) "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna". En *Etnografías Contemporáneas* 1: 25-53.
POCHINTESTA, PAULA (2011) "Esbozos de una construcción de la finitud en los mayores de 80: de la negación a la aceptación", en: *Revista Psicología y Salud*, 21 (2): 273-286
ROSALDO, MICHELLE (2011) "Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento". En P. Cabrera (editora) *Fichas del equipo de antropología de la subjetividad: Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Traducción: Carlos Argañaraz. [1984]
SCHEPER-HUGHES, NANCY Y LOCK, MARGARET M. (1987) "The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology" En: *Medical Anthropology Quarterly,* 1 (1): 6-41
SEALE, CLIVE (1998) *Constructing Death: the. Sociology of Dying and Bereavement,* Cambridge: Cambridge University Press
SIMMEL, GEORG (2003) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.[1917]
TURNER, VICTOR (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus. [1969]
VAN GENNEP, ARNOLD (2008) *Los ritos de paso,* Madrid: Alianza Traducción: Juan Aranzadi. [1901]
WACQUANT, LÖIC (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI [2000]
WAHL, HANS W. Y KRUSE, ANDREAS (2005) "Historical perspectives of middle age within the life span" in: Willis, S. L. y Martin, M. (Eds.) *Middle Adulthood: a lifespan perspective*, California: Sage, 3-34
WALTER, TONY (1991) "Modern death: taboo or not taboo?" in: *Sociology*, 25 (2): 293-310
WILLMOTT, HUGH (2000) "Death: So What? Sociology and Sequestration" in: *Sociological Review*, 48, 4: 649-665