

El cuerpo. Una puerta a la cultura contemporánea (Dos casos de Estudio)

The body. A door to contemporary culture (Two Case Studies)

Daniel CASTRO ANIYAR

*Laboratorio de Investigación Transdisciplinaria del Espacio Público.
Universidad del Zulia-Venezuela
danielperolito@hotmail.com*

RESUMEN

La idea de cultura que manejan las Ciencias Sociales presenta a las emociones como una dimensión de difícil medida y, por tanto, incómoda para la interpretación de las prácticas culturales. Su secundarización (e incluso su marginación) en los argumentos interpretativos corresponde, más que a un olvido, a una visión lineal y diacrónica del hecho social. La incapacidad tradicional de los etnógrafos en incluir a los mundos emocionales en sus investigaciones deja rastros de falsa objetividad y es causa de inexactitudes (o falsaciones) importantes. En dos investigaciones sobre cultura urbana, presentadas en La Universidad del Zulia en el contexto de su Taller de Procesos Socioculturales Contemporáneos ("Los Dispositivos Afectivos del Fenómeno Hugo Chávez" y "El Laberinto del Oprobio: Chancers Sexuales en Maracaibo"), se crean condiciones para resolver algunos aspectos de la tensión entre significado-emoción/sentido-intelecto, partiendo del cuerpo como territorio de lo emocional y, por tanto, recurso etnográfico. Ante esas investigaciones se evalúa la consistencia afectiva del territorio urbano, desde las fronteras callejeras entre travestis, chancers y la sociedad "no desviada", hasta el fenómeno Chávez, a partir del imago corporal entre el investigador y los sujetos. Se concluye exponiendo algunos principios de la idea de cultura que son susceptibles al uso del cuerpo como puente a la subjetividad perdida del conocimiento.

Palabras clave: Cuerpo, cultura urbana, emociones, sociedad.

ABSTRACT

The idea of culture employed by social sciences presents emotions as a difficult medium to measure, and consequently an uncomfortable theme in the interpretation of cultural practices. Its placement on a second or third plane (and frequent exclusion) in interpretive arguments corresponds to a linear and diachronic vision of social happenings more than to forgetfulness. This traditional incapacity on the part of ethnographers to include the world of emotions in their research leaves a trail of false objectivity and is the cause of important inexactnesses (or falsehoods). In two research projects on urban culture presented in the University of Zulia in the context of the Workshop on Contemporary Socio-cultural Processes, (Affective Aspects in the Hugo Chavez Phenomenon, and the Labyrinth of Infamy: Sexual Chance-takers in Maracaibo), conditions are created to resolve certain aspects of tension between significance-emotion/sense-intellect, starting with the body as an emotional territory and consequently an ethnographic resource. In the face of these research projects we must evaluate the affective consistency of the urban terrain from the street level among transvestites, chance-takers and the non-deviant society, all the way to the Chavez phenomenon, based on a corporal image between researcher and subjects. The conclusion offers certain principles related to the idea of culture that are susceptible to the use of the body as a bridge to the lost subjectivity of knowledge.

Key words: Body, urban culture, emotions, society.

Recibido: 13-03-2002 • Aceptado: 22-09-2002



LA ANTROPOLOGÍA DE LAS EMOCIONES. UNA ENTRADA AL CUERPO

Este artículo busca revisar una dirección aún poco explorada sobre el cuerpo y la cultura: el cuerpo como sujeto de las significaciones culturales. A pesar de encontrarse referencias importantes sobre el tema en el área del psicoanálisis, la óptica que traslada al cuerpo de objeto a sujeto suele ser conscientemente *intuida*, *protegida en el mundo talentoso del autor*, o simplemente *translúcida en el cuerpo natural de la obra*, ocultando la comprensión de las relaciones sociales detrás de un mundo poético a menudo inconfesable. Pocas veces el mundo de las emociones del autor son objeto o participan expresamente del análisis. Los postmodernismos, los deconstruccionismos y los neomodernismos suelen ser conscientes de la participación de este mundo en la totalidad de la obra científica, lo que, sin embargo, parece reducirse a la necesidad de señalar los dobles discursos de los metarrelatos y las fronteras finales del conocimiento científico.¹

John Leavitt,² junto a otros antropólogos y semiólogos que empiezan a reconocer la importancia de las emociones como condición observable rigurosamente y como objeto de estudio, resuelve el dilema entre idea y emoción, una de las tensiones clásicas en la etnología³ en un giro, quizás el único posible y en complicidad secreta con la *escucha flotante* del psicoanálisis, remitiéndonos al mismo tiempo, a problemas relativos a la condición humana. El autor expone la necesidad de interpretar las emociones en dos niveles mínimos: el nivel *feeling*, puramente físico-corporal, constituido por la dinámica misma de nuestro organismo, y el nivel *emotion*, articulado doblemente entre el cuerpo y el símbolo. Para Leavitt un simple retortijón estomacal es perfectamente posible de una mala digestión, pero aquel que procede del miedo adquiere una nueva dimensión, la *emotion*, y existe en la totalidad cultural de los individuos. Por tanto, *to feel* un espíritu en medio de un ritual de posesión es, realmente, recibir una *emotion*. Pero aún más: la experiencia de posesión, como el retortijón estomacal, es susceptible de ser comprendido por el antropólogo, una vez que ofrezca su cuerpo como un campo de experiencias propias y asociables. Así la emoción se hace "observable" y describible.

A nivel lingüístico, se sabe que cuando una palabra en el marco semántico de una cultura extraña es transferida por el acto traductivo a otra palabra a la que es asociable en nuestro marco semántico, se produce, sin duda, un acto de violencia significacional, pero que salva la posibilidad de abrir nuevos puentes a la comprensión intercultural. En efecto, una de las definiciones más corrientes de "poesía" es la de "lo que se pierde cuando se traduce el poema"; idea que en la tradición de las letras académicas suele asociarse con la frase *traduttore=traditore*. La práctica traductora es más bien traslativa y se suscribe una lectura de múltiples significaciones subjetivas, haciendo que el poema, en manos del poeta traductor, se convierta en un segundo poema, un hijo noble e inspirado del primero. Octavio Paz lo explica así:

- 1 Castro Aniyar, Daniel: "Más Acá de la Razón", en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 4. N° 7. Mayo-Agosto, Universidad del Zulia, Maracaibo. 1999.
- 2 Leavitt, John: "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", en: *American Ethnologist*. 23(3): pp. 514-539, 1996.
- 3 Paz, Octavio: *Levi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo*. Editorial Grijalbo. Biblioteca de Bolsillo. Barcelona, [1967] (1993). pp. 27-28.

Por eso, como la música, el poema 'es un lenguaje inteligible e intraducible'. Subrayo que no sólo es intraducible a las otras lenguas sino al idioma en que está escrito. La traducción de un poema es siempre la creación de otro poema; no es una reproducción sino una metáfora equivalente del original".⁴

Del mismo modo, el antropólogo que expone responsablemente su experiencia corporal, la totalidad semántica de sus *emotions*, es capaz de reedificar en un nuevo cuerpo desdoblado, una aproximación semántica del acto extraño. Como es el caso de los rituales de posesión.

Leavitt,⁵ de hecho, profundiza en este tema así como en el de la poesía, el trance y el habla profética. Claro que una experiencia como la de la "posesión" es perfectamente fiel a su ejemplarización, puesto que no crea mayores perturbaciones ante la evidente necesidad del antropólogo en reconocer enteramente el fenómeno. En otras palabras, un fenómeno que supone que una persona transmuta su individualidad en otra, como demostración de la *eficacia simbólica* de su magia, obliga a considerar al antropólogo la necesidad de saber lo que sucede realmente en ese cuerpo transmutado, llevándolo incluso a la posibilidad de integrar sus propias experiencias corporales con las del fenómeno.

Sin embargo, Leavitt está realmente dando un paso más allá hacia una Antropología de las Emociones en la que el cuerpo puede también leer, por ejemplo, la idea de *delicadeza* en la Francia del siglo XVIII, la Fe musulmana en la Arabia Saudita contemporánea, la identidad contracultural de los Black Muslims en los Estados Unidos, y el fenómeno Chávez en Venezuela. Porque la totalidad de la idea de cultura está permeada por su realidad emocional, esto es, en una intersección de sensaciones y significaciones.

Esto nos llevó, en el marco del *Taller de Procesos Socioculturales Populares Contemporáneos* de la Escuela de Sociología, en La Universidad del Zulia, Venezuela, a avanzar en cuatro investigaciones, una teórica, "Los Dispositivos Afectivos del Fenómeno Hugo Chávez",⁶ y otras cuatro de campo: "El Fenómeno de los Chanceros Sexuales en Maracaibo",⁷ "Sitios de Consumo de Alcohol y Conciencia Negativa en el Centro de Maracaibo",⁸ "Fronteras y Conciencia Negativa de las Prácticas Sexuales en 5 de Julio"⁹ y "Territorialización Simbólica Nocturna en el Centro de Maracaibo".¹⁰ En ellas se pudo poner de relieve el

4 Ibid., p. 55.

5 Leavitt, John: "Poetics, Prophetics, Inspiration". Mimeografiado. Université de Montreal. Montreal, 1997.

6 Miranda, Oleski y Navarro, Evert: "Los Dispositivos Afectivos en el Fenómeno Hugo Chávez". Tesis de Grado. Escuela de Sociología. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2000.

7 Carrero, Ney: "Chanceros: Clandestinidad Pública. Escenarios Hetero-homosexuales Chanceros y las Prácticas Sexuales de Alto Riesgo". Mimeografía. Acción Ciudadana Contra el Sida (ACCSI). Caracas, 2000.

8 Mejías, Annel (2001). "Espacios de Consumo de Alcohol y Conciencia Negativa del Centro de Maracaibo". Tesis de Grado. Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2001.

9 Boscán, Alejandro: "Fronteras y Conciencia Negativa de las Prácticas Sexuales en 5 de Julio, Maracaibo". Investigación en curso. *Taller de Procesos Socioculturales Populares Contemporáneos*. Escuela de Sociología. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2001.

10 Castro Aniyar, Daniel: "Territorialización Nocturna en el Centro de Maracaibo". Proyecto de Investigación en curso. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES). Universidad del Zulia. Maracaibo, 2001.

cuerpo como puente del conocimiento. En este ensayo compararemos sólo dos de esas investigaciones por su carácter más acabado para este momento.

LOS DISPOSITIVOS AFECTIVOS EN EL FENÓMENO CHÁVEZ

Los sociólogos Oleski Miranda y Evert Navarro tratan de superar los aspavientos con los que la sociología y las ciencias políticas han intentado regularmente responder a los problemas de gobernabilidad, legitimidad de las instituciones y sentido de la acción social, con el objetivo de establecer nuevos ángulos para el análisis del *fenómeno Chávez*, tal como es llamado en Venezuela.¹¹

Luego del intento de golpe militar el 4 de febrero de 1992, el comandante Hugo Chávez, oficial medio del cuerpo de paracaidistas, se proyecta en el país como una figura política de creciente liderazgo, no sólo a través de la intención de votos en las encuestas, sino también en las representaciones culturales de los venezolanos. En efecto, una de las señales más destacables que acompañó su ascenso en la política fue *el silencio* con el que los medios le rodearon en la campaña electoral, que seguía de otro prolongado aislamiento mientras estuvo preso en la cárcel de Yare. Sin embargo, y contra la previsión de los analistas de ese entonces, la presencia de Chávez en el espacio público de los venezolanos empezó a comportar una vida propia, alimentada por la necesidad auténtica de construir alrededor de su figura, la figura esperada por la cultura, anunciada en los chistes callejeros, en las canciones, en los programas televisivos de humor, en el cariño popular a Bolívar y en la asociación entre Democracia y Justicia Social, entre otras señales.¹²

La voz retumbante de Chávez se escucha con claridad por primera vez para todo el país, el día en que gana las elecciones y se dirige en cadena nacional a los miles de venezolanos reunidos en las calles de Caracas. Desde ese entonces, y esto es motivo de risa en Venezuela, no ha dejado incesantemente de oírse esta voz todas las semanas a través de las interminables cadenas televisivas: Chávez logró convertirse, en voz y presencia, en lo más cercano a la figura esperada en el silencio de las representaciones culturales, sacrificando sólo un pequeño porcentaje de su popularidad.

Hoy es sabido que los analistas siguen tratando, perplejos, de entender un fenómeno que escapó largamente de sus cálculos. Los pronósticos difieren frecuentemente con los resultados y las apuestas de la oposición son cambiadas permanentemente. Una respuesta clásica que ofrecen los sociólogos al respecto es: Chávez es un *líder carismático*, un retroceso inesperado, un escalón por debajo del *líder racional* en las categorías de Weber.

Miranda y Navarro¹³ parten de la siguiente idea:

(...) la cuestión afectiva al igual que la identitaria guardan una relación estrecha con el hecho político [...] Ante la gran vorágine de escritos y análisis variados que han

11 Miranda, Oleski y Navarro, Evert: "Los Dispositivos Afectivos en el Fenómeno Hugo Chávez". Ob. Cit.

12 Castro Aniyar, Daniel: "Hugo Chávez: Una Descripción Antropológica de lo Contemporáneo", Art. Cit.

13 Miranda, Oleski y Navarro, Evert: "Los Dispositivos Afectivos en el Fenómeno Hugo Chávez". Ob. Cit., pp. 1-2

surgido para explicar y dar respuestas al porqué de la conexión de sentido entre Chávez y las mayorías, hemos asumido...[rescatar]...la dimensión afectiva como punto que ha sido escasamente tomado en cuenta para el análisis del proceso.

Los autores continúan:

Lo afectivo y todo lo que deriva de esta variable, juega un papel fundamental en la construcción de una identidad política que parece permanecer, más por aquellos dispositivos vinculados con lo popular, con lo tradicional, con el compromiso y la confianza, que por la eficacia y las transformaciones realizadas en el área de lo económico y en el ámbito de la lucha contra la corrupción. Por lo tanto estimamos que las esperanzas de las mayorías están siendo depositadas en un líder que es, en sí mismo, el resultado de una necesidad de autenticidad y de reconocimiento de las mismas mayorías que lo apoyan”.¹⁴

La sensación que se desprende de estos textos es, incluso, la de una clara adscripción política por parte de los autores con el proceso bolivariano. Y esto se debe a que el ensayo, que no deja de rodear el problema de la afectividad desasistida y de los evidentes resultados de dicha afectividad en la construcción moderna del proyecto nacional venezolano, no logra desentrañar el funcionamiento *per se* de los dispositivos discursivos que deberían potenciarlo, remitiéndose al asunto del *uso y no uso* de algunas palabras y giros, en un contexto político propicio, y evidenciando involuntariamente la necesidad de leer tales dispositivos con el cuerpo.

De hecho, el mismo defecto se produce en el artículo “Hugo Chávez: hacia una antropología de lo Contemporáneo”,¹⁵ cuando se miden los tipos de palabras usadas y sus frecuencias. Como si las palabras fueran el espacio visible en el que los dispositivos afectivos se accionan, y no la totalidad afectiva de la cultura que las oye.

La pieza perdida es el cuerpo: las ciencias sociales parten de la idea de que lo que es “visible” son esas huellas del fenómeno, como si tuviéramos que recurrir a un procedimiento arqueológico para hallar e interpretar su profundidad. En el caso de el esqueleto de un mamut, la arqueología es necesaria: nosotros no estábamos allí para ver al elefante. Pero en el caso de Chávez, sí estábamos allí. Y nuestras emociones junto a las del público constituyen la parte sustantiva del fenómeno, no las palabras que resultan de esas emociones. La pieza faltante, entonces, es nuestro cuerpo, tratando de madurar sus emociones junto a las de los otros, asociando experiencias previas, ingresando en la profundidad de las presencias paternas, elaborándolas y clasificándolas en la intimidad afectiva de nuestra cultura, conectando los mundos afectivos de la autoridad, abriendo escuchas flotantes del entorno y sistematizando resultados para poder explicarlos con una frase que puede perfectamente comenzar así: “Esto debe ser lo que ellos sienten:...” o “esta emoción es lo que ellos (y nosotros, en alguna medida) denominamos *confianza*: ...”.

14 Miranda, Oleski y Navarro, Evert: “Los Dispositivos Afectivos en el Fenómeno Hugo Chávez”. Ob. Cit. p. 75.

15 Castro Aniyar, Daniel: “Hugo Chávez: Una Descripción Antropológica de lo Contemporáneo”, Art. Cit.

EL LABERINTO DEL OPROBIO. CHANCEROS EN MARACAIBO

Carrero trabaja, en el contexto del mismo taller de Procesos Etnográficos que asesoró a Miranda, las prácticas culturales de un grupo de personas que tienen relaciones HSH en las calles de Maracaibo de manera clandestina: los *chanceros*:

Para la cultura del homosexual zuliano los individuos que realizan este tipo de ritos son denominados *chanceros*: hombres que buscan un *chance* u oportunidad sexual con otros hombres, generalmente desconocidos. En este tipo de encuentros se conjugan una serie de códigos, un lenguaje muchas veces no verbal, que sitúa al homosexual o hetero-homosexual en un contexto específico, en el cual el único fin aparente es obtener y dar placer¹⁶.

El grupo no es cohesionado ni se reúnen en otras ocasiones, sólo han desarrollado una interacción relativamente ritualizada que les permite identificarse entre sí y codificar ciertos procedimientos de seducción sexual. A pesar de que la práctica es conocida desde los inicios del movimiento gay, y quizás mucho antes, en Maracaibo responde a una dinámica específica:

Es por ello que recurren a un rito específico de la vida *gay* que no consiste en ligar en sitios comerciales como los bares, sino en la calle. Este rito ocurre en Europa y Norteamérica con mayor frecuencia dentro de los baños públicos, ubicados en plazas, avenidas o calles; y es conocido en estas zonas del mundo como *ligue*. En el caso de Maracaibo el *ligue* se ejecuta en baños de centros comerciales, universidades y, sobre todo, en la calle.¹⁷

La tutoría hecha a Carrero fue realizada desde otra estrategia, la de la Antropología Cultural de Geertz,¹⁸ y su concepto "the Thick Description", o *descripción densa*. Ella supone que el investigador debe observar largamente la totalidad de las relaciones para dejar salir de ellas, como en los juegos de figura y fondo de la Gestalt, las claves que organizan y dan sentido a las acciones. Dado que Carrero, no sólo es gay, sino que su experiencia junto a los *chanceros* es cercana y personal, su observación debía implicarlo directamente (esto es, subjetiva y afectivamente) en el fenómeno. Aún más, dado que el fenómeno está resguardado del oprobio de una ciudad tremendamente intolerante como Maracaibo, y de las implicaciones personales de sus practicantes,¹⁹ el laberinto de silencios y supuestos coloca a las emociones

16 Carrero, Ney: *El Laberinto del Oprobio: Chanceros Sexuales en Maracaibo*. Tesis de Grado. Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2001.

17 Carrero, Ney: "Chanceros: Clandestinidad Pública. Escenarios Hetero-homosexuales. Chanceros y las Prácticas Sexuales de Alto Riesgo". Art. Cit., p.14.

18 Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. N.Y., 1973.

19 En efecto, muchos de los *chanceros* son casados con hijos: "El *chanceo* busca fundamentalmente la satisfacción sexual del individuo manteniendo su anonimato, es por ello que muchos hombres que mantienen una vida heterosexual entran frecuentemente en este campo para convertirse en hetero-homosexuales, (muchos de estos individuos a pesar de mantener una conducta heterosexual, sostienen relaciones sexuales con hombres sin dejar de considerarse a sí mismos heterosexuales). Además de la conveniencia del anonimato, el *chanceo* presenta tanto para los hombres *gays* como para los heterosexuales una vía de escape rápida y aliviadora" (Carrero: 2001, pp. 23-24).

en un papel central: el miedo a ser descubiertos vinculado a las excitaciones sexuales, la inseguridad llamada ciudadana y el sentirse “malo”, la premura de la relación y la operación aliviadora, el pudor/secreto que lo hará otra persona en el contexto de su familia y su trabajo, entre tantas otras implicaciones posibles que dieron un sentido a la práctica sexual, ritualizándola. Esto, sin duda, constituyó una ventaja significativa de Carrero frente a otros investigadores y, además, reafirma la necesidad de reforzar la delicada relación entre la lectura del investigador y el *investigador leído*.

Los resultados de Carrero proceden de ese ejercicio. Aquí hay varios ejemplos:

Quando hablamos de que el anonimato puede ser relevante para alguna de las partes, queremos expresar que probablemente no estén interesados ambos individuos en el anonimato total. Algunos hombres que se paran en la calle (*chanceros peatonales*) a esperar un *chance* no pretenden mantener su conducta sexual en el anonimato o disimular lo que hacen ante la comunidad *gay*, pero sí ante el resto de la sociedad; mientras que otros quieren mantenerse al margen de ambas sociedades y negar el acto que realizan ante otros *gays* que les conocen”.²⁰

El chanceo comporta una ritualidad que protege a los sujetos, reproduciendo una tradición de códigos que, al pasar al exterior, son desapercibidos... Al relacionar el rito del *chanceo* con el de orinar, por el hecho de que su práctica inicial fue en los urinarios, éste es expuesto clara y asertivamente por el Dr. Ricardo Llamas y el Dr. Francisco Vidarte en su libro *Homografías* (1999). Para ellos, al orinar en un baño público se manifiestan los siguientes elementos en el individuo: el silencio; la pose firme y rápida, la mirada inalterable y consistentemente al frente; y la brevedad como objetivo.²¹

El carro abordado se convierte en su guarida, en el lugar en el que al fin va a conceder alivio, no sólo a su deseo sexual, sino también a la noche que hace sudar, que le hace sentir miedo en ocasiones... A su vez, la invisibilidad interna del vehículo, aunada a su carácter protector, crea las condiciones para un mayor relajamiento y permisividad de actividades sexuales que son, casi siempre y a fin de cuentas, accidentales y apresuradas. El vidrio ahumado protege a los sujetos de exponer su intimidad, todas sus identidades y, al mismo tiempo, los guarda de un mundo peligroso y extraño territorialmente por otros grupos que lo han invadido por razones delincuenciales y económicas.²²

La zona peligrosa (dadas las relaciones de poder y territorialidad existentes en la Avenida 5 de Julio de noche) simboliza la infracción de la norma tanto sexual como sanitaria: La excitación emocional de un encuentro influye en el deseo de precipitar la aproximación sexual sin obstáculos (el condón)”.²³

20 Carrero, Ney: “Chanceros: Clandestinidad Pública. Escenarios Hetero-homosexuales Chanceros y las Prácticas Sexuales de Alto Riesgo”. Art. Cit. p.8.

21 *Ibid.*, p. 8.

22 *Ibidem*.

23 Carrero, Ney: “El Laberinto del Oprobio: Chanceros Sexuales en Maracaibo”. Ob. Cit. p.21.

El automóvil simboliza un elemento de protección en el espacio. Esto es, al poseer el medio de *rescate* mencionado con anterioridad, el chancero conductor se atribuye simbólicamente un rol de poder ante el chancero peatonal, controlando así algunos de los códigos que se manejan en el contacto. Rara vez el chancero conductor se preocupa por llevar consigo condones²⁴.

La posibilidad de sostener relaciones sexuales de diferente tipo viene condicionada por la luz: los encuentros sexuales son más permisivos de noche que de día²⁵.

En la medida en que un chancero mantiene su identidad heterosexual puede también sostener, solapadamente o no, un discurso homofóbico asociable a la llamada *bisexualidad latina* (clasificación realizada por Michael Ross en su *Taxonomía de Comportamiento Bisexual*). En ésta, el sujeto que ejecuta el rol penetrador sigue considerándose a sí mismo heterosexual a la vez que disminuye al sujeto penetrado por su condición de homosexual, menospreciando el riesgo de contagiarlo. Cabe destacar que los chanceros en el escenario, tanto peatones o conductores, se identifican como hetero, homo u heterohomosexuales indistintamente²⁶.

Carrero en su estudio se desafía a sí mismo, en la necesidad de encontrar una sexualidad negada, tanto en lo colectivo como en lo personal, y pone a su cuerpo a hablar, con medida, con madurez, para recibir el imago emocional del otro, recibir sus tensiones y el significado emocional de la *libertad* y el *oprobio*. A partir de una observación paciente y de descripciones densas (aunque no saturadas), fue posible determinar que la tensión *libertad/oprobio* participaba activamente, no sólo en la clandestinidad de la práctica, sino en una carga de significaciones, entendidas desde lo emocional, que condicionan las características ritualizadas del chancero y que lo convierten en una práctica de Alto Riesgo.

Para lograr estos resultados fue necesario, sin duda, el desarrollo de una subjetividad alerta que supiera compensarse hacia la medida justa, rigurosa y sistemática de un escrito etnográfico. Tal observación de campo, alerta a las emociones, permitió a Carrero inferir significaciones que no estaban en los discursos, pero que eran ubicables en una lógica subjetiva, percibida responsablemente a partir de su propia experiencia. Los resultados sistemáticos de este proceso de investigación, sin embargo, no pueden concluir demasiado: serán necesarias más experiencias etnográficas y más rudimentos metodológicos que cultiven a las emociones como puente al conocimiento.

Por su parte, hay que decir que las evidencias de las emociones, participando en la definición de situaciones no son un descubrimiento original: La comprensión de los otros a través de la subjetividad es una idea consciente y expresa en muchas etnografías y, desde ciertas acusaciones del marxismo, o desde las acusaciones recientes del postmodernismo²⁷,

24 Ibid., p.18.

25 Ibidem.

26 Ibidem

27 En relación a algunos botones de esa muestra: Marcus et al: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1986, o Geertz, Clifford: *El Antropólogo como Autor*. Paidós Studio. Barcelona, 1989.

es una constante de la obra científica. Un hecho que resalta esta idea es la tendencia de muchos autores a escribir libros semibiográficos al final de sus vidas académicas en los que se revelan las asociaciones afectivas y valorativas del autor con el mundo, y sin las cuales, ahora lo sabemos, no hubiera sido posible la totalidad de sus obras.

Pero esto no necesariamente desacredita el esfuerzo etnográfico hecho, más bien es lo contrario: crea la posibilidad de impulsar la denuncia contra el rigor reduccionista de la ciencia por un análisis parológico, recreador en el mundo de lo subjetivo de los mundos subjetivos del otro.

LA IDEA DE CULTURA CONTEMPORÁNEA

Es conveniente finalizar este capítulo, esta vez en virtud de un esfuerzo más pedagógico-operativo que uno teórico-comprehensivo, con una definición de la idea de cultura que intente implicar la significación del cuerpo en la totalidad simbólica de la condición humana:

a) La cultura es una idea equivalente a la idea foucaultiana de *conocimiento*, y a la de *cosmovisión* adelantada por la antropología estructural y neoestructural. La idea de cultura desarrollada por autores como Taylor o Hell (y sobre todo la idea grecolatina de cultura como ejercicio de cultivación del *logos* y con éste de la exclusión social) redundante en el mismo error: los productos culturales, su circulación y sus modos de consumo, son realmente reflejos de dinámicas síquicas, biológicas y sociales mucho más complejas y fundamentales, que son ocultadas en la práctica teórica de la ciencia a través de la preponderancia de lo empíricamente "visible" y medible.

b) La cultura es una totalidad de significados dinámicos y simultáneamente estables que confieren cosmicidad a las cosas del mundo subjetivo. Vista desde su utilidad: es un mapa de significaciones.

c) Pero las significaciones culturales son susceptibles de *verdad* en la medida en que el sujeto, consciente o no de ellas, también las siente, y las vuelve entonces, emociones. Esta afirmación activa la participación del cuerpo como territorio en el que se ejecuta la *verdad*²⁸.

d) El etnógrafo, o ese sujeto que camina hacia el descubrimiento del otro, hacia la sensación de asombro ante el otro o bien hacia la posibilidad de volverse él mismo vaso comunicante con el otro, realmente está caminando hacia sí mismo por otro camino. Sabe del otro lo que sabe de sí mismo y aprende del otro lo que puede aprender de sí. Su cuerpo hace la totalidad del acto comunicativo y sin él está realmente perdido. Por eso debe formarse teórica y metodológicamente, pero también debe formarse y ser formado a la sombra de los abismos del mundo, de sus misterios y de la vida a través de las emociones. Las emociones son un recurso para la comprensión del imago, el otro visto desde el yo, madurando y constituyéndose, más que en procedimientos técnicos, en la vida misma del investigador.

e) La Cultura Contemporánea, sus nociones de sexualidad, territorio, espacio público social y urbano, autoridad, sentimientos de culpa y conciencia del otro y sus fronteras, entre otros aspectos, suponen, dentro la diversidad, un universo en el que estamos todos integralmente incluídos. Tanto los Yukpa de las selvas de Perijá como la música de Eminem articulan relaciones sociales propias a los mundos contemporáneos. El modelo de la escucha

28 Esta idea de *verdad* se desarrolla también en "Más Acá de la Razón" (1999) a través de los conceptos hebreos *Tov* (verdad-bueno) y *emet* (verdad-razón).

objetiva del otro, tan bien desarrollada metodológicamente en la antropología, se encuentra con el hecho de que hoy el otro no es un extraño absoluto, en la medida que avanzan los procesos de globalización e interpenetración cultural. Más allá de aquella sentencia liberadora de Augé, “el sincretismo es el grado cero de la cultura”, lo contemporáneo nos permite identificar posibles asociaciones comunes entre los practicantes socioculturales y, sobretudo, nos crea ilusión de formar parte de un mismo universo. De modo que, en términos de alteridad, la contemporaneidad no le deja paso libre al *ellos*, tanpreciado en la tradición Rousseau/Levi-Strauss, sino a una suculenta variedad de *ellos-nos*, *nos-ellos*, (nos-nos) ellos, (ellos-ellos) nos.... El investigador no puede entonces escapar de la dualidad de estar adentro y afuera simultáneamente, por lo que debe afinar la percepción del todo a través de su autopercepción, así como de su retorno inverso.

f) Por ende, ante la necesidad de comprender los mundos contemporáneos, el investigador no puede eximirse de usar el cuerpo como puente, de ser conciente de él y actuar en consecuencia.