

SILVIA CITRO. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina, 2009. 351 pp.

Una ansiada publicación se produjo a inicios del presente año 2009, basada en una intensa investigación antropológica. Cuando el lector apasionado toma el libro en sus manos, no puede evitar observar esa extraña fotografía de pies descalzos transitando por un desértico arenal, utópico y fantástico. Claro que cuando leemos el título “Cuerpos Significantes y luego Travesías de una etnografía dialéctica”, sentimos que estamos por adentrarnos en un universo nuevo y también muy cercano, aquel de las experiencias de vida narradas desde los cuerpos. El libro comienza con la Introducción y toma rumbo con La Partida y su primer capítulo, que nos adentran en el desarrollo compuesto por tres Travesías –las dos primeras con dos capítulos y un epílogo, la tercera con tres capítulos- y, finalmente, El Regreso. El viaje que nos propone la autora y antropóloga Silvia Citro nos embarca en modos nuevos de comprender y vivir los cuerpos. Su novedosa y creativa propuesta dialéctica basada en la filosofía hegeliana y los estudios etnográficos de la antropología posmoderna principalmente, es nuestra columna vertebral y nuestro eje conductor hacia la construcción de la realidad social de los tobas o *qom* –un grupo indígena asentado en el nordeste del actual territorio argentino- y, en particular, de los *takshik* y *l’añaGashik*, tobas del este formoseño.

Partiendo del trabajo de campo como “una experiencia de encuentro y comunicación intercultural” y una forma de desexotizar lo diferente exotizando lo familiar, la autora nos inicia con una Introducción en donde puntualiza su enfoque teórico-metodológico –de la filosofía y el psicoanálisis- que le permite desarrollar su concepto de *cuerpos significantes* y focalizar en los cuerpos tobas que se expresan creativamente en rituales de música y danza “antigua” y “evangélica”. En la misma, menciona de forma detallada a los “múltiples autores” tobas de este libro quienes, desde su textualidad oral, han permitido la realización de este texto antropológico. Así, en la Primera Travesía y su primer capítulo la autora nos cuenta la ascendencia lingüística-cultural guaycurú de los tobas y su particularidad como grupo originariamente cazador, recolector y pescador, su asentamiento en el actual territorio de la provincia de Formosa hacia el siglo XIX y la difusión del pentecostalismo hacia 1940, contextos históricos que definitivamente marcaron y modificaron sus prácticas y creencias. Este interés

de la autora en resaltar cómo los procesos históricos inciden en la configuración de los sistemas simbólicos es una particularidad poco común. A medida que vamos conociendo sus expresiones estéticas, su organización social y cultural, nos introducimos en los principales autores de la antropología del cuerpo y los estudios de la *performances* que marcarán los análisis posteriores de la investigación, como Marcel Mauss con su temprano estudio de las “técnicas corporales” (1936) y, más posteriormente hacia la década del 70’, los “trabajos pioneros” de Leenhardt y Douglas sobre la noción de cuerpo y sus esquemas simbólicos, respectivamente. Foucault aportará sobre los discursos y saberes disciplinadores del cuerpo y la idea de “genealogía” que la autora desarrolla, Csordas sobre las representaciones y Bourdieu con su ávido concepto de *habitus*. Finalmente, la autora destaca cómo el impacto de la fenomenología de Merleau-Ponty basada en las prácticas corporales y también en los estudios de género que -acompañada por los análisis de Jackson acerca del “ser-en-el-mundo”, involucraron al cuerpo con un carácter activo “y transformador de la práctica social”-, abrieron un campo hacia el estudio de los cambios en la vida social y las nuevas significaciones. A estos marcos teóricos-metodológicos, la autora suma los estudios sobre *performances* (Turner, Schechner, Bajtin) aduciendo que ambos marcos correspondientes a distintas trayectorias fenomenológicas y estructuralistas componen su dialéctica desarrollada aquí.

La primera travesía enunciada desde “los cuerpos teóricos” nos adentra en los ejes de análisis que Citro pone en práctica en su etnografía y estudio de las corporalidades tobas. Compuesta por una Introducción, dos capítulos de abordaje etnográfico de los cuerpos y un Epílogo, nos propone resituar el problema del cuerpo como materialidad que produce y transforma significantes por ser nuestra forma de estar en el mundo. Para ello, en el Capítulo 2 expresa su especial interés en la ruptura con el dualismo cartesiano para plantear las reflexiones de Merleau-Ponty y Nietzsche, los cuales le permiten arribar a un análisis acerca del cuerpo moderno y el cuerpo *gom*. Para resolver la ecuación paradójica del cuerpo como materia-objeto y al mismo tiempo sujeto, recurre a la noción de “carne” que el propio Merleau-Ponty propone para explicar la facticidad que supone el cuerpo como conexión entre el sujeto y el mundo; de aquí su aspecto fenoménico y material desprendido de una sustancia, un “elemento” (Merleau-Ponty), la misma carne. Según la autora, este concepto será esencial al momento de analizar las experiencias vividas de los *gom* y sus interrelaciones con humanos y no humanos, como la forma humana de relacionarse con el mundo y, siendo en su conjunto, la experiencia vivida invisibilizada por las nuevas normas del orden moderno y globalizado y, como aporta luego, por el dualismo cartesiano y la noción universalizante cuerpo-máquina. En su búsqueda por alcanzar la interculturalidad en la corporalidad compartida, el despliegue teórico nos conducirá a captar la tensión entre las tradiciones heredadas sobre un cuerpo activo y transformador y los discursos y estructuras que los atraviesan. Así, resulta importante su búsqueda por

recuperar el vínculo del sujeto con lo natural que en los tobas se expresa entre lo humano y lo no humano. Para completar su objetivo dialéctico del ser-mundo, Citro conjuga la tradición filosófica nietzscheana con el psicoanálisis de Freud, quienes reaccionaron a las ideas modernas de su tiempo, planteando un vínculo estrecho entre la energía y la pulsión del sujeto con el mundo natural, como búsqueda de satisfacción (Freud) y pasión y naturaleza en la danza (Nietzsche), un nuevo cuerpo que crea y produce significantes en la danza; de modo que entre ambos componen la idea de goce y deseo que la autora señala haber hallado en las danzas y músicas *gom*. Este apartado también es importante, porque luego de realizar un recorrido por la hermenéutica simbólica de Ricoeur, basada en el proceso de simbolización como aspecto ontológico específicamente humano, la autora rescata a fenomenólogos de la religión que, como Otto, sintetizan la “fuerza, poder, temor y fascinación” como significantes experienciales de la emoción religiosa que los *gom* sintetizan en sus danzas.

De este modo, Citro va desarrollando su “propuesta analítica de una etnografía dialéctica” como forma de conocer/se (en) el mundo. En su énfasis por colocar la etnografía como práctica intersubjetiva indiscutible, se realiza una comparación entre el ser-en-el-mundo (el sujeto se constituye) y el *habitus* bourdeano, donde el sujeto se presenta constituido, con el propósito de expresar su preferencia por el término “hábito” para hablar del “estar en el mundo”, el cual le permite ver la libertad en situación; pero también rescatar el aporte del *habitus* como un vínculo entre representaciones y prácticas. Luego desarrolla su segunda problemática que sitúa entre la historicidad, los discursos y su noción de “matrices simbólico-identitarias” introduciendo a Foucault, Laclau y Butler. Buscamos, de este modo, una dialéctica acerca de cómo se construyen los sujetos, sus discursos (con su genealogía) y el sujeto en el presente. Por eso, decide captar distintos registros de las narrativas y recurrir a Lacan, quien le permite diferenciar el “registro de lo real”, de “lo imaginario” y de “lo simbólico”, siendo este último el que nos permite organizar nuestro mundo a partir de significantes. De aquí su planteo de los significantes hegemónicos, en tanto repeticiones en las narrativas nativas que sintetizan estas matrices mencionadas pero que, al mismo tiempo, son reflexionadas a partir de los *gom* en su interacción con el mundo humano y no humano.

La atención de la autora hacia cómo los sujetos construyen su realidad –un interés inmanente y único de la antropología- y las posibilidades analíticas que la autora nos proporciona, convierten esta búsqueda personal y profesional en una maravillosa mirada inquieta y sin veladuras sobre el mundo actual. La práctica antropológica, la historia, la identidad y los sujetos atravesados por las mismas, forman parte de un mapa de símbolos y significantes que este texto integra de maneras sutiles e ilustrativas, a través de cuadros comparativos y vidas imaginarias. De este modo, La Segunda Travesía nos sumerge en la genealogía de los cuerpos *gom*, para ir transitando este viaje hacia la creatividad de sus rituales, cuyo basamento teórico-metodológico

de lo imaginario y lo simbólico –la propia historia de estos pueblos- dirige nuestra atención hacia los “significantes identitarios y hábitos” depositados en y emergentes de los cuerpos. Este apartado “histórico” se compone de una Introducción, el Capítulo 4 y 5 y un Epílogo. Para comprender cómo los imaginarios tobas sobre los significantes hegemónicos han ido modelando su propia historia, sus rituales y sus creencias, la autora propone visualizar este vínculo como un proceso creativo que nos habla mucho de su vida cotidiana: las creencias “antiguas” y “evangélicas” en los cuerpos “dancísticos”. A partir de un tejido compuesto por relatos jesuíticos e investigaciones antropológicas posteriores, la trama imaginaria de los *gom* va adquiriendo una novedosa imagería que el lector intenta modelar pero, entonces, se pregunta ¿qué es un indígena? ¿y un indígena *takshik*? La autora nos revela los imaginarios sobre el indígena salvaje viril pero también peligroso, una tendencia de la época a ajustar conveniencias históricas para propósitos precisos de pacificación. Asimismo, se trató de un imaginario idílico sobre la fortaleza de los indígenas cazadores-recolectores, que conciliaba con la idea de una alimentación “natural”, preconceptos que actualmente abarcan el pensamiento joven *takshik* sobre la alimentación del monte que “los antiguos” consumían en el pasado. Pero esta fortaleza también inundó la etapa colonial, que se sirvió de esta gran “fuerza productiva” (comillas mías) y mano de obra barata que –materializadas posteriormente en importantes resistencias tobas-, contribuyeron a los intentos por no sucumbir ante su transformación en “trabajadores rurales”.

Sintetizando su propuesta de hacer una genealogía de abordaje –y no de cronología- de la tríada cristianismo-pentecostalismo-“tobismo”, la autora analiza cómo hacia la década del 30’, un contexto de diversidades culturales y religiosas ubica en escena a los grupos evangélicos. El liderazgo de los misioneros evangélicos producido a partir de relaciones interculturales en Buenos Aires y con el propio presidente Perón, les permitió a los tobas renovar los reclamos por sus tierras ancestrales, ejerciendo el poder espiritual y socio-político propio de estos antiguos caciques. A través de relatos de época y los relatos presentes *gom*, Citro nos cuenta cómo hacia 1940 dos líderes evangélicos considerados “dioses” –quienes también eran cristianos-, crean las primeras iglesias menonitas tobas, produciendo un replanteo de la vida toba acerca del cuidar la tierra y la familia, la cual hacia la década del 60’ se verá fragmentada frente al avance de los ingenios y la crisis producto del contexto capitalista. Así, este correlato histórico nos explica el discurso toba actual acerca de “los *aborígenes antiguos* y los *evangelios nuevos*”. La cuestión de las “conversiones al evangelio” marcará una brecha entre el “discurso nativista” y el “discurso de conversión” actuales que, generalmente opuestos, nos permiten generar una nueva mirada hacia los procesos postcoloniales que, en tanto producen cambios sustantivos en la vida de los sujetos afectados, también redireccionan sus vidas y explican sus narrativas actuales.

Para concretar un giro cíclico de travesías y narrativas en los cuerpos, nos volcamos intrépidamente hacia los cuerpos del poder. Mientras hemos dialogado con las creencias y

mitos tobas, caemos en cuenta de que la “salud-enfermedad” es una clave para comprender su tradición como grupo *qom*. Y así, los *pi'ioGonaq* o chamán, reciben cantos con los que pueden cambiar el curso de las cosas y las personas, a través de seres auxiliares poderosos, no humanos. Sin embargo, las incorporaciones al evangelio han modificado las formas de curar a través de la oración, *performances* de los cultos a los cuales la autora también dedica un importante apartado. Asimismo, lo interesante es reconocer los cuerpos del poder de los ancianos a través de las curaciones y las danzas, de su curación y legitimación en la vida actual de los tobas. Entonces es cuando el cuerpo recibe “señas” que provienen de los no humanos y le indican su estado de salud, entendida como una “acción de todas las partes”. Relevando la mitología toba, reconstruimos la experiencia diaria de los mismos en el presente y así, nos vemos a nosotros también como parte de imaginarios mitológicos como la teoría darwinista y, por ejemplo, la teoría de la relatividad. En fin, este ciclo atravesado entre el espíritu y la ciencia es también una ficción, un invento nacido de nuestra concepción del mundo. Para develarla, la autora explica cómo las danzas tobas resurgen en el pentecostalismo a través del gozo, que denomina “el poder desde el cuerpo”: se danza y se está en salud si el cuerpo recibe el gozo, aquel contacto con otros seres (tobas) o espíritus (evangelismo). Su propuesta de analizar los cultos como la danza en tanto “género performativo” le sugiere una de las preguntas acerca de la eficacia ritual y cómo “está” el cuerpo toba, desarrollando su tercera hipótesis acerca de las “inscripciones sensorio-motrices” producidas por la música y la danza. La nueva corporalidad que así emerge provoca un placer mimético, que es demostrado sagazmente a partir de un poder sagrado eficaz en prácticas rituales y, por ende, un poder de status social y del ser-en-el-mundo.

Las tensiones entre las ritualidades antiguas y las evangélicas se resuelven de maneras creativas entre los jóvenes *takshik*, quienes manifiestan nuevas instancias de actuación y espectáculo relacionadas con búsquedas musicales y de gozo. Para explicarlo, Citro compara el antiguo ritual *nmi* con la cumbia evangélica expresada en “la rueda”, danza bailada con este género. Contrariamente al *nmi* –prohibido por los evangélicos y menonitas tildado como “encuentros sexuales” siendo en verdad encuentros endogámicos y de reproducción cultural-, las danzas evangélicas exhiben un disciplinamiento y control social sobre el cuerpo, su movimiento y la imagen corporal que se acentúan con otros sentimientos, como la vergüenza y la discriminación, producto del ejercicio de poder por parte de los *doqshi* o blancos. En esta afluencia de mitologías, emociones y sentimientos, las mujeres *takshik* encarnan un poder propio y esencial, basado en el particular y bello mito de “la vagina dentada”, que representa la corporalidad femenina de apertura/peligrosidad. Su presencia fenoménica en el mundo a partir de su fisonomía como reproductora del grupo social pero también como humana/menstruante, la convierte en un cuerpo temido por los hombres y al que le es atribuido la alteración de la naturaleza. Este poder inmanente, explica la autora, es también un poder ambivalente que

intenta ser controlado a partir de los actuales rituales de “fiestas de quince” y “casamientos”. Sin embargo, las mujeres como los hombres jóvenes también hallan sus intersticios de clamor y libertad, transformando este “poder natural” en un poder “más humano”.

A modo de “síntesis dialéctica”, *El Regreso* en la multiplicidad de voces y cuerpos nos motiva a retornar sobre nosotros, sobre el movimiento dialéctico y el devenir del texto y su lectura, así como sobre esta reseña. Al evocar lo que fue y está sucediendo, accedemos a una idea de *carrefour*, una intersección de caminos sin tregua del todo y de la nada, el propio devenir. Este nivel ontológico del ser nosotros mismos siendo también los otros, es un privilegio que la antropología nos permite conectar a través de la materialidad, es decir, corporalmente. Y en esta comunicación intersubjetiva, accedemos a visualizar los vestidos y veladuras en nuestros/ los cuerpos, esos significantes que cubren nuestra biologicidad disfrazada en los carnavales y negada por los discursos hegemónicos. Este diálogo corporal, concluye Silvia Citro, es aquel que a los *gom* también les permite generar nuevas *performances* y rituales con miradas y cuerpos desprendidos de algunos significantes hegemónicos y, en otros casos, ligados a sus imaginarios culturales y su sagrada mitología ancestral. Quizá esto de ser nosotros mismos nuestro proceso en el mundo, componga esta concepción humana y dialéctica del sentirnos continuamente fragmentados cuando estamos más unidos de lo que creemos.

Adil Podhajcer
Antropóloga
Universidad Nacional de Buenos Aires