

Persona y cuerpo-vestido en la modernidad

Un enfoque arqueológico. Vol. 1

Autor:

Salerno, Melisa Anabella

Tutor:

Zarankin, Andrés

2011

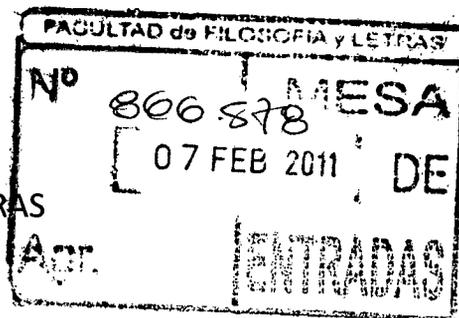
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Tesis 16.2.9.V.1

Tesis
16.2.9.1

UBA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Tesis de Doctorado, Especialidad Arqueología

PERSONA Y CUERPO-VESTIDO EN LA MODERNIDAD:

UN ENFOQUE ARQUEOLÓGICO

(TOMO 1)

Candidata doctoral: Lic. Melisa Anabella Salerno

Director: Dr. Andrés Zarankin

Co-Directora: Dra. M. Ximena Senatore

(Febrero 2011)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a mi director, el Dr. Andrés Zarankin, por acompañarme en mi formación académica y orientarme en el desarrollo de este trabajo. Extiendo igualmente mi agradecimiento a mi co-directora, la Dra. María Ximena Senatore, por su lectura crítica y ayuda en momentos difíciles del trabajo. También agradezco a la institución que financió esta investigación por intermedio de dos becas de doctorado (CONICET). No quiero dejar de mencionar el apoyo brindado por las autoridades (Dr. Ariel Guance y Dr. Luis A. Borrero) y colegas del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (especialmente, las compañeras de arqueología histórica: Romina Rigone, Silvana Buscaglia, Marcia Bianchi y María Marschoff). Extiendo el agradecimiento a la Universidad Federal de Minas Gerais por interesarse por mi trabajo y brindarme la posibilidad de analizar las nuevas colecciones de materiales recuperados en Antártida. Mis amigas y compañeras de la carrera de grado y postgrado, María Celeste Perosino y Mariana Segura merecen una mención especial por prestarme su oído y participar en discusiones sobre mi estudio. Quiero agradecer más que a nadie a mis padres –Marylén y Osvaldo– por su apoyo, contención y paciencia infinita. También al resto de mi familia: Mamá I, Papá Raúl, Fede, Nico, Mireya y las tías (Mirta, Pochi y Nucha). Un agradecimiento extra a Sebastián por su acompañamiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1:	
EL CONCEPTO DE PERSONA EN ARQUEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES	9
• Antecedentes sobre el estudio de la persona en arqueología: las contribuciones de la filosofía y la antropología	10
- <i>La filosofía y los entendimientos trascendentales de la persona</i>	11
- <i>La antropología Y la dimensión cultural de la persona</i>	12
- <i>Necesidad de generar complementariedad entre los campos</i>	15
• Hacia una definición operativa de persona	16
• El aporte de la arqueología al entendimiento de la persona	23
CAPÍTULO 2	
LOS MODELOS SOBRE LA PERSONA EN EL MUNDO MODERNO	27
• El individualismo como modelo dominante de la persona moderna	28
- <i>Los rasgos del individuo</i>	29
- <i>El individuo frente al mundo no-moderno</i>	36
- <i>Los proyectos genealógicos sobre el individuo</i>	42
• Una crítica a los modelos homogenizantes sobre la persona en la modernidad	51

CAPÍTULO 3	56
EL CUERPO–VESTIDO EN EL ANÁLISIS DE LA PERSONA MODERNA	
• La relevancia del cuerpo–vestido en el estudio de la persona	57
• Una propuesta para el estudio del cuerpo–vestido y el abordaje de la persona	59
- <i>Presentación y análisis crítico de los modelos tradicionales para el estudio del (cuerpo)–vestido</i>	61
- <i>Una propuesta alternativa para el estudio del vestido en arqueología histórica</i>	81
* <i>Una breve introducción a la fenomenología y el <i>embodiment</i></i>	82
* <i>El cuerpo–vestido desde una mirada fenomenológica</i>	87
* <i>Hacia una metodología para el abordaje de la persona (vía el cuerpo- vestido)</i>	101
Los planos de la persona y sus términos de análisis	105
Las múltiples dimensiones del cuerpo–vestido	108
Materialidad	109
Acción	112
Semantización	114
Recorrido del análisis	115
 CAPÍTULO 4	
LOS BALLENEROS-LOBEROS DEL SIGLO XIX COMO CASO DE ESTUDIO	117
• Los balleneros–loberos y su relevancia en el contexto de la investigación	118
- <i>Los cazadores–comerciantes y su asimilación al modelo dominante del mundo moderno</i>	118
- <i>Los balleneros–loberos y su distanciamiento del modelo dominante del mundo moderno</i>	134
• Ajustando la metodología en el caso de estudio	145
- <i>Los términos de análisis entre los balleneros–loberos</i>	146

- <i>Las dimensiones del cuerpo–vestido y la evidencia</i>	149
* La evidencia documental	149
* La evidencia arqueológica	161
CAPÍTULO 5	
INTERPRETANDO LA PERSONA ENTRE LOS BALLENEROS–LOBEROS	169
• Los cazadores y la nave como términos de análisis	170
- <i>El cuerpo–vestido de los cazadores</i>	170
* Materialidad	171
* Acción	217
* Semantización	236
- <i>El cuerpo–vestido de la nave</i>	238
* Materialidad	239
* Acción	243
* Semantización	245
• Recomposición de los planos de análisis de la persona	246
- <i>La relación del ser consigo mismo (el cuerpo–vestido propio)</i>	246
- <i>La relación del ser con los otros seres (el cuerpo–vestido propio y el de los demás)</i>	250
- <i>La relación del ser con las cosas (el cuerpo–vestido propio y el de la nave)</i>	253
• Las modalidades de la persona entre los balleneros–loberos	260
CONCLUSIONES	263
FUENTES	284
BIBLIOGRAFÍA	290
ANEXOS	304

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como principal tema de interés la persona. Para poder aproximarme al mismo, propongo emplear un enfoque arqueológico; esto es, una perspectiva interesada por comprender la realidad cultural mediante el abordaje de su materialidad. Los estudios sobre la persona en arqueología son relativamente recientes (surgieron hace diez años, y crecieron exponencialmente en los últimos cinco) (Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005; Gamble 2008). El abordaje de la persona es un problema relevante no sólo para la arqueología, sino también para las restantes ciencias sociales. La definición de persona no es única ni trascendental. Por el contrario, es diversa y contingente —en tanto posee un carácter cultural. La persona involucra las relaciones que el ser mantiene consigo mismo, los otros seres y las cosas. En algunos casos, puede ser entendida como una entidad más o menos cerrada, que experimenta una ruptura frente al cosmos. Mientras tanto, en algunos otros, puede ser comprendida como una entidad relativamente abierta, que experimenta una identidad con lo que la rodea. En el primer caso, puede circunscribirse a las fronteras de su propio cuerpo; en el otro, puede transgredirlas e incorporar en su definición la materialidad de otras entidades (Marriot 1976; Strathern 1988; Busby 1997; LiPuma 1998, 2001). A partir de ello, resulta claro por qué el entendimiento de la persona puede tener consecuencias significativas en el estudio de los vínculos sociales (no sólo con los otros seres humanos, sino también con los objetos).

El objetivo de este trabajo reside en discutir las formas que puede cobrar la persona en el mundo moderno. La modernidad es comúnmente asociada con un

conjunto de prácticas que tuvieron sus orígenes hacia fines de la Edad Media y el Renacimiento; lograron consolidarse entre los siglos XVII y XIX; e hicieron sentir sus efectos en la actualidad¹ (no sólo en Occidente, sino también en otros contextos –por intermedio de las fuerzas del capitalismo y el colonialismo). Para diversos autores, la modernidad supone una forma radicalmente distinta de sociedad (cuyos rasgos no podrían ser encontrados fuera de sus propios límites). Por este motivo, estaría acompañada de una modalidad específica de persona: el individualismo (Deetz 1977; Bordo 1987; Miller 1987; Orser 1996, 2009; Johnson 1996, 1999). En líneas generales, el individuo suele ser descrito como una entidad circunscrita a lo humano (que posee una racionalidad sólo presente en su ser). Involucraría una persona cerrada, independiente, autónoma. La misma se distanciaría de su comunidad, la naturaleza, las cosas; y sólo se vincularía con ellas mediante relaciones de exterioridad (como la reflexión, la representación, la propiedad, entre otras). La contrapartida del individuo no sería más que una forma de persona relacional, presente en las sociedades no-modernas. Esta entidad no se circunscribiría necesariamente a lo humano. En pocas palabras, presentaría un carácter abierto y experimentaría lazos de intimidad con la comunidad, la naturaleza, las cosas (Leenhardt 1961 [1947]; Marriot 1976; Strathern 1988; Fowler 2003).

La mayor parte de los estudios en ciencias sociales entiende que el individualismo es el modelo dominante de persona en la sociedad moderna. Ello sucede hasta tal punto que el mismo termina siendo naturalizado y transformado en un presupuesto básico de investigación. Desde hace un tiempo, algunos académicos llevan a cabo proyectos genealógicos a partir de los cuales intentan comprender los orígenes de esta modalidad (supuestamente específica) de persona. De este modo, analizan sus conexiones con el capitalismo, las disciplinas, el pensamiento ilustrado, entre otras (Bordo 1987; Johnson 1996; Foucault 1998 [1975]; LeBreton 2002 [1995]). Pero a pesar del esfuerzo realizado, y del hecho de considerar que el individualismo

¹ Algunos autores consideran que aún nos situamos en el mundo moderno, mientras que algunos otros prefieren hablar de postmodernidad (Casullo 1989).

pudo consolidarse a lo largo del tiempo, los estudiosos rara vez refieren a la existencia de otras formas de ser en el marco de lo moderno. El resultado termina siendo que – más allá de las discusiones efectuadas– el individualismo continúa presentándose como sinónimo de la persona moderna. Sin lugar a dudas, es probable que los investigadores encuentren más difícil reconocer diversidad en lo que consideran su propia sociedad que en otros grupos. Ello es aún más complejo cuando la categoría que se busca discutir posee tantas consecuencias en el entendimiento de la realidad social como la de persona. Admitir la existencia de heterogeneidad implica reconocer que –al contrario de lo que podríamos suponer– nuestra identidad (como “individuos” modernos) no siempre sería tan clara ni permitiría diferenciarnos de forma tan efectiva de los “otros”.

En este trabajo propongo cuestionar la idea (implícita en muchos estudios) de que el individualismo es la única modalidad de persona presente en la sociedad moderna. Para ello considero algunas críticas a la propia idea de modernidad, y al vínculo que ésta mantendría con otras sociedades. Algunos autores enfatizan que la modernidad no debe ser pensada como una realidad homogénea. Si bien ciertos procesos como el capitalismo y las disciplinas pudieron tener consecuencias significativas en las prácticas, el mundo moderno sería mucho más diverso que lo que comúnmente se habría aceptado. Ello sería resultado de las distintas trayectorias que habría seguido su conformación en diversos escenarios (Appadurai 1996; Funari *et al.* 1999; Senatore y Zarankin 2002). Otros trabajos atienden a las relaciones que la sociedad moderna mantiene con las restantes sociedades (usualmente descritas como “tradicionales”). En este sentido, señalan que la propia definición de lo moderno supone una contraposición artificial con todo aquello que no lo sería. Este tipo de enfoques –al magnificar las diferencias– atentaría contra cualquier posibilidad de encontrar una unidad fundamental en lo humano (Lambeck 1998; LiPuma 1998; Citro 2006).

El estudio de la persona moderna puede ser efectuado mediante distintas vías de estudio. **En este caso propongo transformar el cuerpo-vestido en una herramienta útil para su abordaje.** Primero, el interés en el cuerpo (en tanto *locus* material de la existencia –Merleau-Ponty 1993 [1945]) permite satisfacer los requisitos de una aproximación arqueológica de la persona. El cuerpo al que refiero no supone una realidad pre-cultural, similar a la del cuerpo desnudo del pensamiento anatómo-fisiológico (Lock 1993; Grosz 1994; Csordas 1999b; Butler 2002). Por el contrario, se trata de un cuerpo atravesado por gestos y prácticas como el vestido. Segundo, el análisis del cuerpo-vestido (la forma bajo la cual suelen presentarse los cuerpos en sociedad) puede aportar información sobre las relaciones que el ser mantiene con el mundo (en tanto las posibilidades de percibir y actuar sobre la realidad pueden encontrarse conectadas con las formas en que vestimos) (Entwistle 2000, 2001; DiPaolo Loren 2000, 2001; Voss 2008a, 2008b; Salerno 2010). Tercero, el análisis del cuerpo-vestido pone en juego la discusión sobre los límites de la persona. Por un lado, la integración del vestuario al esquema sensorio-motriz podría desdibujar las fronteras entre el cuerpo y ese conjunto de artículos. Por otra parte, las características que el vestuario compartiría con los objetos y los sujetos (ser parte del mundo de las cosas cuando no se lo lleva puesto, y del ser cuando lo usamos y nos acostumbramos a él), permitiría –al menos– considerar la posibilidad de que su propia materialidad (las sustancias que lo componen) se posaran sobre los otros y las cosas, construyendo cierto vínculo de identidad con el cosmos.

La discusión sobre la persona en el mundo moderno, y la propuesta de abordar su estudio mediante el cuerpo-vestido sólo puede ser efectuada en un contexto cultural específico. Por este motivo, **en este trabajo consideré conveniente elegir un caso que ofreciera la posibilidad de confrontar el modelo dominante (y homogenizante) del individualismo.** De esta forma, decidí trabajar con los cazadores-comerciantes de mamíferos marinos del siglo XIX (principalmente, aquéllos

pertenecientes a la flota americana²). Hasta el momento, los investigadores no habrían llevado a cabo un análisis sistemático de la persona entre los balleneros–loberos. Sin embargo, su relevancia como posible caso de estudio se fundamenta en dos puntos diferentes. Primero, la mayor parte de los trabajos tradicionalmente entendió que los cazadores eran una suerte de estereotipo del hombre moderno. Así los definieron como individuos independientes y autónomos que rompían los vínculos con su comunidad de origen; se distanciaban de la naturaleza e intentaban dominarla; y buscaban transformar el producto de su trabajo en una simple mercancía (Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Segundo, la evidencia histórica y arqueológica sobre los balleneros–loberos presenta abundante información sobre los cuerpos–vestidos (Salerno 2006, 2007, 2009), que puede ser empleada en la discusión de los límites del ser (y su relación con el resto del mundo).

ORGANIZACIÓN DEL VOLUMEN

Esta tesis comprende cinco capítulos y conclusiones. Los primeros dos capítulos se encuentran orientados a discutir la persona, mi principal tema de interés en el trabajo. Específicamente, el **Capítulo 1** propone definir qué entiendo por persona cada vez que hago uso del término. La conceptualización de la persona es compleja, ya que depende de las disciplinas y enfoques que intentan abordarla. Por lo general, las definiciones que los arqueólogos aportan sobre el tema suelen ser escasas y poco sustanciosas (ver, sin embargo, Fowler 2003). En este capítulo propongo ampliar el panorama mediante tres apartados. El primero discute los antecedentes de los estudios arqueológicos en filosofía y antropología; el segundo presenta una definición de persona que resulta operativa en el marco del trabajo (junto a algunas consideraciones para su abordaje); y el tercero destaca las contribuciones que la

² Esta flota habría sido considerada la más grande del mundo, y habría estado organizada por un conjunto de empresas capitalistas que operaban en una escala global (Verrill 1916).

arqueología (con su perspectiva histórica y material) podría efectuar a las investigaciones interdisciplinarias sobre la persona.

El **Capítulo 2** considera especialmente la persona en el mundo moderno. Para ello recurre a dos apartados. El primero describe los trabajos que entendieron el individualismo como pauta homogenizante de la modernidad. Así analiza los rasgos que los investigadores comúnmente asociaron al concepto (tipo de agencia, aspectos singulares/relacionales, componentes materiales/inmateriales, extensión de los vínculos), y presenta las formas en que lo conectaron a las denominadas sociedades no-modernas (fundamentalmente, mediante relaciones de contradicción). El apartado también describe aquellos proyectos que explicaron el surgimiento y consolidación del individuo a lo largo del tiempo (prestando especial atención al rol del capitalismo y las disciplinas). Finalmente, el segundo apartado ofrece una alternativa de trabajo. La misma se encuentra fundada en los estudios que desafían la visión monolítica de la modernidad, y aquéllos otros que cuestionan su entendimiento como realidad contrapuesta a la de las restantes sociedades.

El **Capítulo 3** centra su interés en el cuerpo-vestido. Así recurre a dos apartados. El primero presenta la relevancia del cuerpo-vestido en el estudio de la persona. El segundo propone encontrar un marco adecuado para su análisis. Con este propósito se divide en dos secciones. La primera evalúa los modelos comúnmente aplicados al estudio del vestido en el mundo moderno. Los resultados indican que –al recurrir al pensamiento moderno– estos enfoques no permiten identificar otras formas de persona que no sean individuos. La segunda sección elabora una propuesta alternativa –en tanto parte de la fenomenología de Merleau-Ponty (1993 [1945]) y el paradigma del *embodiment* de Csordas (1990, 1993, 1999b). La misma considera que la materialidad del vestido no sólo puede ser subjetivada. También puede posarse sobre el mundo, y establecer conexiones de identidad con él. Teniendo en cuenta lo descrito, el apartado presenta una posible metodología. Esta última incluye los componentes y el recorrido que guiarán el análisis: la distinción de los planos que conforman la

persona (las relaciones del ser consigo mismo, los otros seres y las cosas), el reconocimiento de los términos que componen esos vínculos (el ser y las cosas), la evaluación de las dimensiones del cuerpo–vestido (ya sea en el caso del ser como de las cosas: materialidad, acción y semantización), la recomposición de los planos de la persona (mediante el establecimiento de identidades o rupturas entre los términos de estudio).

Los Capítulos 4 y 5 abordan la persona moderna en un caso de estudio específico. El **Capítulo 4** propone un acercamiento a los balleneros–loberos del siglo XIX. Así recurre a dos apartados. El primero considera la relevancia de los cazadores–comerciantes en el contexto de la investigación; esto es, en la discusión del individualismo como modelo dominante de la persona. Con ese propósito, presenta la forma en que distintos autores sugirieron su relación con la modernidad –desde aquéllos que los identificaron con sus supuestas pautas (Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]) hasta aquéllos que enfatizaron su distanciamiento (Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006). El segundo apartado considera los registros seleccionados para el estudio de la persona entre los cazadores–comerciantes: fuentes documentales (periódicos, listas de abarrotes, relatos de viajes) y materiales arqueológicos (restos de vestuario recuperados en los campamentos de caza de las Shetland). El apartado no sólo describe sus características. También considera las formas en que se debe relevar la información planteada en la metodología (la materialidad, acción y semantización de los “cuerpos vestidos” –tanto del ser como de las cosas).

El **Capítulo 5** ofrece algunos resultados e interpretaciones que derivan del análisis de la evidencia documental y arqueológica descrita en el capítulo anterior. La estructura de la narración sigue el recorrido planteado por la metodología. De esta forma, el capítulo se divide en dos apartados. El primero de ellos presenta los términos que conforman los planos de análisis de la persona; esto es, el ser (representado por la figura de los cazadores) y las cosas (representadas por la nave). Cada uno de ellos es

abordado como un cuerpo-vestido, considerando su materialidad, acción y enunciación. El segundo apartado recompone –a través de la información suministrada por los términos de análisis– los planos que conforman la persona. Así, refiere a las relaciones que el ser mantiene consigo mismo, los demás y las cosas. El capítulo termina con una reflexión sobre las posibles modalidades de la persona presentes en el caso.

Finalmente, las **Conclusiones** permiten discutir algunos rasgos que los modelos dominantes tradicionalmente adjudicaron a la persona en el mundo moderno. De esta manera, adquiere relevancia la propuesta desarrollada para el estudio del cuerpo-vestido y la instancia de reflexión generada mediante el abordaje de un caso concreto.

CAPÍTULO 1

EL CONCEPTO DE PERSONA EN ARQUEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

INTRODUCCIÓN

Como ya señalé en la introducción, el principal objetivo de esta tesis de doctorado es discutir las formas que puede cobrar la persona en el mundo moderno. Sin embargo, antes de presentar los modelos dominantes sobre el tema y desarrollar una propuesta de trabajo (ver Capítulo 2), considero necesario explicitar qué entiendo por persona cuando hago referencia al término. Como es posible suponer, el concepto de persona es extremadamente complejo, y ha sido abordado por diversas disciplinas a lo largo del tiempo. Mi trabajo tiene –especialmente– un enfoque arqueológico. De esta forma, se centra en el estudio de la vida social mediante el abordaje de su materialidad³. Las discusiones sobre la persona en arqueología son bastante recientes (no exceden, en la mayor parte de los casos, los diez años) (Chapman 2000; Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005; Gamble 2008). Por lo general, las definiciones que los investigadores aportan sobre el tema son escasas (y en algunos casos, un tanto vagas) (ver, sin embargo, Fowler 2003). Este capítulo se organiza mediante tres apartados que intentan brindar claridad. En el primero discuto los antecedentes más directos de los estudios sobre la persona en arqueología. Para ello refiero a la filosofía y la antropología, señalando la especificidad y complementariedad de sus enfoques. En el segundo apartado presento una definición

³ Que la materialidad sea el punto de entrada para los estudios no implica que la disciplina haga a un lado otros aspectos más “inmateriales” de la cultura, o entienda que lo material y lo inmaterial no presentan puntos de contacto (Thomas 1996).

de persona y una serie de consideraciones para su abordaje en un contexto cultural. Asimismo, distingo el concepto de persona de otros términos con los que habría sido emparentado (y que algunos habrían empleado como sinónimos): individualidad, individualismo, mismidad y subjetividad. Finalmente, en el tercer apartado señalo las contribuciones que la arqueología puede realizar a los estudios interdisciplinarios sobre la persona (principalmente, a través de su dimensión histórica y material).

ANTECEDENTES SOBRE EL ESTUDIO DE LA PERSONA EN ARQUEOLOGÍA: LAS CONTRIBUCIONES DE LA FILOSOFÍA Y LA ANTROPOLOGÍA

Tal como señalé en la introducción, los estudios sobre la persona conforman un campo relativamente reciente en arqueología. Los primeros trabajos se desarrollan aproximadamente en 2000⁴, y logran crecer en los últimos cinco años (un hecho claramente reconocible en el número de publicaciones y presentaciones sobre el tema –Meskell 1999; Chapman 2000; Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005; Wickholm y Raninen 2006; Clark y Wilkie 2007; Gamble 2008). A pesar de lo descrito, el análisis de la persona presenta trayectorias mucho más extendidas en otras áreas. Entre ellas se encuentran la filosofía, la antropología, el derecho, la psicología –sólo por nombrar aquéllas donde la temática logró adquirir relevancia⁵. Frecuentemente, las definiciones que los arqueólogos ofrecen sobre el concepto de persona son un tanto escasas y opacas. Teniendo en cuenta lo descrito, considero necesario realizar una breve revisión de antecedentes. Por lo general, las ideas sobre la persona presentes en la disciplina derivan de la filosofía y la antropología (especialmente de esta última, dado su interés en el mundo cultural). La

⁴ Me refiero, siguiendo a Fowler (2003), a los trabajos que transformaron la persona en un tema de estudio explícito y relativamente autónomo respecto a otros.

⁵ Llegado este punto, vale la pena considerar que algunos autores (Carrithers *et al.* 1985) entienden que –actualmente– la persona conforma un campo multidisciplinar; esto es, abordado por diversas disciplinas que no necesariamente trabajan de forma integrada (Amey y Brown 2004; Chandromahan y Fallows 2008).

especificidad y complementariedad de estos enfoques constituye un factor clave para comenzar a comprender la orientación de los trabajos.

LA FILOSOFÍA Y LOS ENTENDIMIENTOS TRASCENDENTALES DE LA PERSONA

Entre los antecedentes sobre la persona en arqueología, aquéllos asociados a la filosofía habrían efectuado un recorrido histórico más largo (particularmente, en comparación con la antropología). En este sentido, vale la pena señalar que la definición de persona (así como la de ser o sujeto –una serie de conceptos que suelen ser explícitamente vinculados, desde diversos enfoques, al anterior⁶) constituye uno de los temas que más interés ha despertado en la historia de la disciplina (la cual se remonta hasta la Antigüedad) (Carrithers *et al.* 1985). Ello se asocia a que la filosofía –de acuerdo a algunos de sus proponentes– intenta aprehender las formas más básicas de la experiencia; y el objeto de la experiencia es, siempre, algo que “es” (Kaipayil 2008) –entre lo que se cuentan las personas, y las relaciones que mantienen con el mundo. Por lo general, los trabajos sobre la persona en filosofía han sido enmarcados en la ontología (una teoría del ser) y la metafísica (una teoría de la realidad que, comúnmente partiendo de la ontología⁷, expresa –más allá de las apariencias– las creencias fundamentales sobre la naturaleza y el sentido del mundo) (Inwagen y Zimmerman 1998).

En líneas generales, la ontología y la metafísica –como parte del proyecto tradicional de la filosofía occidental– tienen un carácter trascendental (en el sentido de que no dependen de peculiaridades o contingencias). Por este motivo, uno de sus

⁶ Si bien este es un tema que excede las discusiones planteadas en el apartado, considero importante aclarar que los conceptos de ser (sobre todo, ser humano), sujeto y persona son considerados análogos en ciertas ocasiones. Sin embargo, en algunas otras, se destacan sus diferencias mediante relaciones de inclusión y exclusión.

⁷ Los vínculos entre la ontología y la metafísica han sido discutidos en función de su jerarquía e –incluso– su necesidad para la filosofía. En este sentido, algunos filósofos (por ejemplo, Heidegger) señalaron la posibilidad de desarrollar una ontología sin metafísica; y otros (como Levinas), consideraron justamente lo contrario (Kaipayil 2008).

principales propósitos consiste en elaborar categorías universales e invariables de pensamiento. La persona forma parte de esos conceptos (junto a tantos otros como sujeto, objeto, tiempo, espacio). En el estudio de los vínculos que ligan la persona y el mundo circundante, los filósofos generaron diversos modelos –desde aquéllos que sostienen la contraposición de los términos (como el positivismo cartesiano –Descartes 2005), hasta aquéllos que señalan la imprecisión de sus límites (como la fenomenología de Merleau–Ponty –1993 [1945]) (ver especialmente el Capítulo 3 para más detalles). Llegado este punto, tan sólo quisiera destacar que los presupuestos derivados de la ontología y la metafísica (cualesquiera sean éstos) ofrecen la posibilidad de construir una epistemología (Cooper 1999); esto es, una reflexión sobre las posibilidades mismas de conocimiento (aunque con características propias). Por este motivo, la filosofía presenta consecuencias importantes para las ciencias. En este sentido, ofrece los presupuestos fundamentales a partir de los cuales abordar el mundo (incluyendo los entendimientos de la persona).

LA ANTROPOLOGÍA Y LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA PERSONA

Los antecedentes sobre el estudio de la persona en antropología tienen menor profundidad temporal que aquéllos de la filosofía (a decir verdad, la antropología sólo se legitimó como disciplina en el siglo XIX), pero cuentan con un peso igualmente relevante en los trabajos de los arqueólogos (quizás mayor, dado el desarrollo de marcos teórico–metodológicos propios que logran mediar las propuestas epistemológicas con el objeto de estudio de las ciencias sociales: el mundo cultural). Por este motivo, en este apartado intento centrar mi atención en estos enfoques. Durante el siglo XIX, y por lo menos durante los tres primeros cuartos del siglo XX, la persona no despertó un interés significativo entre los antropólogos (ver, sin embargo, algunas propuestas tempranas más adelante). En cierta medida, ello se encontró asociado a la idea de que la persona constituía un área de trabajo especialmente adecuada para los filósofos –donde los antropólogos tenían poco o nada que agregar.

Del mismo modo, durante el período de tiempo señalado, el entendimiento de la persona propuesto por el pensamiento moderno (principalmente, el positivismo cartesiano) logró ser naturalizado y permanecer indiscutido en el marco de la disciplina –como parte de lo que podría ser denominado un momento de ciencia “normal” (*sensu* Kuhn 1962) en la historia de la antropología. Así, su idea de persona (básicamente, coincidente con la de “individuo” –ver Capítulo 2 y Capítulo 3) fue considerada la única forma en que los seres humanos (independientemente de su adscripción cultural) podían llegar a “ser”. Ello se fundamentó en una tendencia etnocentrista que llevó a aplicar los entendimientos culturales propios en otros escenarios (sin generar ningún tipo de discusión al respecto).

A pesar de lo descrito, algunos antropólogos comenzaron a discutir –desde una fecha temprana, y en forma bastante esporádica– los rasgos definitorios de la persona en distintas sociedades. En *The Primitive Mind*, Lucien Lévy Bruhl (1945 [1923]) consideró que la “mentalidad primitiva” se encontraba gobernada por la “participación”. De esta forma, su “(pre)lógica” (distinta a la racionalidad moderna) suponía la existencia de posibles identidades entre la persona y el mundo. Mientras tanto, en *The Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self*, Marcel Mauss (1958 [1938]) abordó las formas en que la categoría de persona experimentaba cambios específicos a lo largo del tiempo. En los pueblos no-occidentales, la persona suponía la integración de un conjunto de relaciones sociales. Por este motivo, los agentes sociales recibían diversos nombres a lo largo de su vida (que –antes que individualidad– indicaban su membrecía). En el caso de las sociedades occidentales –en cambio– la persona se definía en términos de consciencia propia. Finalmente, en *Do Kamo*, Maurice Leenhardt (1961 [1947]) entendió que la persona melanesia se conocía a sí misma por las relaciones en que participaba (antes que como un ego independiente, tal como sucedía en Occidente). En líneas generales, si bien las contribuciones de Lévy-Bruhl, Mauss y Leenhardt tuvieron el mérito de destacar por primera vez la diversidad de los entendimientos culturales de la persona, sus autores dejaron entrever que las ideas registradas no eran más que el resultado de modos

“primitivos” de reflexionar⁸. Desde este enfoque, las fuerzas de la evolución cultural (una temática recurrente en el escenario académico de la primera mitad del siglo XX) irremediablemente conducirían las sociedades a descubrir las categorías dominantes en el mundo moderno).

Después de los trabajos recién descritos, los antropólogos no volvieron a centrar su interés en la persona hasta mediados de la década de 1970. Desde ese entonces, algunas obras como *Hindu Transactions: Diversity without Dualism* (Marriot 1976) y *The Gender of the Gift* (Strathern 1988) aportaron nuevas perspectivas (que actualmente continúan siendo retomadas por numerosos investigadores). Tan sólo para dar una referencia, en *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*, McKim Marriot (1976) sostuvo que –al menos entre los hindúes– los actores singulares conformaban “dividuos” (personas compuestas por una serie de sustancias que se originaban en otros agentes y podían ser intercambiadas) antes que “individuos”. Asimismo, en *The Gender of the Gift*, Marilyn Strathern (1988) realizó un planteo aproximadamente semejante para el caso de Melanesia (ver el Capítulo 2 para más detalles sobre éste y otros trabajos interesados en discutir la persona fuera del mundo occidental). Más allá de su contenido específico, es importante señalar que las nuevas aproximaciones surgieron en el marco de la crítica postmoderna en ciencias sociales. Desde este enfoque, la realidad cultural del mundo contemporáneo se consideró demasiado compleja y heterogénea para poder ser captada por la racionalidad única del pensamiento moderno (que –entre otras cosas– planteaba la relevancia de “descubrir” pautas “generales” de funcionamiento de la sociedad). Así se renovó el interés por el particularismo (el desarrollo de estudios centrados en una escala local), el relativismo (el entendimiento de la realidad cultural en sus propios términos – haciendo a un lado los criterios evolucionistas) y la subjetividad (el reconocimiento de

⁸ En Lévy-Bruhl, el mismo título de su obra, *The Primitive Mind* (1945 [1923]), permite ilustrar esta perspectiva. En el caso de Leenhardt (1961 [1947]: 20), la siguiente frase resulta indicativa: “[El entendimiento que el canaco tiene de su cuerpo y, por ende, de su persona] es visión limitada y que no supera aquella que el primitivo tiene del mundo”. Mientras tanto, Mauss (1985 [1938]: 1) señala: “[my subject] deals with nothing less than how to explain to you the way in which one of the categories of the human mind (...) originated and slowly developed over many centuries”.

múltiples voces e intereses, incluyendo no sólo los científicos sino también los de las comunidades) (Casullo 1989; Best y Kellner 1997).

En ese nuevo escenario, los antropólogos que finalmente abordaron la persona terminaron distanciándose del proyecto trascendental de la filosofía occidental. Tradicionalmente, para muchos filósofos la cultura no era más que un simple epifenómeno de la condición humana. Desde ese enfoque, consideraban que la diversidad de sus expresiones enmascaraba la realidad oculta tras el velo de las apariencias (justamente, lo que su disciplina trataba de disipar). Los antropólogos entendieron que era difícil encontrar un rasgo específico de lo humano que se mantuviera al margen de la cultura (pues todo lo que hacíamos, incluyendo nuestras formas de experimentar el mundo, se encontraban atravesadas por ella). Siguiendo esta tendencia, los investigadores criticaron la forma en que los filósofos ignoraron el contexto de producción de sus propios trabajos (Thomas 2001, 2004). Para los antropólogos, las reflexiones de la filosofía jamás poseyeron (o poseerían) un carácter universal. Por el contrario, durante la mayor parte de la historia de la disciplina, sus fundamentos se habrían encontrado situados en Occidente (y, en el caso del positivismo cartesiano, en la propia modernidad).

NECESIDAD DE GENERAR COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LOS CAMPOS

En líneas generales, los antropólogos consideraron que negar el contexto cultural de la producción filosófica no sólo conducía a naturalizar las categorías del pensamiento occidental (incluso moderno) –un resultado irónicamente contrario al propósito “desnaturalizante” de toda filosofía (esto es, la búsqueda de los fundamentos de la realidad, para lo cual se tornaba indispensable –al menos– reconocer los propios sesgos de las interpretaciones). También llevaba a homogenizar la concepción de persona en distintas sociedades bajo un mismo criterio etnocentrista (asimilable a las pautas dominantes del mundo occidental) (Fowler 2003). De este

modo, los antropólogos reconocieron la necesidad de mantener un diálogo fluido con la filosofía. Sin lugar a dudas, la disciplina –como parte integrante de las ciencias sociales (y las restantes ciencias en general)– necesitaba los fundamentos epistemológicos de la filosofía para poder operar (Moore y Sanders 2006). Como mencioné al principio del apartado, los mismos eran indispensables para asegurar la propia posibilidad de conocimiento. Sin embargo, casi simultáneamente, el trabajo de los antropólogos en distintos contextos culturales podría permitir que los filósofos relativizaran sus concepciones (incluyendo los entendimientos sobre la persona). De esta forma, la filosofía (con ayuda de la antropología) podría reconocer y trabajar sobre sus sesgos. En la actualidad, la mayor parte de los estudios sobre la persona en antropología reconoce la influencia de los enfoques filosóficos en el análisis cultural de la persona (Fowler 2003; Thomas 2004). A pesar de ello, hasta el momento son pocos los trabajos en filosofía que acuden al aporte de la antropología⁹. Ello indicaría que la interdisciplinariedad aún no ha sido completamente alcanzada¹⁰.

HACIA UNA DEFINICIÓN OPERATIVA DE LA PERSONA

Como ya mencioné, las definiciones sobre el concepto de persona en arqueología son escasas y un tanto vagas (ver, sin embargo, Fowler 2003). Ello se asocia a que los investigadores acuden al empleo de ideas generadas por la antropología, y las emplean como herramientas sin explicitar en detalle el sentido que se les habría otorgado originalmente. Asimismo, en otras ocasiones los arqueólogos citan las referencias presentes en los trabajos de otros colegas, sin acudir a la lectura de las fuentes originales. Aquí presento una definición sobre la persona (y una serie de consideraciones para su abordaje) que resultan operativas en el marco del trabajo. De

⁹ Con ello refiero especialmente a la filosofía occidental. Mientras tanto, la creciente formalización de las filosofías no-occidentales en un contexto postcolonial está favoreciendo el encuentro con la antropología (ver, por ejemplo, Karp y Masolo 2000; Masolo 2010)

¹⁰ La interdisciplinariedad, a diferencia de la multidisciplinariedad, propone integración, consulta y síntesis sobre la base de algún foco (que puede ser temático, conceptual, metodológico) (Amey y Brown 2004; Chandromahan y Fallows 2008).

este modo refiero a su conceptualización como entidad agente, la presencia de aspectos singulares y relacionales, sus componentes más o menos materiales, la profundidad y extensión de sus límites. En este punto, vale la pena señalar que las características seleccionadas no son casuales: se encuentran influenciadas por un marco epistemológico (y teórico–metodológico) que pretende ser crítico respecto del pensamiento moderno –y los modelos dominantes sobre la persona en la modernidad (ver Capítulo 3 para más información). Finalmente, el apartado concluye distinguiendo el concepto de persona de algunos términos como individualidad, individualismo, mismidad y subjetividad. Si bien estas nociones suelen ser usadas como sinónimos de la persona, lo cierto es que aportan herramientas importantes para discutir algunos de sus aspectos fundamentales.

LA PERSONA COMO ENTIDAD AGENTE

Los trabajos interesados en analizar la persona generalmente utilizan el término *personhood* –una palabra inglesa para la cual no existe una traducción literal al castellano (si existiera, podría ser algo así como “personalidad”)– para dar cuenta de la “condición de ser persona” (Fowler 2003). A lo largo del trabajo, tan sólo utilizo la palabra en español “persona”, en tanto considero innecesario establecer una distinción entre la persona propiamente dicha y su condición (la primera implícitamente supone la segunda). Ante todo, la persona comprende un ente o entidad que “es” –destacando el sentido existencial, antes que de “posesión” de la cualidad– agencia. La agencia refiere (entre tantas otras acepciones) a la posibilidad de actuar sobre el mundo; esto es, a la posibilidad de desarrollar una acción con consecuencias significativas sobre la realidad (Hegmon y Kulow 2005). Es importante considerar que la agencia no supone una simple relación de causa–efecto. Por el contrario, existen –al menos– dos criterios adicionales que permiten otorgarle especificidad. Por un lado, la agencia involucra una acción socialmente significativa. Así, se encuentra influenciada por las posibilidades y límites de un contexto social

determinado; ejerce un impacto en la red de relaciones que dan origen y sustento a la persona; y recibe un sentido y reconocimiento inter-subjetivo (Clark 2000; Dobres y Robb 2000). Por otra parte, la agencia supone una acción que contiene un cierto grado de intencionalidad. Dependiendo del contexto cultural, esta intencionalidad puede ser vinculada a lo racional o la respuesta práctica frente a la sollicitación del mundo (Dornan 2002; Bell 1992; Joyce 2000).

En líneas generales, la persona es una construcción que involucra la lógica de las clasificaciones (Fowler 2003). Teniendo en cuenta la definición de agencia brindada en el párrafo anterior, considero posible discutir qué tipo de entidades pueden recibir el estatuto de persona. Sin lugar a dudas, su contenido es variable y se vincula con entendimientos culturalmente específicos. El ser humano es usualmente la forma más aceptada de persona (Evnine 2008). Sin embargo, también es posible reconocer que – en algunos contextos– ciertas categorías socialmente construidas de seres humanos no son integradas al mundo de las personas. Tan sólo para dar un ejemplo, en nuestra propia sociedad existen debates intensos sobre si los embriones o los enfermos en estado vegetativo tienen los derechos que comúnmente se adjudican a las personas (Crosby 1996). De la misma forma, en el pasado se plantearon dudas sobre si los miembros de todas las “razas” debían formar parte o no de la categoría (McGary 1999). Regresando al concepto de agencia, resulta posible comprender que su definición no se encuentra necesariamente circunscrita al mundo de lo humano (tal como sugeriría el pensamiento moderno) (Gell 1998). Desde ya, sólo los seres humanos tienen la capacidad de generar cultura. Es a través de ella que no sólo se vinculan entre sí, sino con el resto del mundo que los circunda. Así, lo no-humano participa en la red de relaciones culturales e incluso puede desempeñar un papel activo. Algunos trabajos señalan que en ciertas culturas, animales, plantas, seres espirituales, lugares, paisajes, cosas son consideradas personas o extensiones de estas últimas (con todos sus rasgos componentes) (Strathern 1988; Fowler 2002, 2003). Asimismo, en nuestra propia sociedad –especialmente en la práctica cotidiana– las mascotas pueden recibir un tratamiento semejante a las personas, y ciertos objetos

(como reliquias familiares) son valorados como una suerte de extensión de aquéllos que los usaron. Finalmente, esto nos enfrenta con cuatro posibilidades (cuya presencia/ ausencia, así como sus contenidos son suministrados por las particularidades de cada contexto): humanos personas, humanos no-personas, no-humanos personas, no-humanos no-personas.

LOS ASPECTOS SINGULARES Y RELACIONALES DE LA PERSONA

Toda persona presenta aspectos singulares y otros más relacionales (LiPuma 1998). En este sentido, la persona ofrece un ámbito propicio para que se exprese la tensión –tradicionalmente abordada por las ciencias sociales– entre individuo (esta vez, en el sentido de “individualidad” y no de “individualismo” –ver más adelante) y sociedad. Sin embargo, teniendo en cuenta las modalidades bajo las cuales se expresa la persona, la importancia brindada a cada uno de estos términos puede adquirir proporciones específicas (LiPuma 1998). La modalidad de persona involucra la mayor o menor identidad o ruptura que esa entidad establece con el mundo (los otros seres humanos y las cosas) en un contexto de acción determinado (cultural, social, situacional). En algunos casos, los aspectos singulares de la persona pasan al frente, y al ser adquiere mayor autonomía y vida interior (como resultado de una cierta ruptura con el cosmos). Ello permite dar cuenta de una modalidad individualista (Thomas 2001, 2004). Mientras tanto, en otras ocasiones, los aspectos relacionales de la persona toman relevancia, y el ser se define por su interdependencia y una vida comunal (como resultado de una cierta identidad con el cosmos) (Strathern 1988; Busby 1997). Ello abre paso a una modalidad que –retomando a Marriot (1976)– puede ser llamada “dividual”. Sin embargo, en este punto quisiera destacar que –a pesar del peso que pueden adquirir los aspectos singulares o relacionales– el otro componente de la persona no deja de hacerse presente jamás (LiPuma 1998) (ver Capítulo 2).

LOS COMPONENTES DE LA PERSONA Y SUS LÍMITES

Los antropólogos señalan que la persona es un agregado de sustancias (del más diverso tipo) (Strathern 1988; Busby 1997). Sin embargo, algunos investigadores sugieren que –más de allá de sus particularidades en distintos contextos– esos componentes siempre incluyen elementos más o menos materiales como el cuerpo, y otros más o menos inmateriales como la mente, el alma o el espíritu (Lambeck 1998). Por lo general, esos rasgos (cuya importancia resulta culturalmente variable) promueven la agencia y la intencionalidad de la persona. Las sustancias que componen el ser pueden tener una existencia y una circulación relativamente restringida o amplia (Fowler 2003). Ello se encuentra directamente asociado con las modalidades bajo las cuales se expresa la persona. Cuando adquiere relevancia lo singular, las sustancias que integran el ser (sobre todo, aquéllas que se consideran culturalmente relevantes) suelen circunscribirse a sus límites materiales (es decir, al cuerpo propio). De la misma forma, no suele existir una circulación relevante de componentes entre la persona y el cosmos (los otros seres humanos y el resto de las cosas). Ello promueve la ruptura entre los términos, y la constitución de una forma de persona cerrada e impermeable. Mientras tanto, en aquellas situaciones donde adquiere relevancia lo relacional, los elementos que conforman la persona suelen encontrarse fuera de sus límites físicos. Ello se asocia a la existencia de una circulación o intercambio de sustancias entre el ser y el mundo. Por este mecanismo, la persona no sólo reconoce una posible identidad con aquello que no compromete su singularidad. También admite que su existencia se debe a una red de relaciones. Ello da cuenta de la conformación de una persona abierta y permeable (Strathern 1988; Busby 1997; Fowler 2003).

LA PERSONA COMO ENTIDAD DIVERSA, DINÁMICA Y CONTEXTUAL

El fundamento de los estudios sobre la persona en ciencias sociales reside en la posibilidad de estudiar su diversidad a nivel inter e intra-cultural (sin negar la

posibilidad de identificar ciertos elementos comunes en la heterogeneidad –ver la propuesta para el estudio de la persona moderna en el Capítulo 2) (Lambeck 1998; LiPuma 1998). Llegado este punto, considero importante mencionar que la persona mantiene un vínculo estrecho con las identidades (Fowler 2003). Ambas conforman categorías que pueden definirse en la práctica, pero mientras las identidades refieren al reconocimiento de similitudes y diferencias sociales (Jenkins 1996), la persona comprende la definición del ser en su relación con el mundo (incluyendo los otros seres y las cosas). Ciertas categorías identitarias (ya sean de etnicidad, status, género, edad, entre otras) pueden experimentar un mayor vínculo con ciertas categorías (persona, no–persona) y modalidades del ser (más o menos individualistas o relacionales) (Fowler 2003). Por lo general, las categorías sociales (ya sean de identidad o de persona) suponen posibilidades y límites de acción para sus integrantes. De esta forma, pueden ser diferencialmente valoradas y jerárquicamente ordenadas en un contexto cultural determinado. Teniendo en cuenta lo expresado, resulta posible considerar que la persona y las identidades se encuentran conectadas con relaciones de poder que engendran desigualdades.

Otro de los temas que resulta interesante destacar es que la conformación de la persona no puede ser pensada en términos estáticos o invariables. Por el contrario, la persona supone una condición siempre dinámica y cambiante (Fowler 2003). Ello se asocia a que la persona mantiene una relación estrecha con la práctica –que, como acción socialmente adquirida, se encuentra motivada por la agencia. En primer lugar, la persona es una categoría que sólo se produce, reproduce y cambia en la acción. Por este motivo, puede ser definida como un proceso: nunca se encuentra acabada ni adquiere forma definitiva; siempre se encuentra en construcción o en vías de ser. En segundo término, la categoría de persona y sus diversas modalidades suponen el ejercicio de ciertas prácticas y el rechazo de otras. Ello no significa que no exista margen para el cambio. Las transformaciones pueden producirse en cada una de esas instancias. Finalmente, es posible señalar que –en conjunción con la diversidad y el dinamismo– el carácter de la persona es contextual. Con ello se intenta señalar que sus

expresiones se efectivizan bajo ciertos momentos, lugares y circunstancias (Fowler 2003). Tan sólo para dar un ejemplo, a lo largo del ciclo de vida los agentes sociales experimentan cambios en las identidades. Los mismos suponen transformaciones en los contextos de acción e interacción social. Ello tiene un impacto significativo en la persona –la cual puede pasar desde la adquisición de la categoría (incluyendo sus diversas modalidades), hasta su completa desintegración.

DIFERENCIAS ENTRE EL CONCEPTO DE PERSONA Y OTROS CONCEPTOS RELACIONADOS (MISMIDAD, SUBJETIVIDAD, INDIVIDUALIDAD, INDIVIDUALISMO)

Es frecuente que los investigadores en ciencias sociales (lo que incluye antropólogos y arqueólogos por igual) empleen diversos conceptos como si fuesen sinónimos de la persona. Entre ellos se encuentran la individualidad, el individualismo, la mismidad y la subjetividad. En este trabajo considero que es posible diferenciar estos términos, e incluso emplearlos como herramientas que permitan captar los distintos aspectos de la persona. Por lo general, el empleo de la individualidad y el individualismo como si fuesen conceptos equivalentes a la persona pudo ser resultado de la forma en que el pensamiento moderno –cuya influencia fue, y aún continúa siendo naturalizada por Occidente (ya sea al nivel del sentido común como de las disciplinas científicas)– entendió la persona como exclusivamente circunscrita a sus aspectos singulares. La individualidad da cuenta del carácter único del ser, y en este sentido tan sólo refiere a una de las dimensiones constitutivas de la persona (la otra comprende su dimensión relacional o social) (Fowler 2003). Mientras tanto, el individualismo (tal como señalé previamente) da cuenta de una modalidad de persona que incluye aspectos singulares como relacionales, pero en un claro desbalance que favorece la exaltación de los primeros (los modelos dominantes entienden que esta modalidad es prácticamente universal en Occidente, y que no otorga ningún tipo de margen para lo relacional –ver Capítulo 2 para más datos).

La persona es un resultado de procesos de clasificación social. La mismidad y la subjetividad no conforman categorías sociales, sino experiencias que pueden vivir algunos entes definidos como personas. La mismidad y la subjetividad favorecen la orientación en el mundo, y posibilitan el desarrollo de la auto-consciencia y la objetivación (principalmente, mediante el esfuerzo y la reflexividad) (French 1994). Si bien todos los entes considerados personas son culturalmente conectados a la agencia, y entre sus componentes se suele señalar la presencia de elementos como la mente (e incluso, el alma o el espíritu), no todos pueden ser efectivamente conscientes de su propia existencia (lo cual es distinto a que se les adjudiquen las ideas que algún otro posee sobre su persona). La mismidad (un término que en inglés se ha popularizado como “*selfhood*”) implica una interioridad auto-referenciada que despierta un sentido de presencia en la realidad y una co-presencia con el otro (French 1994). Si bien la “subjetividad” presenta puntos en común con la mismidad, el concepto puede ser específicamente empleado para dar cuenta de las formas en que el ser aborda (experimenta, conoce) la realidad (lo que lo incluye a sí mismo y al resto de las cosas) desde una perspectiva mediada por su posición en el mundo (Crossley 1995a, 1995b).

EL APORTE DE LA ARQUEOLOGÍA AL ENTENDIMIENTO DE LA PERSONA

Llegado este punto, considero conveniente retornar a los trabajos sobre la persona en arqueología. Como ya señalé, las contribuciones que discuten explícitamente la temática habrían crecido exponencialmente en los últimos años. En este escenario, se llevaron a cabo diversos trabajos (Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005; Gamble 2008). Sin embargo, es probable que las dos obras de referencia sobre el tema sean *The Archaeology of Personhood* y *The Archaeology of Modernity*. En *The Archaeology of Personhood*, Chris Fowler (2003) plantea la necesidad de que los arqueólogos cuestionen el concepto de persona, y tomen distancia del modelo comúnmente aceptado del individualismo en el mundo moderno para analizar contextos prehistóricos. Mientras tanto, en *The Archaeology of*

Modernity, Julian Thomas (2004) elabora una suerte de genealogía de la modernidad, a partir de la cual discute las formas en que ciertas prácticas individualistas se tornaron dominantes (ver el Capítulo 2 para ampliar las referencias sobre estos trabajos). El desarrollo de los estudios sobre la persona en arqueología coincide con el fortalecimiento de los marcos postprocesuales (una pluralidad de enfoques más o menos englobados en la crítica postmoderna), y el interés por la práctica, la corporeidad, la experiencia (Joyce 2005). El relativo retraso de los estudios (específicamente, si se los compara con el caso de la antropología) puede ser considerado parte de la estructura de la misma disciplina. En este sentido, algunos investigadores consideran que la arqueología no desarrolla marcos conceptuales propios, sino que comúnmente los toma prestados de otras áreas de estudio (Borrero 2004). Así, los nuevos problemas de investigación tan sólo se incorporarían una vez que ganaran legitimidad en otros contextos académicos.

Si bien el vínculo de la arqueología con la teoría puede ser discutido, lo cierto es que –de todas formas–, la disciplina tiene mucho que ofrecer a los estudios sobre la persona en ciencias sociales. Ello se vincula a que sus investigadores tradicionalmente desarrollaron un enfoque diferente a otros trabajos –sobre todo en lo que respecta a sus intereses históricos y en la materialidad del mundo. Como mencioné anteriormente, uno de los principales objetivos de los estudios culturales sobre la persona consiste en discutir la diversidad de sus entendimientos. Por lo general, la antropología se interesó en reconocer esa diversidad en contextos aproximadamente contemporáneos al momento en que se efectuaron las investigaciones. Sin embargo, la disciplina comúnmente ignoró las formas en que se construyó la persona en el pasado. La arqueología puede ofrecer una perspectiva histórica. Este enfoque puede ser relativamente amplio, integrando desde la prehistoria hasta el mundo contemporáneo. Los entendimientos de la persona en el pasado no tienen por qué ser análogos a los del presente (Gillespie 2001; Fowler 2003; Brück 2004). Sin embargo, el estudio de la persona en la actualidad abre la posibilidad de problematizar el pasado, y viceversa. Específicamente, este trabajo intentará discutir las formas en que se definió

la persona en el mundo moderno. De esta manera, se posiciona en lo que hace más de una década ha sido definido como arqueología histórica (Orser 1996).

Quizás sea cierto que los intereses históricos (particularmente, aquellos relativos a la modernidad) no constituyen un territorio exclusivo de la arqueología. Por el contrario, esta perspectiva puede ser compartida por otras disciplinas como la historia y la sociología (e incluso algunos trabajos en antropología histórica). El énfasis en la materialidad del mundo posiblemente conforma una de las contribuciones más importantes de los arqueólogos al estudio de la persona. De acuerdo a Daniel Miller (1987), la antropología y la sociología comúnmente habrían subestimado la importancia de los objetos, dada “la humildad de las cosas” (su capacidad para pasar desapercibidas por ser extremadamente familiares). El interés de la arqueología por el mundo material se vincula con las características que tradicionalmente habrían definido el registro analizado por sus investigadores: los restos obtenidos a través de las excavaciones. Hace algunos años, la arqueología habría comenzado a ser definida como el estudio de la realidad social mediante el abordaje de materialidades (Thomas 1996) (lo que incluiría paisajes, objetos, cuerpos, independientemente del registro que diera cuenta de ellos –esto es, material, textual, oral, entre otros). Específicamente, este enfoque permite discutir las formas en que la persona se define a sí misma en el vínculo con la propia materialidad de su cuerpo y la materialidad del mundo circundante. También permite estudiar el modo en que los objetos median las relaciones entre los sujetos y pueden tener agencia, transformándose –incluso– en personas.

EN SÍNTESIS

En este capítulo intenté explicar en términos sencillos qué entenderé por persona cada vez que haga referencia al término en el trabajo. Teniendo en cuenta que mi propuesta tiene un enfoque arqueológico, y que las definiciones que la

disciplina ofrece en torno al concepto resultan limitadas, decidí concentrarme en diferentes puntos que pudieran ampliar la comprensión sobre el tema. En primer lugar, analicé los antecedentes de los estudios en filosofía y antropología, considerando la especificidad y complementariedad de sus enfoques. En segundo término, presenté una definición de persona y una serie de consideraciones para su abordaje. Finalmente, destacué los aportes que la arqueología podría realizar a los estudios sobre la persona. En el próximo capítulo intentaré aproximarme a la definición de persona en el mundo moderno. Para ello presentaré los modelos que comúnmente han sido aceptados sobre su funcionamiento, y posteriormente ofreceré una propuesta alternativa de trabajo, teniendo en cuenta –entre otras cosas– algunas de las ideas desarrolladas en este capítulo.

CAPÍTULO 2

LOS MODELOS SOBRE LA PERSONA EN EL MUNDO MODERNO

INTRODUCCIÓN

Esta tesis se encuentra orientada a discutir las formas que puede cobrar la persona en el mundo moderno. Teniendo en cuenta este propósito, el presente capítulo se organiza mediante dos apartados. El primero intenta conocer el modelo sobre la persona que los investigadores consideran dominante en la modernidad: el individualismo. Así, el apartado comprende tres secciones. La primera presenta las formas en que usualmente se define el individuo. La segunda intenta profundizar la comprensión sobre el modelo en virtud de las investigaciones efectuadas en otros contextos. Finalmente, la tercera sección considera los proyectos a partir de los cuales las ciencias sociales explican el surgimiento y desarrollo del individualismo como forma culturalmente específica. El segundo apartado tiene como objetivo adelantar una crítica al modelo homogenizante de la persona moderna –lo que justifica el problema de estudio planteado por el doctorado. La crítica retoma diversos trabajos que enfrentan las ideas de una modernidad internamente homogénea y contrapuesta a otras sociedades. Entre los estudios referidos, algunos sostienen que la sociedad moderna posee distintos ritmos de desarrollo (Leone 1995, 1999); otros consideran que responde a múltiples trayectorias de conformación (Funari *et al.* 1999; Andrade Lima 2002; Senatore y Zarankin 2002); y algunos cuestionan la inconmensurabilidad de lo moderno y lo no-moderno (Lambeck 1998; LiPuma 1998; Citro 2006).

EL INDIVIDUALISMO COMO MODELO DOMINANTE DE LA PERSONA MODERNA

Tradicionalmente, los investigadores sostienen que el modelo dominante de persona en el mundo moderno es el individualismo. Este apartado intenta dar cuenta de esta idea (Deetz 1977; Bordo 1987; Miller 1987; Johnson 1996, 1999; Thomas 2001, 2004). Así –y tal como mencioné en la introducción al Capítulo– se divide en tres secciones. La primera busca conocer los rasgos que comúnmente son conectados a esta forma de ser. Para ello retomo las consideraciones presentadas en el Capítulo 1: la agencia de la persona, sus aspectos singulares y relacionales, sus componentes materiales e inmateriales, la extensión de sus vínculos. La segunda sección propone ampliar la comprensión sobre el modelo del individuo a la luz de las investigaciones efectuadas en otros contextos. De este modo, presento algunos trabajos interesados en el abordaje de grupos no–occidentales presentes y pasados, y sociedades occidentales previas a la modernidad. La síntesis del material suministrado permite comprender los intentos de los investigadores por definir la especificidad del individualismo (y la imposibilidad de encontrar sus rasgos fuera de la modernidad). Con la problematización del concepto de persona (conectado al estudio de las sociedades no–modernas), los investigadores comienzan a discutir por qué el individualismo pudo surgir como modalidad culturalmente específica. Como parte de la tercera sección del apartado, presento los proyectos que intentan explicar el desarrollo y consolidación de ciertas prácticas que exaltan la individualidad (Foucault 1998 [1975]); Deetz 1977; Bordo 1987; Thomas 2001, 2004). Para algunos, el proceso mencionado surge hacia fines del Medioevo o el Renacimiento, y se fortalece entre los siglos XVII y XIX. A través del mismo, los investigadores conceden importancia al rol del capitalismo, el disciplinamiento y algunos otros factores.

Los investigadores comúnmente señalan que el individualismo es la modalidad dominante de persona en el mundo moderno (Deetz 1977; Bordo 1987; Miller 1987; Johnson 1996, 1999; Thomas 2001, 2004). Desde este enfoque, la existencia del individuo es uno de los presupuestos (implícitos o explícitos) a partir de los cuales se llevan a cabo los estudios. El uso de este concepto tiene consecuencias directas en el abordaje de la realidad cultural, en tanto la definición de persona involucra formas particulares en que los seres humanos se vinculan consigo mismos y el mundo que los rodea. En este doctorado discuto las formas que pudo cobrar la persona en la modernidad; para ello propongo cuestionar la supuesta generalidad (y exclusividad) del individualismo. Éste es un proyecto extenso, que será llevado a cabo a lo largo de toda la obra. Sin embargo, es probable que uno de los primeros pasos que resulte necesario efectuar, sea conocer las formas en que los investigadores definen el individualismo como modalidad relevante para la historia moderna. En el Capítulo 1 presenté una serie de consideraciones a partir de las cuales se puede caracterizar a la persona desde un enfoque cultural. Entre ellas se encuentra su definición como entidad agente, la presencia de aspectos singulares y relacionales, sus componentes materiales e inmateriales, la profundidad y extensión de sus vínculos. Los investigadores que entienden la persona moderna como sinónimo del individualismo completan esas categorías y variables de forma específica (excluyendo algunos elementos). A continuación, presento la información al respecto.

Tal como referí en el Capítulo 1, la persona supone una entidad que se define en virtud de su agencia (esto es, su potencial para la acción social) (Fowler 2003). Sin lugar a dudas, el entendimiento de la agencia es cultural. Asimismo (y probablemente por este motivo), el contenido de la categoría persona presenta particularidades. Discutir las formas en que los modelos dominantes refieren a la agencia en la modernidad permite comprender quiénes son incluidos y quiénes son excluidos de la categoría persona (igualada con el individuo). Por lo general, los investigadores

homogenizan el entendimiento de la agencia en Occidente (un hecho que está siendo revertido en la actualidad –Dornan 2002; Joyce 2000). Desde su perspectiva, y como resultado del impacto de diversos factores que supuestamente alcanzaron una dimensión global (como el capitalismo y el pensamiento moderno), la agencia pudo ser culturalmente definida como una acción promovida por el pensamiento racional (es decir, un pensamiento abstracto y objetivo). Así, algunos académicos sostienen la existencia de un cálculo estratégico que permitiría sopesar costos y beneficios de lo efectuado (Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005). La posibilidad de llevar a cabo una acción racional sería posible en el caso de una entidad definida por su capacidad de pensamiento. Culturalmente, esta cualidad habría sido adjudicada a los seres humanos. Por este motivo, para los modelos académicos dominantes, la persona en el mundo occidental (esto es, el individuo) coincide con lo humano y excluye otro tipo de entidades (objetos, animales, entre otros).

Volviendo a lo discutido en el Capítulo 1, es posible entender que la persona supone aspectos singulares y relacionales que se hacen presentes en la diversidad de las prácticas cotidianas (LiPuma 1998). Los aspectos singulares son aquéllos que destacan la individualidad del ser, mientras que los relacionales enfatizan su vínculo (e –incluso– dependencia e interpenetración) con el cosmos. Sin lugar a dudas, en distintos contextos culturales los aspectos singulares y relacionales de la persona cobran importancia variable (pudiendo plasmarse en distintas modalidades de la persona). Si bien uno de estos aspectos puede adquirir preeminencia sobre el otro, ninguno de ellos deja de hacerse presente jamás. Los modelos dominantes sobre la persona en el mundo moderno tienen una perspectiva particular sobre el asunto. En este sentido, consideran que los aspectos de la persona se presentan de forma más o menos homogénea en todos aquéllos escenarios que resultan categorizados como modernos (sobre todo, desde finales del siglo XVII y principios del siglo XIX). Los investigadores señalan que el individualismo es la modalidad más difundida de persona en Occidente –y prácticamente no hablan de la co–existencia de modalidades más relacionales. En las descripciones sobre el individuo, sólo se destacan los aspectos

singulares del ser (Deetz 1977; Bordo 1987; Miller 1987; Johnson 1996, 1999; Thomas 2001, 2004). Mientras tanto, los aspectos relacionales permanecen invisibilizados (son ignorados u ocultos). Ello puede observarse en el entendimiento que diversos trabajos efectúan del vínculo social, donde los agentes establecen contacto entre sí sin comprometer en ningún momento su estatuto de individuos (ver más adelante).

En el capítulo anterior señalé que la persona se compone de una serie de elementos más o menos materiales/inmateriales, que –si bien pueden recibir denominaciones específicas– usualmente integran el cuerpo, la mente y/o el espíritu (Lambeck 1998). En esa ocasión también indiqué que –en distintos contextos– esos componentes pueden cobrar mayor o menor importancia, acompañando el desarrollo y consolidación de distintas modalidades de la persona. Las propuestas dominantes sostienen que la composición de la persona en el mundo moderno se presenta de forma relativamente estable (más allá de los distintos escenarios y grupos en que participan los agentes sociales). Situados en esta perspectiva, los investigadores entienden que el individuo se compone simultáneamente de un cuerpo, una mente (y –según la concepción más o menos religiosa del mundo– un alma) (Descartes 2005). Estos elementos aportarían cohesión, por lo que sin la existencia de uno de ellos la persona podría dejar de existir (Fowler 2003). Actualmente, la filosofía –sobre todo, la bioética– experimenta debates sobre si los pacientes con muerte cerebral o los restos mortales retienen algún aspecto de su condición previa. La interdependencia entre las sustancias se fundamenta en la idea que desempeñan funciones complementarias en la vida del individuo. A continuación, intentaré describir los elementos referidos en forma más o menos breve (ya que serán retomados en discusiones posteriores; particularmente, en el Capítulo 3). Aquí tan sólo quisiera agregar que el cuerpo y la mente (junto con el alma) son considerados contradictorios y capaces de mantener relaciones asimétricas (donde uno desempeñaría un rol dominante, y el otro una posición marginal) (Grosz 1994; Thomas 1996; Butler 2002).

Para los modelos académicos dominantes, las características diferenciales de la mente/el alma, y el cuerpo en la sociedad moderna están conectadas con la naturaleza que culturalmente se habría asignado a las sustancias que los componen. Por lo general, los investigadores se encuentran de acuerdo en señalar que el pensamiento moderno (especialmente, el pensamiento cartesiano –Descartes 2005) ofrece una conceptualización adecuada de esos entendimientos –en tanto ordena la diversidad de la experiencia mediante un sistema de clasificaciones binarias (Bordo 1987; Thomas 2001, 2004). En este esquema, la mente sería definida por sus cualidades inmateriales. Sería una sustancia pensante distinta al resto de las cosas existentes, por lo que no ocuparía un lugar en el espacio ni se sometería a las leyes de la física. La mente permitiría alcanzar consciencia de uno mismo, comprender el mundo externo mediante un conjunto de representaciones objetivas, y desarrollar una estrategia racional para la acción. La mente sería un atributo exclusivo del ser humano (Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005). Por este motivo, y por ser el *locus* de la subjetividad y la agencia, conformaría el rasgo definitorio del individuo (en tanto modalidad definitoria de la persona moderna). Si del cuerpo dependiera, el ser humano sería pura extensión sin una fuerza que lo impulsara (un deseo, una motivación). Para algunos, la mente se trataría de una facultad del alma (y, por ende, una suerte de extensión de Dios –quien podría ser definido como una suerte de motor primario y universal). De esta forma, podría ser caracterizada como inmortal (es decir, podría sobrevivir a la muerte del cuerpo) (Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005). Sin embargo, la existencia del alma más allá de la muerte no implicaría necesariamente la supervivencia de la persona (ver más atrás).

Dentro del mismo esquema de pensamiento, el cuerpo se define por sus cualidades materiales. Se trataría de una sustancia extensa similar a la del resto de las cosas, por lo que ocuparía un lugar en el espacio y estaría sometido a las leyes de causa– efecto. De esta manera, aportaría el fundamento biológico del ser, y permitiría que el mismo pudiera llevar a cabo su existencia terrenal. La materialidad de la carne sería fundamental para que la sustancia pensante se conectara con el mundo

circundante. Por un lado, el cuerpo y los sentidos otorgarían a la mente información sobre la realidad exterior (de forma que ésta pudiera objetivarla). Por otra parte, el cuerpo permitiría que la razón concretara sus intenciones y deseos mediante la acción. A pesar de cumplir un rol necesario e importante, los investigadores entienden que en el marco del pensamiento moderno el cuerpo poseyó un lugar subordinado respecto a la mente (Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005). Llegado este punto, es posible referir a dos tendencias diferentes. Por un lado, algunos discursos entendieron el cuerpo como un vehículo o –incluso– una prisión para la mente/el alma. Así, lo definieron como un lastre con el que el sujeto debía lidiar para poder realizarse (algunos ejemplos clásicos sobre el tema fueron los engaños de la percepción sensorial y las limitaciones de las capacidades biológicas –incluyendo su finitud). Mientras tanto, algunos otros entendieron que el cuerpo era la materialización y una suerte de signo del individuo. Desde esta perspectiva, podía transformarse en un proyecto para alcanzar su propia exaltación (ver más adelante las referencias a las tecnologías del ser en el punto dedicado a los proyectos genealógicos del individuo en la modernidad) (Le Breton 2002 [1995]).

Volviendo al Capítulo 1, quisiera señalar que otro de los rasgos definitorios de la persona se encuentra dado por la extensión de sus fronteras o límites. Estas últimas pueden situarse en dos extremos de un *continuum*, y se encuentran conectadas con la capacidad que tienen de circular las sustancias que integran el ser. En algunos casos, los componentes que definen la persona se encuentran situados o fijos, y la persona queda circunscrita a los límites de su propia materialidad. En algunos otros, las sustancias circulan (incluso pueden transferirse o intercambiarse), y la persona puede incorporar la materialidad de otras entidades a su propia definición. La primera posibilidad destaca los aspectos singulares del ser, mientras que la segunda enfatiza sus aspectos relacionales (Marriot 1876; Strathern 1988; Busby 1997). En distintos contextos, estas situaciones pueden cobrar una importancia variable (pudiendo plasmarse en modalidades específicas de la persona). Las propuestas académicas dominantes sostienen que las fronteras de la persona moderna se presentan de forma

relativamente estable (más allá de los distintos escenarios y grupos en que puedan participar los agentes sociales). Desde este enfoque, el individuo es considerado una entidad "in-divisa". Con ello se intenta referir a dos cuestiones diferentes (aunque estrechamente conectadas). Por un lado, su unidad no puede ser fragmentada –ya que esta forma de persona encontraría existencia en la cohesión obligada de sus componentes (ver más atrás). Por otra parte, las sustancias que la componen no pueden encontrarse fuera del cuerpo (no circulan entre otras entidades¹¹).

A partir de las ideas presentadas en el párrafo anterior, creo posible referirme a la naturaleza de los vínculos que los investigadores entienden el individuo (en tanto modalidad generalizada de la persona moderna) establece con el mundo circundante. Desde su perspectiva, si las sustancias que culturalmente componen la persona moderna son culturalmente in-divisas, entonces el ser se encuentra cerrado –esto es, contenido en las fronteras de su propio cuerpo (que dibuja su contorno). Estas circunstancias permiten suponer la ruptura del individuo con el resto del cosmos, lo que incluye las cosas como los restantes seres humanos (sujetos) (Marriot 1876; Strathern 1988; Busby 1997). En primer término, considero el caso de los objetos. Los modelos académicos dominantes enfatizan que –para los discursos correspondientes al pensamiento moderno– las cosas son pura extensión. Consecuentemente, carecen de la materia pensante necesaria para otorgarles agencia e intencionalidad (son entidades pasivas). Así se colocan en una posición de subordinación respecto a los sujetos. Éstos, a través de su raciocinio, pueden transformarlas en el objeto de sus deseos e intenciones. En el marco de lo expresado, los vínculos entre los sujetos y los objetos terminan sosteniéndose en relaciones de exterioridad, mediante las cuales los primeros pueden resultar poseídos, abstraídos, entre otras opciones (para algunos

¹¹ De acuerdo a los investigadores, para el pensamiento moderno la mente sería pura subjetividad. Por este mismo, rasgo sería intransferible (en el momento mismo de pasar a otro ser o cosa dejaría de ser ella misma). Asimismo, la mente sería distinta del resto del mundo circundante (que se caracterizaría por su materialidad). En lo que respecta al cuerpo, si bien su materialidad podría encontrarse en otras entidades, en tanto objeto explícito y determinado tampoco podría fusionarse ni extenderse más allá de sus límites (Gardner 2006) (ver Capítulo 3 para más detalles).

ejemplos sobre el tema consultar la sección sobre los proyectos genealógicos de la modernidad) (Thomas 2001, 2004).

Pero para los modelos académicos dominantes, los individuos no sólo se distancian del mundo de las cosas. También lo hacen del resto de los sujetos que participan en el horizonte de su cotidianidad. El modelo de persona que comúnmente se consideró representativo de la modernidad es una unidad aislada y autónoma. En este sentido, las relaciones que establece con su comunidad son completamente distintas a la constitución de su ser. Con ello se intenta destacar que la persona no se debe necesariamente al resto de los sujetos con que interactúa (Fowler 2003). Por el contrario, tiene una existencia independiente –e incluso puede forjar su destino a través de decisiones racionales y unilaterales (de ahí la referencia al *“self-made-man”* o el “hombre que se hace a sí mismo) (Pendergast 2000). El individuo y la comunidad son realidades distintas que incluso pueden experimentar situaciones de tensión. Para muchos investigadores, la sociedad moderna debería ser culturalmente entendida como una colectividad o pluralidad de individuos. Es decir, una sumatoria de agentes sociales que no alteraría el estatuto de sus componentes (seguirían siendo individuos a pesar de su interacción). En este contexto, el individuo no sólo sería la forma fundamental de lo humano; también sería la piedra angular de la sociedad. A pesar de ello, sus normas y convenciones podrían funcionar como una fuerza externa que intentara limitar los poderes de las personas (principalmente, su agencia e intencionalidad). Frente a esto, el individuo podría intentar ejercer su poder y asegurar el control sobre los otros (LiPuma 1998) –incluso transformarlos en una suerte de objetos para satisfacer sus propias intenciones (ver la sección sobre los proyectos genealógicos del individuo para más detalles).

Esta sección propone ampliar la comprensión sobre el modelo dominante de la persona moderna a la luz de las investigaciones efectuadas en otros contextos. En el Capítulo 1 referí a dos grandes instancias en las investigaciones sobre la persona. La primera involucró la falta de interés en la temática y la universalización del individualismo como única forma posible de ser (esto es, como consecuencia de la naturalización del pensamiento moderno y la tendencia etnocentrista a aplicar los entendimientos propios a otros grupos culturales). La segunda instancia supuso un abordaje explícito de la persona, y el cuestionamiento de la aplicabilidad del individualismo a los pueblos definidos como no-modernos. A continuación, presento algunos estudios que podrían considerarse representativos de esta tendencia (en antropología, arqueología e historia). Los mismos centran su atención en grupos no-modernos presentes y pasados, y sociedades occidentales previas a la modernidad. Teniendo en cuenta la información suministrada, posteriormente elaboro una síntesis de los rasgos que los autores conectan a la persona en esos contextos (a pesar de su distancia geográfica y temporal). Para ello retomo las consideraciones presentadas en el Capítulo 1. En última instancia, la síntesis efectuada llevará a comprender las formas en que el individualismo fue circunscrito a lo moderno, y contrapuesto a otras modalidades de la persona (lo que ofrece material para la críticas en el segundo apartado del Capítulo).

Sin lugar a dudas, la antropología ofreció los primeros trabajos interesados en discutir la persona fuera del mundo occidental y moderno (esto es, en el presente etnográfico). En la década de 1980, Marilyn Strathern (1988) llevó a cabo una investigación en las Tierras Altas de Nueva Guinea (Melanesia) que terminó transformándose en un hito para el área de estudios. Su principal objetivo fue demostrar que –al menos en ese contexto– la persona no podía ser entendida bajo el modelo dominante del individuo moderno. Por el contrario, poseía rasgos diferentes en lo que hacía a su composición y vínculos. De esta manera, podía ser definida como

“dividual” y “partible”. En primer lugar, daré cuenta del concepto de dividuo (una entidad divisible, que no se presenta como aislada o cerrada). Retomando a Marriot (1976), Strathern (1988) señaló que –bajo esa modalidad– los componentes que integraban el ser se originaban fuera del mismo (más allá de sus fronteras físicas). Las sustancias eran obtenidas mediante las relaciones que cada uno mantenía con su entorno/comunidad, y generalmente podían expresarse en los productos del cuerpo y algunos otros objetos. Como cada ser integraba elementos de otros, Strathern señaló que la persona melanesia tenía una autoría múltiple (su propia existencia se debía a la de los demás).

En segunda instancia, Strathern (1988) consideró que la persona melanesia tenía una naturaleza partible (que derivaba justamente del hecho de ser dividual). Ello implicaba que –para crear o mantener sus vínculos– debía descomponer sus elementos constituyentes y entregarlos a un “otro” (por ejemplo, en los intercambios de presentes). El elemento entregado habría formado originalmente parte de otra familia o clan, y la disminución en el volumen total de la persona alentaba la reciprocidad futura. En el mundo melanesio, el intercambio se desarrollaba entre un donante y un receptor que circunstancialmente actuaban como entidades singulares. Las sustancias u objetos que se intercambiaban tenían autoría múltiple (eran parte de la persona, y también podían constituir personas en sí mismas), pero en esas ocasiones se presentaban como si careciesen de un carácter dividual. Para Strathern, ello no daba cuenta de una modalidad individualista de la persona. Por el contrario, representaba una de las tantas facetas de la partibilidad, donde lo colectivo pasaba a expresarse en una singularidad para relacionarse con un “otro” (y, a través de ello, reconstruir las relaciones que permitían sostener todo el entorno).

Fuera del mundo contemporáneo, arqueólogos e historiadores efectuaron diversos estudios. En el caso de la arqueología, la mayor parte de los trabajos se centró en el abordaje de la prehistoria europea (un período que algunos consideran previo a la “civilización occidental”). Probablemente, una de las investigaciones que mayor

visibilidad cobró en los últimos años fue la efectuada por Chris Fowler en el Neolítico y el Mesolítico europeo. Sus interpretaciones sobre el Neolítico británico (particularmente sobre la Isla de Man) señalan que –en el caso de los enterratorios– es necesario cuestionar el presupuesto de que los esqueletos representan “individuos” (Fowler 2002). Por el contrario, es necesario explorar la posible existencia de formas más diversas de la persona. Los enterratorios del Neolítico temprano ofrecen una mezcla de restos humanos, animales y artefactos –usualmente rotos/desmembrados y quemados/cremados (a veces reintegrados en nuevas unidades a partir de la mezcla). Según Fowler (2002), estos sitios pudieron constituir una suerte de lugar para descentrar a la persona y fortalecer sus relaciones con el mundo (continuar la experiencia después de la muerte). Así como la gente formaba vínculos estrechos con otros seres humanos, también podía hacerlo con los animales y los artefactos. Los mismos podían ser incluidos en los enterratorios no como ofrendas, sino como partes de la propia persona (en tanto daban cuenta de las relaciones que la componían).

En el caso del Mesolítico escandinavo (Fowler 2003), las interpretaciones son semejantes. Sin embargo, el trabajo no sólo se encuentra fundamentado en el uso de evidencia arqueológica, sino también de analogías etnográficas (principalmente de las regiones del Ártico). En este escenario, los enterratorios integraron esqueletos de seres humanos y perros, acompañados por otros restos (animales, adornos, herramientas). Estas características pudieron dar cuenta de una modalidad de persona dividida (en el sentido de que la misma constituía una colección de elementos provenientes del cosmos). Los perros pudieron representar (por su rol dentro de la comunidad) una suerte de persona emergente, o una extensión del ser. Por este motivo, fueron tratados como seres humanos o sometidos a la suerte de sus amos. Los objetos que acompañaron los esqueletos de humanos y perros pudieron tener autoría múltiple; especialmente en el caso de los adornos, ya que se componían de diversos elementos (por ejemplo, distintos tipos de cuentas que circulaban entre los miembros de la comunidad). De forma similar a los objetos, los esqueletos humanos fueron desmembrados y sus partes circuladas (por lo que funcionaron como reliquias en

contextos no funerarios). Estas características pudieron referir a una persona partible; en tanto sus componentes (los objetos que se integraban a su ser –y que en sí mismos podían constituir personas– y las distintas partes del cuerpo) fueron removidos de la totalidad en que participaban para sostener una cadena de relaciones.

Finalmente, quisiera hacer referencia a los estudios conducidos por los historiadores en el mundo occidental previo a la modernidad. En este caso, centro mi atención en la obra de Jacques Le Goff sobre el cuerpo y la corporeidad en la Edad Media (Le Goff y Truong 2005). Desde su enfoque, el cuerpo medieval no suponía una ruptura con el cosmos, tal como sucedería –posteriormente– en el caso de la modernidad. Por el contrario, la persona medieval experimentaba lazos profundos (incluso de interioridad e interpenetración) con lo divino, lo comunal, lo natural. Ejemplos de este entramado de relaciones se identifican en la concepción del cuerpo, y en prácticas como el carnaval y la brujería. Primero, es importante considerar que el cuerpo medieval era uno de los tantos componentes de la persona (entre los cuales se encontraban la mente y el alma). El mismo se encontraba compuesto por múltiples sustancias o humores que representaban los elementos de la naturaleza (agua, fuego, tierra, aire). Los humores no se restringían a las fronteras físicas, en tanto podían ser ingresados o quitados del cuerpo con diversas funciones (principalmente curativas). Segundo, es interesante considerar el rol del cuerpo en la efervescencia del carnaval. Durante su desarrollo, los cuerpos se entremezclaban, se confundían, se proyectaban hacia el mundo y excedían sus límites (muchas veces de forma grotesca, tal como fue descrito por Bakhtin en *Rabelais and his World* –1984 [1965]). De esta forma, se suprimían las singularidades y se reforzaba la potencia de lo comunal. Tercero, resulta útil recordar que la brujería daba cuenta de las relaciones entre el cuerpo y el mundo circundante. La brujería era una forma de conocer y actuar sobre la realidad que no se fundamentaba en las leyes de causa–efecto de la física. Por el contrario, involucraba la asociación e interrelación de los elementos del cosmos. Probablemente por este motivo, los actos destinados al cuerpo (esto es, a asegurar su bienestar o malestar)

requerían el manejo de objetos que –para el pensamiento moderno– se mantendrían completamente ajenos a la persona.

A continuación, efectúo una síntesis de los rasgos que los trabajos referidos aportan sobre la persona. Para ello centro mi atención en las similitudes y redundancias (independientemente de la distancia geográfica y temporal entre los contextos de análisis). En el desarrollo de esta tarea, retomo las consideraciones para el abordaje de la persona presentadas en el Capítulo 1: la definición de la persona como entidad agente, la presencia de aspectos singulares y relacionales, sus componentes más o menos materiales, la profundidad y extensión de sus vínculos. Tal como señalé en repetidas ocasiones, la persona se define en virtud de la agencia (básicamente, de sus entendimientos culturales). Los investigadores que analizan la persona fuera del mundo moderno y occidental ofrecen una interpretación más o menos homogénea del tema. De este modo, señalan que –en el marco de esos contextos– la agencia es una acción socialmente significativa ejercida por entidades humanas y no-humanas por igual. Consecuentemente, la definición de la persona comprende seres humanos, animales, objetos, entre otros. Volviendo una vez más al Capítulo 1, es importante considerar los aspectos singulares y relacionales del ser. En este sentido, los trabajos interesados en estudiar la persona más allá de los confines de la modernidad destacan los aspectos relacionales (el vínculo con el mundo –ver más adelante) e invisibilizan un tanto los singulares (aquéllos más conectados con la individualidad) (Marriot 1976; Strathern 1988; Busby 1997; Chapman 2000; Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Jones 2005; Le Goff y Truong 2005; Wickholm y Raninen 2006).

En lo que refiere a los componentes del ser, los investigadores sostienen que la persona “relacional” integra elementos materiales e inmateriales como cualquier otra (lo que podría incluir un cuerpo, un espíritu, una mente). Sin embargo, su rasgo característico residiría en que las sustancias que la conforman no serían “in-divisas”. Por el contrario, tendrían un carácter “divisible” (usualmente llamado “dividual”). Los

modelos dominantes señalan que la persona no-moderna podría integrar en su definición elementos provenientes del exterior (o, al menos, de lo que el pensamiento moderno decidiría llamar "exterior"). Asimismo, podría separarlos y donarlos a otras personas en una suerte de ciclo incesante. Teniendo en cuenta estas ideas, el cuerpo no podría ser pensado como una frontera cerrada; en todo caso, conformaría un límite mucho más abierto y permeable. La circulación de sustancias se produciría por intermedio de la red de relaciones que el ser humano mantendría con el cosmos. Precisamente por este motivo, la persona relacional no experimentaría una ruptura, sino una unidad con los miembros de su comunidad y el resto del mundo (todas éstas, entidades que podrían formar parte del ser y/o constituir una persona en sí mismas) (Marriot 1976; Strathern 1988; Busby 1997; Chapman 2000; Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Jones 2005; Le Goff y Truong 2005; Wickholm y Raninen 2006).

Una vez efectuada esta síntesis, considero apropiado referir al vínculo que los modelos dominantes establecen entre el mundo moderno y el no-moderno – incluyendo los entendimientos que comúnmente se adjudicaron a la persona. Prácticamente desde sus orígenes, las ciencias sociales reconocieron la existencia de una cierta tensión entre la sociedad moderna y el resto de las sociedades (ya sean presentes como pasadas). A partir de ello, los investigadores englobaron los pueblos no-modernos bajo el rótulo de "sociedades tradicionales". Si bien los trabajos conectan la tensión entre lo tradicional y lo moderno a diversos factores (por ejemplo, las formas de ver el mundo, las condiciones generales de producción, entre otras), lo cierto es que –de forma más o menos directa– la mayor parte de ellos siempre termina refiriendo a la conformación de la persona. De este modo, mientras en el caso de la modernidad occidental se destaca la existencia de un "factor de individuación", en el caso de las sociedades "tradicionales" se enfatiza lo "relacional" (Le Breton 2002 [1995]). De esta manera, la modernidad y el resto del mundo se colocan en posiciones de mutua exclusión y contradicción: lo que define a la primera no se encuentra en las segundas, y es justamente su negativo (y viceversa).

LOS PROYECTOS GENEALÓGICOS SOBRE EL INDIVIDUO

A pesar que el individualismo en la modernidad no fue prácticamente cuestionado, los investigadores acompañaron el estudio de la persona en el mundo no-occidental con el estudio de su genealogía en nuestra propia sociedad. La idea subyacente a este proyecto fue que el desarrollo del individualismo formó parte de un proceso histórico relativamente extenso. El mismo se habría originado hacia fines de la Edad Media y/o principios del Renacimiento; se habría consolidado entre los siglos XVII y XIX (por lo que el caso de estudio abordado por este doctorado quedaría enmarcado en este momento); y desde allí habría adquirido formas cada vez más extremas hasta llegar al presente. Por lo general, la mayor parte de los trabajos entendió que las transformaciones que condujeron al individualismo surgieron entre las clases acomodadas de los centros económico-ideológicos de la modernidad, y con el tiempo lograron extenderse sobre otros grupos (más diversos en sus posicionamientos sociales y contextos de vida) (Deetz 1977; Bordo 1987; Miller 1987; Orser 1996, 2009; Johnson 1996, 1999). En esta sección considero los factores que –según la mayor parte de los estudios– transformaron las prácticas de las personas, hasta volverlas entidades definidas por su racionalidad y una cierta ruptura con el mundo. Específicamente centro mi atención en el capitalismo, el disciplinamiento y las técnicas del yo –en tanto su abordaje permite obtener una idea general del proyecto de los investigadores (otros factores analizados por ellos, como el pensamiento moderno, pueden ser aprehendidos a través de la presentación del modelo cartesiano en el Capítulo 3).

El capitalismo

Los investigadores entienden que el desarrollo del capitalismo es uno de los factores más importantes en la constitución de la persona moderna. Por este motivo, señalan que sus orígenes hacia fines de la Edad Media y principios del Renacimiento son coincidentes con los del individualismo. Tal como señalé en la sección anterior, los

modelos dominantes consideran que la Edad Media se caracterizaba por un entendimiento relacional del ser. A partir del mismo, los agentes sociales experimentaban lazos muy próximos (incluso de identidad) con su propia comunidad. La mayor parte de los académicos indica que –en ese contexto– los intereses de la persona (en tanto singularidad) no se ponían (o no se debían poner) por encima de los del resto. Por ese motivo, la avaricia era considerada un pecado. El avaro era aquél que intentaba romper con un orden social rígido y preestablecido –en el que cada uno debía aceptar la posición bajo la cual nacía (las normas de la tradición). Era una persona que tenía un proyecto singular, que no necesariamente coincidía con el de la comunidad (por lo que procuraba distanciarse de ella). El avaro transformaba las cosas en objetos, que –antes que consumidos o circulados– debían ser poseídos (como se poseen las mercancías). Teniendo en cuenta lo descrito, los estudiosos señalan que –en plena Edad Media– las actividades comerciales y financieras eran controladas, y existía la idea de que sólo se debía pagar un precio justo por las cosas (que permitiera vivir tanto al productor como al vendedor). Desde su enfoque, los comerciantes eran mirados con desconfianza: contenían en sí mismos el germen del individuo.

Diversos trabajos señalan que esta situación comenzó a sufrir cambios importantes hacia fines de la Edad Media y principios del Renacimiento, cuando la apertura de nuevas rutas produjo –particularmente entre las élites– un creciente interés en los productos (exóticos y suntuarios) traídos por comerciantes. Ello habría favorecido el crecimiento económico de estos agentes, quienes simultáneamente pudieron actuar como banqueros y prestamistas de los príncipes y señores. En la mayor parte de los trabajos, el comerciante es considerado una de las primeras personas en experimentar un cambio profundo de subjetividad. ¿Pero cómo definirlo? Para los autores que discuten el período (Burckhardt 1960; Bordo 1987; Gurevich 1995; Le Breton 2002 [1995]), el mercader es aquel que –por su propia condición de viajero y habitante de la ciudad– representa el cosmopolitismo. Pertenece al mundo, pero al mismo tiempo no se siente cómodo en ningún lado. No acepta los mandatos de su propia sociedad (por ejemplo, las jerarquías rígidas e inamovibles). Por el contrario,

crea en la posibilidad de “hacerse a sí mismo” (en tanto reconoce que él es el único que puede velar por sus intereses). Es quien se mueve por un cálculo racional (expresado en la noción de costo-beneficio), y quien decide confiar en el mercado como medio de asegurar su independencia y libertad. Es aquél que transforma los objetos en mercancías (un objeto que hoy puede ser poseído y mañana descartado, con el cual se mantienen relaciones distantes). Por todo lo dicho, es el estereotipo de un hombre nuevo (en el que lo que antes era negativo, comienza a valorarse).

Con el paso del tiempo, y con el objetivo de aumentar las dimensiones del mercado, el capitalismo necesitó una nueva forma de producción: la industrialización. Este proceso se llevó a cabo en distintas etapas, pero la primera de ellas tuvo lugar en Europa desde fines del siglo XVII a principios del siglo XIX (modelo que terminó siendo exportado a otros escenarios). La industrialización implicó la mecanización de algunos procesos productivos, de forma de aumentar la cantidad de artículos obtenidos, disminuir el tiempo requerido en su producción y reducir los costos de manufactura. Las compañías localizadas en los grandes centros urbanos requirieron grandes cantidades de mano de obra para sus proyectos. Esto implicó una revolución que afectó la vida de muchas personas para siempre. De esta forma, y en consonancia con el cercamiento y privatización de las tierras, se produjo una emigración masiva del campo a la ciudad. Para muchos investigadores, estos migrantes (pertenecientes a los sectores menos acomodados de la sociedad) inician el camino que los transformará en individuos (Burckhardt 1960; Bordo 1987; Gurevich 1995; Le Breton 2002 [1995]). En primer lugar, abandonan su comunidad y rompen los lazos que los mantenían vinculados con su gente y la tierra. En segunda instancia, se integran en ciudades superpobladas que los vuelven anónimos. Así, al perder el apoyo y la contención que recibían de una red de relaciones sociales más amplias, terminan experimentando la soledad en un contexto hacinado. Tercero, se vuelven parte de un régimen de trabajo completamente distinto de los talleres y gremios medievales (donde los artesanos aprendían la totalidad del proceso productivo, retenían cierto control sobre los medios

de producción, y mantenían vínculos estrechos con sus compañeros y el producto de su trabajo).

De acuerdo a Marx (2005 [1894]) y otros estudiosos, con la industrialización se produce un cambio radical en las condiciones de trabajo. Los medios de producción ya no son de los trabajadores, sino de un empresario –que es también quien los contrata. Al no contar con la propiedad de los medios, el trabajador pierde la capacidad de replicar su trabajo fuera de la fábrica. De la misma manera, la ejecución de una tarea especializada lo hace perder el control sobre el proceso de producción. El fundamento de la especialización es que un solo operario realice una actividad (simple y acotada) repetidas veces, de forma que adquiera destreza en su ejecución y reduzca el tiempo invertido en ella. Este tipo de trabajo rompe las solidaridades entre los operarios, ya que –para responder a sus exigencias– es necesario volcarse exclusivamente sobre el mismo (ver más adelante los mecanismos de control disciplinares). Finalmente, según Marx (2005 [1894]), los trabajadores terminan siendo alienados del producto de su trabajo. Ello se debe a que venden su mano de obra a cambio de un salario, y los objetos quedan librados para transformarse en mercancías. En el acto de compra y venta, la fuente de valor (esto es, el esfuerzo invertido en la producción) se vuelve irreconocible, y las cosas son vistas como algo completamente externo de las personas que le dieron origen. Esto es llamado fetichización. Y aporta las explicaciones necesarias para comprender por qué –en nuestra propia sociedad– el consumo es valorado por encima de la producción (Thomas 2004).

En este punto considero importante referir a las reflexiones que los investigadores realizan en torno a las mercancías y al acto de compra-venta. Por lo general, la mayor parte de los estudios sostiene que el intercambio comercial es completamente distinto al intercambio de bienes llevado a cabo en contextos no-capitalistas (como la Edad Media). El intercambio de dones supone que los objetos no son necesariamente externos a las personas. Al ser producidos o criados por éstas, pueden ser considerados parte de ellas (no de un individuo, sino generalmente de un

grupo o comunidad más amplia). Entregar un objeto es, consecuentemente, donar parte de uno mismo (y del grupo). En este escenario, las cosas poseen un carácter inalienable: a pesar de cambiar de manos, retienen parte de la persona (en tanto esa persona es, a la vez, parte de su propia entidad). Ello da lugar a relaciones duraderas entre los seres humanos (en tanto cada donación abre paso a una nueva por intermedio de la reciprocidad), y entre los seres humanos y los objetos (en tanto los objetos tienen biografías propias, y van reteniendo parte de la gente) (Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005). Mientras tanto, en el acto de compra-venta, los objetos (tal como los presenté en el párrafo anterior, y si bien pueden ser criados o producidos por las personas) terminan siendo alienados. Comprar y/o vender un objeto no implica incorporarlo a la definición de uno mismo y/o ceder una parte de uno. Se trata de un acto en el que se dispone de una propiedad (ante lo que vale la pena señalar que sólo se posee lo que no es uno mismo). El intercambio supone una interacción breve entre personas, que no genera un vínculo duradero —en tanto el pago cierra el trato (y no se contrae una nueva deuda). Asimismo, el carácter consumista de la propia sociedad supone que la relación con el objeto se extinga una vez consumido —en tanto dejaría de ser útil desde una visión pragmática (Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Thomas 2004; Jones 2005).

La transformación social producida por el capitalismo habría sido entendida de diversas maneras, y conectada a diversos valores. Por un lado, algunos pensadores consideraron sus aspectos positivos (Thomas 2004). Los liberales entendieron que el desarrollo y consolidación del individuo abría las puertas a una sociedad mejor. En el caso de las sociedades pre-capitalistas, las personas mantenían lazos de dependencia con su propia comunidad. De esta manera, debían responder a la autoridad y la tradición. Por medio de estos mecanismos, ciertos grupos lograban ser libres y dominantes, mientras otros debían aceptar las limitaciones impuestas por el *status quo*. Esto tenía consecuencias importantes en el plano económico. Por lo general, los intercambios se encontraban circunscritos a los límites de la propia comunidad, y la excesiva familiaridad entre las partes fomentaba una falta de respeto que perjudicaba

a los sectores menos poderosos. Para los liberales, al desarrollarse y consolidarse el capitalismo, las personas podían librarse del yugo de la comunidad. Esto finalmente les permitía construir una posición social propia mediante el esfuerzo y el trabajo. Al ganar independencia, los individuos participaban en un mercado (incluso global) regido por las leyes de la oferta y la demanda. En el marco de esos intercambios, las personas se presentaban como extrañas, favoreciendo el refreno emocional y el respeto mutuo.

Justamente en la vereda opuesta, Marx (2005 [1894]) entendió que el capitalismo y el individualismo tenían facetas negativas. En este contexto, la supervivencia del sistema se vinculó con la existencia de una ideología efectiva. La ideología involucraba las formas en que las clases burguesas entendían el mundo desde el punto de vista de sus intereses, y comúnmente conseguían transformarlo en el punto de vista dominante (Edgar 2008). En este sentido, contenía una suerte de justificación moral (Miller y Tilley 1984). Mediante la misma, el capitalismo se presentaba como sinónimo de independencia, la libertad, el progreso individual, el respeto, la justicia. Para Marx, el capitalismo era un sistema de explotación que violaba el respeto y la justicia para los trabajadores. En este marco, el progreso y las posibilidades efectivas de ascenso eran prácticamente inexistentes. Sin embargo, como el capitalismo oscurecía la verdad de las relaciones sociales (por ejemplo, mediante la idea de que el valor derivaba del proceso de intercambio antes que del trabajo; que los objetos eran simples mercancías antes que productos del esfuerzo humano), las posibilidades de resistencia también se encontraban afectadas.

Las disciplinas y las técnicas del ser

Junto con el capitalismo (para algunos desde finales del Medioevo, aunque para otros desde los siglos XVII y XVIII), se produjeron una serie de cambios en el ejercicio de lo político que acompañaron los intereses de la economía. De acuerdo a Foucault, el interés se trasladó –entonces– desde la soberanía del monarca a lo que podría

denominarse el “gobierno” (un conjunto de esfuerzos para mantener el control sobre la población) (Ranson 1997). En este contexto, comenzó a circular la idea de que “ordenar” (en un sentido tradicional del término) no resultaba tan efectivo como guiar a la gente hacia una determinada finalidad. Así se produjo un contraste entre dos formas de ejercer el poder. La primera –que coincidía abiertamente con la Edad Media– involucraba el respeto por las normas a través de la amenaza y el castigo. Este último se llevaba a cabo sobre el cuerpo del condenado –en tanto la destrucción del mismo daba cuenta del daño que esa singularidad había producido en el tejido social. La segunda modalidad no desestimaba la coerción, pero la complementaba con estrategias más sutiles que proponían modificar las inclinaciones. Nuevamente, el cuerpo era el objetivo de lo político. Pero a partir de entonces participaría de formas renovadas: las disciplinas.

Según Foucault (1998 [1975]), las disciplinas conforman un conjunto bastante amplio de métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo. Las disciplinas descansan en una combinación muy precisa de dos registros: el anátomo–metafísico, y el técnico–político. De esta forma, el saber-poder se expresa como una “anatomía política” y una “mecánica del poder” que explora los cuerpos, los desarticula y los recompone. Las disciplinas operan sobre la materialidad del ser, y generan gestos y acciones precisas. El objetivo es doble: aumentar la utilidad (principalmente económica) de los cuerpos, y tornarlos dóciles (debilitar las resistencias). Las disciplinas operan a través de la segmentación del tiempo y el espacio. En el primer caso, usan principios como la clausura (para asegurar que las fuerzas disciplinarias no encuentren oposición del exterior, mantengan el control sobre la población, y aseguren su eficacia a través de la monotonía), la división celular (de forma que a cada persona se le asigne un lugar, y a partir de ello se controle, se aprecie o sancione su conducta), los emplazamientos funcionales (donde sólo se efectúan actividades pre–fijadas, de forma de controlar fácilmente si los cuerpos están efectuando las actividades que se espera que hagan), el “ranking” (la distribución de las personas según un sistema de clasificaciones que los ordena en una serie). En

cuanto al tiempo, las disciplinas recurren a su empleo (definir ritmos y establecer ocupaciones para distintos momentos), la elaboración temporal de los actos, (de forma que se controle su desarrollo, y que cada movimiento tenga una cronología), la correlación del cuerpo y el gesto (donde todo el cuerpo atiende a la eficacia del acto), la articulación del cuerpo propio-objeto (el “engranaje” que el sujeto establece con la herramienta en su utilización), el empleo exhaustivo (que no permite la ociosidad, e intenta volver al tiempo cada vez más productivo).

Pero para que las disciplinas cumplan su cometido es necesaria la vigilancia. Se debe generar un aparato a partir del cual la mirada pueda controlar si los cuerpos están efectivamente llevando a cabo el programa planteado. La información obtenida debe alimentar la gratificación-sanción, de forma que se corrijan las desviaciones. De acuerdo a Foucault (1998 [1975]), las disciplinas y la vigilancia colaboran en la construcción del individuo. Tal como pudo observarse, suponen un poder que no actúa en masa, sino que intenta separar y diferenciar a las personas para volverse más efectivo. Esta singularización se produce en un sentido descendente, de forma que los sectores con mayor potencial de “desviación” puedan ser identificados (lo que resulta contrastante con el proceso de individuación en la Edad Media) (Ranson 1997). Finalmente, en lo que respecta a la conformación del individuo es necesario tener en cuenta un factor adicional: el reconocimiento de la propia subjetividad. La posibilidad de la vigilancia y la gratificación-sanción facilitan una mirada introspectiva, una consciencia de sí que favorece la búsqueda de auto-control y una internalización (o incorporación) de las disciplinas. Ello tiene la ventaja de hacer parecer ciertas acciones voluntarias, y despertar menos resistencias.

El objetivo de las disciplinas es generar una cierta economía del poder, de forma que éste se distribuya de forma adecuada (Foucault 1998 [1975]). Con ello se intenta que no esté demasiado concentrado en ciertos puntos, ni demasiado dividido entre otros. El poder debe distribuirse de forma homogénea, de forma de hacerse presente en todos lados y de forma continua, hasta en los contextos más pequeños de

interacción social. En este sentido, es posible señalar que los estados modernos cuentan con un importante número de instituciones que permiten guiar las acciones de las personas, y reencauzarlas de ser necesario. Entre ellas se encuentran las escuelas, el ejército, las prisiones, los sanatorios mentales, por sólo nombrar algunas. El hecho de que estas instituciones estén sostenidas por el estado les asegura los medios necesarios para alcanzar su materialización. Asimismo, les permite transformar su carácter en obligatorio. En este contexto, el proceso de individuación adquiere dimensiones cada vez más importantes. Sobre todo si se considera que las instituciones estatales cuentan con el apoyo de otras como la industria (que se habría beneficiado de la producción de individuos dóciles y útiles para las fábricas), la ciencia (que habría generado marcos para analizar los cuerpos, y entender las singularidades – desde lo anatómico a la psicología) y las propias familias (que consideraban apropiado ordenar la vida privada –por ejemplo, los comportamientos sexuales, los modales en la mesa, entre otros).

Llegado este punto, vale la pena aclarar que Foucault consideró que las disciplinas eran tan sólo una de las tecnologías operantes en la modernidad. Otro conjunto quedaría definido por lo que él llamaba las técnicas del ser (Foote y Frank 1999). Las mismas permitirían que los sujetos efectuaran por sí mismos –o con la ayuda de otros– una serie de operaciones sobre su cuerpo y alma, de forma de transformarse y alcanzar un estado determinado de felicidad, perfección, inmortalidad, entre otros (Markula y Pringle 2006). Las técnicas del ser contribuirían con la definición de una identidad singular. Por este motivo, su estudio llevaría a explorar la conformación del individuo y la experiencia subjetiva. De acuerdo a algunos investigadores, las técnicas del ser crecieron exponencialmente desde finales de la Edad Media. En este sentido se habrían expresado en una diversidad de prácticas en las que el sujeto buscaría ponerse en el centro. Entre ellas vale la pena mencionar: los retratos y las biografías (a partir de los cuales se procura exaltar el individuo y su trascendencia), la meditación introspectiva (que posibilita la reflexión sobre asuntos privados), el consumo de mercancías (para encontrar satisfacción personal), la

transformación del cuerpo en un proyecto privado (a través de las dietas, la cirugía estética, la moda), entre otros.

UNA CRÍTICA A LOS MODELOS HOMOGENIZANTES SOBRE LA PERSONA EN LA MODERNIDAD

En el apartado anterior presenté las formas en que las ciencias sociales comúnmente entendieron la persona en el contexto de la modernidad. El individualismo se presentó –entonces– como el modelo dominante sobre el tema. De este modo, terminó siendo naturalizado y transformado en una suerte de presupuesto de las investigaciones. Uno de los objetivos de este trabajo es cuestionar la idea de que el individuo es la única forma posible de ser en el mundo moderno. Para ello se vuelve necesario despuntar una crítica. La misma se encuentra fundada en el aporte de diversos trabajos que discuten el empleo del pensamiento moderno como única forma de entender lo moderno. Estos estudios pueden ser agrupados en dos grandes conjuntos. El primero de ellos refiere a la posibilidad de registrar diversidad dentro de las propias fronteras de la sociedad moderna. Por un lado, algunos investigadores señalan la posibilidad de que las prácticas modernas tengan un *timing* diferencial de incorporación en distintos escenarios, lo que daría lugar a la convivencia con otras prácticas. Por otra parte, otros estudiosos entienden que la diversidad no se conecta con un *timing*, sino con distintas trayectorias que habría seguido la conformación de lo moderno en distintos contextos. El segundo grupo considera la relación entre la sociedad moderna y las restantes sociedades. En este sentido, señala que –bajo la influencia del pensamiento positivo– lo moderno se habría construido en contradicción con lo no-moderno, exagerando las diferencias y rompiendo cualquier posibilidad de encontrar unidad en lo humano. Ambas perspectivas tienen implicancias claras para el estudio de la persona, que serán presentadas en cada caso.

Desde hace unas décadas, diversos trabajos critican los procedimientos del pensamiento moderno para explicar la realidad (Best y Kellner 1997)¹². De acuerdo a Bauman, el principal objetivo del pensamiento moderno es ordenar el caos de la experiencia. Para ello recurre a la objetivación y a la construcción de dicotomías. Las dicotomías dividen la realidad en dos esferas diferenciadas. Dentro de cada una de ellas, algunos rasgos son generalizados y otros ignorados (lo que las vuelve internamente homogéneas). Del mismo modo, los rasgos que definen a cada una de las esferas son removidos de la otra (lo que las torna mutuamente excluyentes). La presentación de lo moderno y lo no-moderno como realidades contradictorias ofrece el ejemplo de una dicotomía. Los trabajos que critican el pensamiento moderno rechazan la construcción de categorías rígidas que no permiten ver la relación entre los distintos aspectos de la realidad. Asimismo, discuten los proyectos que intentan elaborar pautas totalizantes para todos los miembros de un mismo grupo. Partiendo de estas ideas, los estudios enfatizan lo relacional, la interconexión, la indeterminación, la ambigüedad, la pluralidad, la fragmentación, la complejidad. Esto promueve el abandono del objetivismo y la búsqueda de una "única verdad" a favor de la subjetividad, el particularismo, el relativismo.

Teniendo en cuenta las ideas expresadas, algunos autores critican las formas en que la modernidad es definida como una realidad única. De este modo, consideran que las prácticas de distintos grupos no siempre pueden responder al ideal de los modelos dominantes. Algunos estudios (particularmente en arqueología histórica) entienden que la conformación de la modernidad es un proceso extenso que se desarrolla en distintos tiempos (Leone 1995, 1999). Estos ritmos se conectan con la demora que involucra la difusión de un conjunto de pautas nacidas entre las clases acomodadas a las más bajas, y/o el rechazo que estas últimas manifiestan frente a la posibilidad de abandonar sus tradiciones. Dentro de los límites de la modernidad occidental, los investigadores refieren a la permanencia de ciertas formas no-modernas de ver el

¹² Usualmente estas propuestas se enmarcan en lo que los investigadores llaman crítica postmoderna; aunque algunas otras lo hacen en la crítica postcolonial (que –a pesar de romper con el pensamiento moderno– suele plantearse como distinta de la crítica postmoderna).

mundo entre las clases trabajadoras. Lo mismo ha sido aplicado al estudio de contextos no-occidentales, donde las fuerzas de la modernidad intentarían hacerse presentes (mediante la fuerza del capitalismo y el colonialismo). Si bien estos trabajos pueden ser valorados por mostrar heterogeneidad dentro de lo moderno, también pueden ser criticados por emplear una idea de *timing*. Si bien los ritmos de desarrollo y consolidación de la modernidad pueden ser más o menos acelerados, estos trabajos tienen una concepción finalista por la cual lo moderno siempre termina expresándose de forma única. Entre otras cosas, este tipo de ideas constituye el fundamento de las “políticas de desarrollo” (por las cuales se creía posible intervenir para acelerar los procesos de modernización, y asegurar que los países del “Tercer Mundo” alcanzaran a los del “Primero”).

Algunos otros trabajos consideran que la modernidad no es homogénea ni tiende necesariamente a la homogeneidad. Los autores situados en esta postura sostienen que, si bien algunos factores como el capitalismo, las disciplinas y el colonialismo pueden tener un impacto importante en distintos escenarios, lo cierto es que las formas que cobran las prácticas no tienen por qué ser iguales. En este marco, se vuelve importante estudiar las múltiples trayectorias de conformación que pudo seguir la modernidad en distintos tiempos y espacios (Appadurai 1996; Funari *et al.* 1999; Andrade Lima 2002; Senatore y Zarankin 2002). Por eso es necesario considerar el interjuego entre los procesos globales y las acciones desarrolladas en contextos específicos. Algunos investigadores consideran que la modernidad comprende un conjunto de pautas dominantes, y distintos grupos pueden rechazarlas o reinterpretarlas de acuerdo a sus intereses. Algunos otros consideran que el grado de generalidad de lo que usualmente se considera “dominante” debe ser –al menos– cuestionado. En este sentido, sería posible pensar que no hay una única modernidad, ni una modernidad que se preste como vara para comprender a las restantes (ver especialmente mi consideración del caso de estudio en el Capítulo 4). En lo que respecta a los estudios de la persona, planteos como los referidos permitirían

fundamentar el intento de este doctorado por cuestionar los modelos que intentan homogenizar el carácter de la persona en la sociedad moderna.

Finalmente, hago referencia a aquéllos trabajos que discuten el vínculo de lo moderno con lo no-moderno. Como habría mencionado anteriormente, la idea de una modernidad internamente homogénea coincide con la de un mundo no-moderno igualmente homogéneo. Desde este enfoque, el contenido de lo-moderno sólo puede definirse en términos de exclusión y contradicción con lo moderno. Para algunos autores, este tipo de entendimientos conduciría a la inconmensurabilidad de las categorías culturales. Ello no sólo negaría la existencia de una unidad fundamental en lo humano, sino que también dificultaría la posibilidad de alcanzar una comprensión mutua (lo que sería parte del proyecto de toda antropología). Ante estas circunstancias, diversos autores advierten la necesidad de encontrar elementos que se encuentren presentes en todas las sociedades, pero cuya expresión en distintos contextos abra paso al particularismo. Algunos de estos elementos podrían afectar el estudio de la persona. Tal como señala Lambeck (1998), la persona siempre podría contener sustancias materiales e inmateriales (como la mente y el cuerpo); y tal como indica LiPuma (1998), aspectos singulares y relacionales. Sin embargo, tal como referí en el Capítulo 1, la relevancia que distintos grupos podrían otorgar a esos elementos (y aquí no sólo considero la sociedad moderna y la no-moderna, sino los distintos grupos de identidad al interior de cada una de ellas) daría lugar al desarrollo de distintas modalidades de la persona.

EN SÍNTESIS

En este capítulo presenté las formas en que puede ser definida la persona en el mundo moderno. Para ello recurrí a dos apartados. El primero describió los trabajos que entendieron el individualismo como pauta homogenizante de la modernidad. Así consideré los rasgos que los investigadores asociaron a esta modalidad de persona, las

formas en que comúnmente la conectaron a lo no-moderno, y los modos en que explicaron su surgimiento y consolidación. El segundo apartado ofreció una propuesta alternativa. La misma se encontró fundada en los estudios que desafiaban la visión monolítica de la modernidad, y aquéllos otros que cuestionaban su entendimiento como realidad contrapuesta a la de las restantes sociedades. Teniendo en cuenta estas ideas, en el próximo capítulo propongo elaborar un marco de trabajo para discutir la persona moderna mediante una línea específica: el cuerpo-vestido.

CAPÍTULO 3

EL CUERPO–VESTIDO EN EL ANÁLISIS DE LA PERSONA MODERNA

INTRODUCCIÓN

En este capítulo intento transformar el cuerpo–vestido en una herramienta útil para el estudio de la persona en el mundo moderno. Desde esta perspectiva, mi objetivo consiste en definir un marco que resulte adecuado para abordarlo. La presentación se organiza mediante dos apartados. El primero de ellos es relativamente breve, y propone establecer –aunque más no sea en términos generales– la relevancia del cuerpo–vestido en el tratamiento de la persona. Así, presenta un conjunto de ideas que deben estar necesariamente presentes en el modelo de estudio. Este doctorado propone discutir el discurso dominante sobre el individualismo en la modernidad. Desde un punto de vista epistemológico, la definición del individuo se fundamenta en una serie de dicotomías irreconciliables: cuerpo vs. mente, sujeto vs. objeto, representación vs. acción (Merleau-Ponty 1993 [1945]); Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005; Gardner 2006). El segundo apartado busca seleccionar un marco teórico–metodológico que parta de presupuestos diferentes. Por este motivo, el apartado se divide en dos secciones importantes. La primera de ellas presenta y evalúa la utilidad de los modelos tradicionalmente empleados en el análisis del vestido en arqueología histórica (la disciplina encargada del estudio de la modernidad mediante el abordaje de sus aspectos materiales). Los resultados permiten indicar que ninguno de los marcos lleva a encontrar algo más que individuos. La segunda sección del apartado contiene una propuesta que parte de principios diferentes al pensamiento

cartesiano: la fenomenología de Merleau-Ponty (1993 [1945]) y el paradigma del *embodiment* de Csordas (1990, 1993, 1999a). Según estos autores, la relación mente-cuerpo, sujeto-objeto, representación-acción es dinámica y reversible. Si bien algunos investigadores han sugerido la aplicabilidad de la fenomenología y el *embodiment* al estudio del cuerpo-vestido, hasta el momento no han profundizado demasiado en ello. Aquí propongo contribuir en esta tarea. De la misma forma, y como cierre del capítulo, presento una posible metodología que permita ligar los conceptos desarrollados con los datos derivados del estudio del mundo cultural. En este sentido, finalmente elaboro los componentes y el recorrido que deberá seguir el análisis.

LA RELEVANCIA DEL CUERPO-VESTIDO EN EL ESTUDIO DE LA PERSONA

En la introducción de la tesis señalé que el cuerpo-vestido ofrecía una vía interesante para discutir la conformación de la persona en el mundo moderno (especialmente, cuestionar el modelo dominante sobre el individualismo). Los detalles que fundamentan esta idea serán expuestos a medida que desarrolle el capítulo. Sin embargo, en este momento –y a modo de presentación– considero indispensable apuntar algunos factores que destacan su relevancia. Los mismos justificarán la búsqueda de un planteo teórico-metodológico adecuado en el próximo apartado. Los factores discutidos tocarán cuatro puntos diferentes. Primero, la orientación arqueológica del trabajo y el consecuente interés en la materialidad de los cuerpos. Segundo, el enfoque cultural del estudio y la participación de los cuerpos en las dinámicas de interacción social. Tercero, el entendimiento de los cuerpos-vestidos como totalidades (o unidades) definidas en la práctica. Cuarto, los cuerpos-vestidos como campos adecuados para discutir los límites físicos de la persona.

En primer lugar, quisiera destacar (o reiterar una vez más) que el estudio de la persona que propongo efectuar tiene una orientación arqueológica. Con ello intento señalar que se encuentra especialmente interesado en los aspectos materiales de la

existencia. El cuerpo es el componente físico de la persona (que –tal como señalé en el Capítulo 1– convive con otros componentes menos materiales como la mente o el espíritu). De esta manera, el análisis arqueológico de la persona debe integrar invariablemente el cuerpo (y, en todo caso, discutir su relevancia entre los restantes componentes del ser) (Joyce 2005; Fowler 2002, 2003). En segunda instancia, el estudio que intento realizar tiene –como resultado de su orientación arqueológica– un enfoque cultural (directamente ligado a las ciencias sociales). Por este motivo, entiendo que la persona no se define intrínsecamente o en aislamiento. Por el contrario, depende de una red de relaciones variables que establece con el mundo circundante (LiPuma 1998). En este contexto, las dinámicas de interacción social podrían aportar información sobre la persona. Ello se debe a que –en los encuentros sociales– el cuerpo cobraría relevancia (Entwistle 2000; Bourdieu 2002; Goffman 2003, 2006), y el reconocimiento práctico del otro podría generar situaciones de identificación o ruptura entre sus materialidades encarnadas.

En tercer lugar, y derivado del punto anterior, considero posible sostener que el cuerpo al que hago referencia no debe ser pensado como una entidad desnuda (que participa en un mundo cultural, pero –de algún modo– no se encuentra afectado por el mismo) (Alberti 1999). En la mayor parte de las situaciones de interacción social, los cuerpos se presentan a sí mismos vestidos. Con ello intento señalar que el cuerpo y el vestido suponen una unidad indisociable en la práctica (aunque no necesariamente en el plano de la objetivación o la representación). En el “mundo de la vida” (*sensu* Schutz y Luckmann 1977), el vestido es una práctica a partir de la cual se pueden integrar al volumen de la carne una serie de artículos. Entre los mismos se encuentran el vestuario o la indumentaria, incluyendo prendas, calzado y algunos otros accesorios (que son de interés en este trabajo). El hecho de que el vestuario pueda ser “incorporado” (*sensu* Warnier 2001) pone en evidencia que la práctica del vestido pone en juego los límites de lo corporal. Es importante recordar que la definición de persona (especialmente de sus modalidades –las que serán evaluadas para el caso de la

modernidad) varía según las fronteras culturales que se adjudican a las sustancias conectadas al ser (incluyendo aquéllas con una materialidad clara).

Los artículos de indumentaria presentan cualidades que comúnmente se adjudican a sujetos y objetos de forma diferenciada. Por un lado, cuando se los lleva puestos y nos acostumbramos a ellos, son parte innegable de uno mismo (Salerno 2007, 2010; Voss 2008b). Por otra parte, cuando no se los usa, parecen mucho más próximos a las cosas. Esta última cualidad permite que la materialidad de los artículos de vestido tenga el potencial de integrarse (o incluso “vestir”) al mundo. Así, los seres humanos podrían experimentar un vínculo de identidad con otros agentes sociales e incluso con ciertas cosas (particularmente, con aquéllas que son culturalmente valoradas y por ello se asume que manifiestan agencia –incluso por intermedio del vestido). Esto no sólo podría habilitar que uno mismo, los demás y las cosas reciban un tratamiento semejante. También podría permitir que quedaran incluidos en la misma definición de persona (Rainbird 2002; Malafouris 2008). Llegado este punto, vale la pena recordar que la persona puede tener límites imprecisos. Éstos podrían pasar de circunscribirse al cuerpo propio (cuando las sustancias que conforman el ser no se encuentran fuera del mismo) a extenderse más allá de sus fronteras (cuando las sustancias que conforman el ser también pueden ser halladas en el mundo circundante) (Fowler 2003).

UNA PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DEL CUERPO–VESTIDO Y EL ABORDAJE DE LA PERSONA

Este apartado propone encontrar un marco de trabajo que transforme el cuerpo-vestido en una herramienta útil para discutir la persona en el mundo moderno. Antes de seguir adelante, quisiera retomar una idea derivada del análisis del apartado anterior. En ese caso, presenté cuatro puntos que –desde mi perspectiva– indicaban la relevancia del cuerpo–vestido en el abordaje de la persona. Considero que del

tratamiento de esos puntos emergieron –por lo menos– tres tensiones decisivas en el contexto de mi propuesta: primero, aquélla que involucra los aspectos más o menos materiales de la persona (resumible en la antigua dualidad cuerpo–mente); segundo, aquélla que supone el vínculo entre los objetos y el sujeto (e incluso, entre los mismos sujetos por intermedio de los objetos); y tercero, aquélla que conlleva la asociación entre la acción y la representación. Estas tensiones definen la naturaleza de las personas, el mundo que las rodea y las formas en que pueden conectarse con él. Este trabajo propone cuestionar el modelo homogenizante del individualismo. Este modelo se encuentra sustentado en una serie de principios que resuelven las tensiones referidas en una serie de dicotomías asimétricas. Las mismas favorecen el predominio de la mente, el sujeto y la representación en detrimento de los restantes términos (Merleau-Ponty 1993 [1945]); Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005; Gardner 2006). Estos términos son los que definen filosóficamente el individualismo. Consiguientemente, si mi objetivo es discutir el modelo dominante de la persona moderna, y para ello necesito encontrar un marco de trabajo adecuado, entiendo que el mismo debe partir de principios diferentes. De otra forma, su aplicación irremediabilmente llevaría a confirmar el individualismo antes que a discutirlo.

A continuación propongo definir cuál podría ser un modelo teórico–metodológico adecuado para el abordaje de la persona mediante el cuerpo–vestido. Teniendo en cuenta este objetivo, divido el apartado en dos secciones. En la primera de ellas considero los marcos que usualmente son empleados para el análisis del vestido en arqueología histórica. Inicialmente efectúo una breve presentación de las características de esos modelos, incluyendo sus objetivos y conceptos operativos. Posteriormente, propongo abordarlos en conjunto. Para ello empleo una perspectiva crítica que permita reconocer sus principios subyacentes. Específicamente, mi atención se centra en las formas en que esos marcos resuelven las tensiones cuerpo–mente, sujeto–objeto, representación–acción. En pocas palabras, el resultado obtenido conduce al rechazo de los modelos en el contexto del trabajo. En la segunda sección, retomo las propuestas de algunos autores que se manifiestan explícitamente en contra

de las dicotomías cartesianas. Así considero la fenomenología de Merleau-Ponty (1993 [1945]), y el paradigma del *embodiment* de Csordas (1990, 1993, 1999a). Hasta el momento, los arqueólogos históricos prácticamente no han aplicado estos modelos al estudio del cuerpo-vestido. Asimismo, los sociólogos y antropólogos no han profundizado su exploración (ver, sin embargo, Entwistle 2000). De este modo, aquí cuento con la posibilidad de discutir cómo la resolución de las tensiones cuerpo-mente, sujeto-objeto, representación-acción por parte de la fenomenología y el paradigma del *embodiment* podría expresarse en el entendimiento del cuerpo-vestido. En última instancia, el capítulo ofrece una metodología que permitiría aplicar el esquema conceptual referido al estudio de la persona.

PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS MODELOS TRADICIONALES PARA EL ESTUDIO DEL (CUERPO)-VESTIDO

En esta sección presento los marcos que comúnmente han sido empleados para el estudio del vestido en arqueología histórica (la disciplina que discute el proceso de conformación de la modernidad mediante el abordaje de su materialidad). Básicamente, la sección se compone de dos puntos diferentes. El primero de ellos describe las propuestas de forma individual. Las mismas son específicamente conectadas (tal como lo hacen la mayor parte de los arqueólogos) a las más importantes corrientes de pensamiento en la disciplina; esto es, la arqueología histórico-cultural, la arqueología procesual y la arqueología post-procesual. A partir de ello, discuto sus principales objetivos e intereses. En el segundo punto de la sección analizo los tres modelos referidos de manera crítica y global. Para ello recurro a una perspectiva meta-teórica. De acuerdo a algunos investigadores, la misma permite identificar un conjunto de presupuestos más amplios y menos específicos que los conceptos que integran una teoría o corriente de pensamiento (Turner 1990; Martín-Lahera 2004). Entre estos presupuestos centro mi interés en las tensiones que resultan

decisivas para la discusión de la persona en el trabajo: cuerpo–mente, sujeto–objeto, representación–acción.

Los tres grandes modelos sobre el vestido en arqueología histórica

A continuación, presento los modelos que fueron comúnmente empleados para analizar el vestido en arqueología histórica (e incluso, me animaría a decir, en arqueología prehistórica, y algunas otras disciplinas como antropología y sociología). Para ello efectúo una revisión sistemática de antecedentes (registrando las principales publicaciones de carácter internacional en el área¹³). Esta no es una tarea sencilla, ya que los trabajos suelen ser escasos y fragmentarios (ver más adelante el punto sobre la tensión cuerpo–mente en el abordaje crítico de los modelos). A pesar de todo, considero posible discutir y ordenar los datos obtenidos. Para ello no sólo empleo información explícitamente provista por los investigadores; también contextualizo los trabajos en corrientes de pensamiento mayores (principalmente en arqueología –y, tan sólo en segundo lugar, en las restantes ciencias sociales). La idea es presentar los objetivos e intereses generales de esas corrientes, y posteriormente vincularlos con los objetivos e intereses específicos de los estudios interesados en la materialidad del vestido.

Sin lugar a dudas, los trabajos que discuten el vestido pueden ser clasificados de formas diversas (haciendo referencia a corrientes de mayor o menor envergadura en el marco de la disciplina). En este caso, decidí conservar los rótulos empleados por algunos de los trabajos, y la mayor parte de los académicos que discute la historia de la teoría arqueológica: esto es, la arqueología histórico–cultural, la arqueología procesual y la arqueología post–procesual. A pesar que estas corrientes surgieron en contextos diferentes, las mismas aún conviven –aunque en distintas proporciones– en la

¹³ Esto incluye las principales revistas de la especialidad y compilaciones editoriales como “*Handbooks*” y otros.

actualidad. Cada una de ellas surgió como una suerte de respuesta a la anterior. Y, según diversos arqueólogos, supuso una ruptura paradigmática en el contexto de la disciplina (Trigger 1989; Preucel y Hodder 1996; Hodder y Hutson 2003). Con ello se intenta dar cuenta de una transformación radical en el entendimiento de las formas en que se definen y entienden los temas de estudio –incluyendo el vestido. Sin embargo, en este punto considero posible discutir si la mayor parte de los trabajos efectuados por las tres corrientes consideradas supuso un quiebre efectivo en sus principios epistemológicos (ver para ello la próxima sección).

El vestido y la arqueología histórico-cultural

La “arqueología histórico-cultural” comprende una de las primeras propuestas de sistematización de la disciplina. Desde finales del siglo XIX, los investigadores que utilizan este marco de trabajo consideran que uno de los objetivos de la arqueología es describir y clasificar de forma detallada los objetos recuperados durante las tareas de campo. De la misma forma, señalan que el paso de la descripción particular de las piezas a la explicación general de la historia cultural depende de la posibilidad de contar con muestras representativas de materiales¹⁴. Probablemente, uno de los propósitos de la arqueología histórico-cultural es identificar grupos de personas. Para ello emplea una perspectiva normativa que define a los agentes sociales como portadores de rasgos culturales fijos. Estos rasgos se expresarían en el estilo de los objetos (los que actuarían como signos, que a su vez remitirían a un sentido único). El último objetivo de esta corriente de pensamiento es explicar el cambio cultural –lo que conlleva el ordenamiento de los grupos identificados en largas secuencias cronológicas. En este contexto, las transformaciones en los objetos son explicadas como resultado de migraciones o la difusión de pautas culturales –generalmente desde los centros/grupos de invención hacia las áreas/grupos marginales que las adoptan (Trigger 1990; Gamble 1990; Shaw 1999; Zarankin y Salerno 2007).

¹⁴ Este procedimiento coincide con las pautas definidas por el método inductivo.

En arqueología histórica, los trabajos que analizan el vestido desde una perspectiva histórico-cultural son más abundantes que lo que uno podría suponer. En la mayor parte de los casos, las publicaciones aportan descripciones extensas y detalladas de los materiales recuperados –ya sean, restos de prendas, calzado u otro tipo de accesorios. Para ello se utilizan una serie de pautas que usualmente son definidas como estándares –por ejemplo, las dimensiones de los objetos, las técnicas de confección, el tipo de diseño. En algunas ocasiones, estos criterios no son conectados a ningún problema de investigación claro¹⁵. Aunque en algunas otras son empleados como modo de conectar ciertas expresiones del vestido con grupos sociales específicos –ya sean étnicos, de género, de status, entre otros (Strong 1960; Olsen 1963; Anderson 1968; Stephen y Ordoñez 2005; Ordoñez y Welters 1998; White 2004, 2009). En el ámbito de la teoría social (más allá de la arqueología, y tan sólo para dar un ejemplo), las aproximaciones histórico-culturales al vestido presentan ciertos puntos de conexión con la propuesta de Georg Simmel (2000) sobre la difusión de la moda (aunque ésta contiene algunos otros matices). De acuerdo a este enfoque, en su intento por llevar a cabo la lucha por el ascenso social, las clases bajas imitan a las altas (y en el proceso se producen cambios inevitables). Esta actividad de “*trickle down*” sólo se detiene cuando los artículos de moda alcanzan a los sectores de menos recursos y las élites crean nuevos estilos para diferenciarse (Crane 2000).

En líneas generales, las aproximaciones histórico-culturales al vestido pueden ser criticadas por los mismos motivos que usualmente se citan para criticar a su corriente de pensamiento como un todo. En primer lugar, muchos trabajos insisten en meras descripciones técnicas, sin generar ningún tipo de discusión sobre las dinámicas sociales en que participaron los objetos (lo que debería constituir uno de los principales pilares de la disciplina arqueológica). En segunda instancia, un número

¹⁵ Algunos estudios suelen agrupar los restos de vestuario en una categoría mayor de hallazgos que recibe el rótulo de “*small findings*” (“pequeños encuentros”). Con ello se intenta dar cuenta de todos aquellos objetos que son “poco significativos” –tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo.

importante de investigaciones comúnmente ha efectuado una ecuación directa entre grupos de personas y rasgos del vestuario. El principal problema de este tipo de ideas es que las identidades no son esenciales, preexistentes y/o estables. Por el contrario, dependen de un conjunto de relaciones cambiantes. Así, el abordaje de los grupos sociales mediante el registro arqueológico requiere un esfuerzo de contextualización. En tercer lugar, las investigaciones vinculan el cambio social con migraciones o difusión, sin considerar la multiplicidad de factores que pudieron participar en el proceso. Finalmente, en lo que respecta específicamente a la difusión, los trabajos explican la circulación de rasgos en un único sentido. Esto no permite discutir la agencia de los grupos comúnmente definidos como marginales (Joyce 2005; Salerno 2006; Gamble 2008; Salerno 2010).

El vestido y la arqueología procesual

En la década de 1960, algunos investigadores experimentan una fuerte reacción contra los postulados de la arqueología histórico-cultural. En ese contexto, la “arqueología procesual” (también llamada “nueva arqueología”) entiende que la disciplina no puede limitarse a describir y clasificar artefactos, con el objetivo de identificar grupos y definir secuencias culturales. Por el contrario, debe incluir la explicación de distintos aspectos de la vida de las personas (por ejemplo, su movilidad, su subsistencia, entre otros). Los arqueólogos procesuales entienden que sus investigaciones dependen de la posibilidad de poner en práctica los procedimientos definidos por el método científico (Binford 1962, 1964). Consecuentemente, sus estudios se encuentran orientados a desarrollar y probar hipótesis mediante diversas instancias de observación (desde el registro arqueológico a la dinámica cultural actual). En líneas generales, la arqueología procesual procura identificar patrones regulares en el registro arqueológico. A partir de ellos, propone formular leyes objetivas y universales de comportamiento. La arqueología procesual define la cultura como un sistema de comportamientos adaptativos, cuyos rasgos son la persecución de objetivos

racionales, la integración (la cohesión y el orden social), y la latencia (la tendencia a la homeostasis). De esta forma, cuando los investigadores se enfrentan al cambio lo explican como resultado de factores principalmente externos (como el medio) (Trigger 1990; Gamble 1990; Shanks y Hodder 1995; Shaw 1999).

Si bien menos abundantes que en la arqueología histórico-cultural o la arqueología post-procesual, algunos trabajos sobre el vestido se enmarcan dentro de la corriente procesual de pensamiento (especialmente, en los estudios denominados "arqueología cognitiva" –dedicados a discutir los aspectos mentales de lo humano). Entre éstos destacan las diversas aplicaciones de la obra de Wobst (1977) sobre el estilo y la comunicación (Hays 1997; Nuvala 2008). Desde este enfoque, el estilo (por ejemplo, las formas, el color y la decoración) de los artículos de vestuario permite comunicar identidades (ya sean sociales, individuales, de etnicidad, género, entre otras). Ello se asociaría a que los objetos tienen la capacidad de actuar como signos, codificados por quienes los producen, y decodificados por quienes los visualizan y conocen su significado (generalmente, fuera del grupo familiar, pero dentro de la comunidad más extensa). Para la arqueología procesual, existirían ciertos patrones universales en las formas en que ciertos objetos comunican datos en grupos sociales de distintas características. Sin embargo, el interés de la mayoría de los estudios estaría puesto en la función social que cumplen los signos de indumentaria, antes que en su posible contenido. En este sentido, usualmente se destacaría su importancia para aumentar las adaptaciones individuales al medio cultural y reducir el estrés que puede provocar el juicio y la evaluación social del otro (Shaw 1999).

Se han efectuado diversas críticas a las aplicaciones de la obra de Wobst. Una de ellas indica que los artículos de vestido son presentados como medios pasivos que sólo reflejan identidades negociadas en otros ámbitos. De esta forma, los significados culturales se imponen sobre una materialidad que –de otro modo- se encuentra por fuera de lo social. Otra de las críticas que suele efectuarse es el grado de intencionalidad (básicamente, la decisión racional) que se adjudica a los agentes

sociales en el proceso de codificación de los signos. También se discute en profundidad la posibilidad de que existan patrones universales de comunicación, que enmascaren las particularidades de cada contexto. Finalmente, otro de los puntos conflictivos de la propuesta de Wobst es la función que los signos pueden llegar a tener. Mientras el modelo enfatiza la armonía y la integración, algunos autores destacan que ignora las posibilidades de tensión y conflicto que se encuentran presentes en cualquier sociedad (Carr y Neitzel 1995; Thomas 2004; Salerno 2010).

El vestido y la arqueología post-procesual

De la misma manera que en la década de 1960 algunos investigadores enfrentaron los postulados de la arqueología histórico-cultural, en la década de 1980 algunos otros decidieron discutir los fundamentos de la arqueología procesual. Las nuevas propuestas fueron englobadas bajo el rótulo de "arqueología postprocesual". Probablemente de forma más notoria que los enfoques histórico-culturales o procesuales, los estudios asociados a esta corriente carecieron de un corpus teórico-metodológico unificado (Hodder 1991; Preucel 1995; VanPool y VanPool 1999). Así, diversos arqueólogos utilizaron herramientas provenientes de la semiótica (Hodder 1994), el neomarxismo (McGuire 1992), la crítica feminista (Conkey y Gero 1991), la teoría de la práctica (Lightfoot *et al.* 1998) y la fenomenología (Shanks 1992). A pesar de las diferencias entre estos planteos, los analistas de la teoría arqueológica usualmente señalan su convergencia en torno a ciertos puntos. Primero, el creciente rol de la interpretación frente a las explicaciones definitivas. Segundo, el reconocimiento de la subjetividad de los investigadores. Tercero, la consideración de la diversidad y las particularidades de la vida social. Cuarto, la evaluación de factores internos de cambio –como la agencia, el conflicto, entre otros (Shanks y Hodder 1995; VanPool y VanPool 1999).

Los trabajos sobre el vestido en arqueología post-procesual son bastante numerosos (quizás ocupen un segundo lugar tras aquéllos desarrollados en el marco de la escuela histórico-cultural). Si bien los enfoques post-procesuales son diversos desde un punto de vista conceptual, la mayor parte de los estudios sobre el vestido emplea ideas directamente derivadas de la semiótica. Los enfoques semióticos en arqueología retoman distintos aspectos de la antropología interpretativa de Clifford Geertz (Joyce 2005; Salerno 2010). Esta última considera que la cultura puede ser interpretada como un texto (Geertz 1973). Consecuentemente, los arqueólogos entienden que las cosas constituyen un conjunto de símbolos que puede ser leído y decodificado (Hodder 1991; Shackel y Little 1992). En este escenario, el vestido es entendido como un sistema de comunicación no-verbal. Ello representa una propuesta similar a la que Barthes (2003) y Goffman (2003, 2006) plantean en el ámbito de la lingüística y la sociología. El sistema del vestido transmitiría información sobre las personas durante las situaciones de interacción social; principalmente sobre sus identidades (Beaudry *et al.* 1991; Mrozowski 2000; Salerno 2006; Andrade Lima 2008). A diferencia de las escuelas histórico-cultural y procesual, los enfoques semióticos se interesan por el contenido de los símbolos. Asimismo, consideran que los mismos no pueden ser pensados como unívocos. Por el contrario, dependen de la reconstrucción del contexto en que se insertan sus expresiones.

Por lo general, la propuesta descrita ha sido aplicada en algunos trabajos con buenos resultados. Pero también puede ser criticada por generar una división artificial entre lo físico/natural y lo simbólico/cultural. Quizás por esta misma idea se ha centrado en la representación del vestido, antes que en la experiencia de corporizarlo –ver el próximo punto para más detalles (Joyce 2005; Salerno 2010).

Quizás el mayor objetivo de este capítulo es definir un modelo teórico-metodológico adecuado para abordar la persona mediante el cuerpo-vestido. En este punto, evalúo si los modelos comúnmente empleados en el análisis del vestido por parte de la arqueología histórica pueden ser útiles a la hora de discutir la conformación de la persona moderna. Para ello considero las propuestas de la arqueología histórico-cultural, la arqueología procesual y la arqueología post-procesual (por lo menos, en su vertiente semiótica) como un todo. El empleo de una perspectiva meta-teórica se vuelve indispensable. En líneas generales, las teorías se estructuran mediante la construcción y consolidación de diversos conceptos que proponen integrar distintos fenómenos de la realidad bajo una misma unidad. Para ello seleccionan un conjunto de atributos que permiten caracterizar esos fenómenos, omitiendo (consciente o inconscientemente) la presencia de otros. Las meta-teorías involucran un conjunto de presupuestos más amplios y menos específicos que los conceptos que componen una teoría. Desde este enfoque, ninguna teoría en especial encaja perfectamente con un marco meta-teórico determinado. De la misma manera, teorías aparentemente antagónicas pueden compartir fundamentos similares (Turner 1990; Martín-Lahera 2004).

En este caso, analizo los presupuestos que subyacen a los marcos comúnmente empleados en el estudio del vestido en arqueología. Para ello centro mi atención en las tensiones existentes entre cuerpo-mente, sujeto-objeto, representación-acción. Ello no es para nada casual. Tal como señalé al comienzo del apartado, las formas en que se resuelven esas tensiones son importantes en mi propuesta para el estudio de la persona. Uno de los principales objetivos de este doctorado es discutir el modelo dominante sobre el individualismo en la modernidad. Este modelo presenta a la persona como atravesada por una serie de dicotomías que favorecen la mente, el sujeto y la representación (en detrimento del cuerpo, el objeto y la acción). Si mi objetivo —entonces— es discutir el individualismo, y para ello propongo usar el vestido

como principal vía de análisis, los marcos que aplique en su abordaje necesariamente deben partir de otros principios. De otra forma, tan sólo confirmarían el dominio del individualismo –en tanto su propia existencia sería presupuesta por ellos.

La tensión cuerpo–mente

En este punto propongo analizar la forma en que los modelos dominantes sobre el vestido en la disciplina entienden la tensión entre el cuerpo y la mente. Para comenzar a discutir esta idea, en primer lugar abordo el lugar que tradicionalmente la arqueología histórica otorgó al vestido entre sus temas de estudio. Si bien los investigadores vinculan este posicionamiento con los rasgos que definen la materialidad de la indumentaria en el registro arqueológico, lo cierto es que el entendimiento subyacente del cuerpo y la mente pueden tener una importancia prácticamente ignorada hasta el día de hoy. En segundo lugar, discutí las formas en que las definiciones anteriormente referidas sobre el cuerpo y la mente se plasman en los estudios que efectivamente se aproximan al vestido. Asimismo, considero las formas en que estos términos se conectan con otro par especialmente relevante en el contexto de la arqueología y las restantes ciencias sociales: naturaleza y cultura.

A continuación, comienzo a discutir el lugar que –tradicionalmente– la arqueología histórica ha otorgado al vestido. Durante la mayor parte de la historia de la disciplina (esto es, bajo el paraguas de la escuela histórico–cultural, la arqueología procesual e –incluso– de la arqueología postprocesual), los trabajos sobre el tema han sido circunscritos. Ello se vuelve especialmente evidente cuando se comparan sus antecedentes con aquéllos de otras áreas de discusión (por ejemplo, el abordaje de restos de alimentos, contenedores, estructuras, entre otros¹⁶). Los factores que se encuentran tras la falta de interés en el vestido son diversos (Salerno 2010). En la

¹⁶ Vale la pena aclarar que la arqueología comúnmente ha estructurado sus temas de investigación en torno a diferentes clasificaciones de materiales (definidos a priori, según criterios propios de la sociedad del investigador que terminan siendo naturalizados).

mayor parte de los casos, los investigadores refieren a los rasgos de las piezas excavadas. De este modo, indican que las prendas, el calzado y otros accesorios dejan pocas trazas identificables a nivel arqueológico. Por un lado, la mayor parte de los artículos ha sido confeccionada con materiales degradables¹⁷. Por otra parte, un importante número de restos ha sido descartado en bajas frecuencias¹⁸. La escasez y la falta de integridad de las piezas son consideradas –entonces– graves limitantes de la explicación/interpretación (Beaudry 2006).

Si bien los factores anteriormente mencionados pueden ser relevantes (particularmente en ciertos casos¹⁹), una de las circunstancias que pudo impactar los estudios sobre el vestido en la disciplina comúnmente ha pasado desapercibida. Se trata de la conexión que el vestido mantiene con el cuerpo, y el entendimiento que los arqueólogos tradicionalmente han tenido de este último. Tal como reiteraré en diversas ocasiones (y explicaré en detalle posteriormente), la práctica cultural del vestido transforma la carne y la indumentaria en una unidad. Sin embargo, desde los orígenes de la arqueología (y hasta hace más o menos una década), la condición cultural de los cuerpos (lo que incluye los cuerpos–vestidos) permaneció relativamente al margen de las discusiones académicas (Salerno 2010). Esta situación también se habría repetido – con algunas pequeñas variaciones– en el caso de las restantes ciencias sociales

¹⁷ Durante la mayor parte de la modernidad, las prendas y el calzado fueron confeccionados con sustancias orgánicas que sufrían procesos de descomposición acelerados. Otros objetos integraron sustancias inorgánicas que podían ser dañadas por el paso del tiempo (como algunos metales –Cronyn 1990). Frente a estas circunstancias, los restos de indumentaria tan sólo habrían podido ser recuperados en condiciones sedimentarias únicas para su preservación.

¹⁸ Hasta la revolución del consumo de mediados del siglo XX, las materias primas utilizadas en la confección de indumentaria presentaron costos elevados que limitaron su acceso por parte de distintos sectores (incluso las clases acomodadas). De esta manera, las frecuencias de descarte se encontraron reducidas por actividades de mantenimiento, reutilización y reciclado (Crane 2000).

¹⁹ Con ello refiero a las propuestas histórico-culturales y procesuales que explícitamente valoran lo cuantitativo como criterio de supuesta representatividad de las muestras (y aquellos estudios que –aún bajo el paraguas de la arqueología procesual– naturalizan este mandato). También refiero a las investigaciones que –independientemente de su marco de trabajo– entienden que la arqueología requiere la estricta presencia de materiales recuperados en el campo (un enfoque distinto de los estudios que centran su atención en la materialidad del mundo social –más allá del soporte que permita comprenderlo).

(incluyendo la antropología –Entwistle 2000)²⁰. La negación de este aspecto cultural de los cuerpos estaría asociada al lugar que el pensamiento moderno (el paradigma bajo el cual nació la arqueología y que –si bien discutido– aún resulta dominante) adjudicó a la propia materialidad del ser en vinculación a otros términos.

Tal como señalé en el Capítulo 2, para el pensamiento moderno (especialmente para la filosofía cartesiana) el sujeto se compone de dos sustancias irreductibles: cuerpo y mente. La relación entre ambos términos se resumiría de la siguiente manera: mientras el cuerpo (una sustancia física y externa, perteneciente al mundo de los objetos) percibe el mundo mediante los sentidos, la razón (una sustancia psíquica e interna, directamente conectada al sujeto) lo interpreta mediante el juicio y la atención (Gardner 2006). Cuerpo y mente mantendrían un vínculo asimétrico (Grosz 1994). Por un lado, los rasgos que definirían a los seres humanos residirían exclusivamente en su capacidad de pensamiento. Según Descartes (2005: 72), *“Because I know certainly that I exist, and that meanwhile I do not remark that any other thing necessarily pertains to my nature or essence, excepting that I am a thinking thing, I rightly conclude that my essence consists solely in the fact that I am a thinking thing (or a substance whose whole essence or nature is to think)”* (*“Porque sé con certeza que existo, y que mientras no indique que cualquier otra cosa necesariamente concierne a mi naturaleza o esencia, con excepción de que soy una cosa pensante, concluyo que mi esencia sólo consiste en el hecho de que soy una cosa pensante [o una sustancia cuya sola esencia o naturaleza es pensar]”*). De este modo, la arqueología (al igual que las restantes ciencias del “hombre”²¹) terminó centrando su interés en los productos de la razón.

Por su parte, el cuerpo no comportaría una posesión exclusiva de los seres humanos. En este sentido, Descartes sostenía (2005: 47): *“I am not a collection of*

²⁰ Estas variaciones refieren al desarrollo de esfuerzos esporádicos de investigación en la temática. Tal como señalé en el Capítulo 1, entre ellos se encuentran la obra de Mauss (1985 [1938]), Lévy-Bruhl (1945 [1923]) y Leenhardt (1961 [1947]).

²¹ No sólo en el sentido de “ser humano”, sino especialmente en el de las connotaciones androcéntricas que la disciplina tradicionalmente poseyó.

members which we call human body” (“No soy un conjunto de miembros al que llamamos cuerpo humano”). A diferencia de la mente, la materialidad del cuerpo estaría presente entre los objetos externos (animados como inanimados), y sus reflejos podrían ser hallados entre los demás seres vivos. Teniendo en cuenta estas ideas, el cuerpo fue analizado por aquellas disciplinas influenciadas por el modelo de la física – por ejemplo, la biología (Le Breton 2002 [1995]). Consecuentemente, cuando la arqueología decidió aproximarse al mismo, comúnmente lo hizo desde una perspectiva anátomo–fisiológica (Hamilakis *et al.* 2002; Joyce 2005). En la mayoría de los casos, este tipo de trabajos procuró determinar la raza (o grupo poblacional), sexo, edad, dieta, actividades y patologías de las personas en el pasado. Para ello empleó los restos humanos como su principal línea de evidencia (Robb 2002; Sofaer 2006). A lo largo de este recorrido, la disciplina terminó quitando protagonismo a los estudios culturales del cuerpo –lo que incluiría al vestido.

Cuando –a pesar de lo anteriormente descrito– el vestido fue considerado un tema de estudio en sí mismo (tal como sucedió en las referencias brindadas en el punto anterior), los presupuestos modernos sobre el cuerpo y la mente también tuvieron consecuencias importantes. Del mismo modo, se vincularon con otro par de términos especialmente significativos en las ciencias sociales: naturaleza y cultura. En la mayor parte de las investigaciones, el vestido resultó separado del cuerpo. De este modo, ambos conceptos fueron transformados en entidades diferenciadas (la existencia de cada una de las cuales no comprometía la integridad y los límites de la del otro –ver más adelante el punto sobre la tensión sujeto–objeto). Por un lado, el cuerpo dio cuenta de la naturaleza, lo dado. Se trataría de una tábula rasa, una suerte de masa carente de sentido propio. Mientras tanto, el vestido se conectó con la cultura, con uno de los productos que los seres humanos se daban a sí mismos como resultado de su capacidad racional (lo que los arqueólogos denominan cultura material). Comportaría un objeto inherentemente cargado de significado (ver más adelante el punto sobre la tensión representación–acción).

En algunos casos, el vestido fue analizado con completa independencia del cuerpo. De este modo, el cuerpo no aparece ni explícita ni implícitamente mencionado (por ejemplo, en los marcos histórico-culturales o procesuales). Estos estudios no hablan de un cuerpo-vestido (tal como planteo en mi propuesta de estudio). Tan sólo hablan de vestido –o, mejor dicho, de vestuario o indumentaria (pues la noción de vestido supone una práctica a la cual no se suele hacer referencia –ver más adelante el punto sobre la acción y la representación en mi marco de trabajo). El cuerpo es suprimido como si la naturaleza y la cultura no debieran ser mezcladas (justamente por pertenecer a órdenes diferentes de cosas), ni debieran ser estudiadas por un mismo corpus de conocimiento. Llegado este punto, vale la pena mencionar que el propio pensamiento cartesiano abre la posibilidad de que el cuerpo y la mente (incluyendo sus productos –como el vestido) sean analizados desde enfoques diferentes: el empirismo y el intelectualismo. El empirismo resultaba adecuado para entender el cuerpo. Desde este marco, la carne era una máquina compuesta por partes que respondían a estímulos externos mediante reflejos. Mientras tanto, el intelectualismo resultaba adecuado para estudiar la mente. Desde esta propuesta, la razón era un ego descorporizado que podía generar representaciones internas del mundo exterior mediante la reflexión (Merleau-Ponty 1993; Crossley 1995b, 2001; Gardner 2006).

En algunas otras ocasiones, el cuerpo aparece mencionado en los estudios del vestido (principalmente, en aquéllos de la vertiente semiótica en arqueología post-procesual). Así, los investigadores refieren a un cuerpo vestido (aunque no sostienen la existencia de un cuerpo-vestido como unidad). El cuerpo y el vestuario entablan una relación, pero la dicotomía naturaleza-cultura no logra desarticularse. En todo caso, enfrenta pequeñas transformaciones. El cuerpo aún constituye una tábula rasa que espera ser marcada por la cultura. El vestuario puede inscribir su superficie como si se tratara de un texto sobre hojas en blanco (Turner 1980). De esta forma, se espera que los cuerpos participen en la vida cultural (esto es, sean identificados como miembros de lo social). Finalmente, los investigadores decidieron dividir el cuerpo en dos secciones: la piel y la carne (Joyce 2005). Por un lado, la piel –por intermedio del

vestido— terminaría siendo “domesticada” (pasaría del ámbito de la naturaleza al de la cultura). Por su propia localización, representaría el exterior del cuerpo. Constituiría una superficie a través de la cual los agentes podrían contactarse con una realidad más allá del cuerpo de carácter público y social. Por otra parte, la carne permanecería más allá de cualquier posibilidad de ser “domesticada” (se mantendría en el ámbito de lo natural). El vestuario no podría alterarla. En comparación con la piel, representaría el interior del cuerpo. Sería un ámbito privado.

La tensión sujeto—objeto

A continuación propongo discutir las formas en que los modelos tradicionalmente empleados en el estudio del vestido entendieron la tensión sujeto—objeto, y las formas en que definieron cada uno de esos términos. Teniendo en cuenta lo descrito, retomo la construcción dicotómica del sujeto que —tal como señalé en el punto anterior— pudo caracterizar esos modelos (estrechamente conectados con el pensamiento moderno, y la tensión cuerpo—mente). Por un lado, analizo las propuestas que ignoraron por completo la presencia del cuerpo en el abordaje del vestido. De esta forma, centro mi interés en el vínculo que el otro componente del sujeto (la mente) pudo tener con la indumentaria (es decir, el conjunto de prendas, calzado y otros accesorios que pueden ser efectivamente vestidos). Por otra parte, considero las propuestas que refirieron —de una u otra forma— al cuerpo. Así, aprovecho la posibilidad para abordar la conexión que el cuerpo (en este caso, en tanto signo del sujeto) pudo establecer con el vestuario.

Como señalé en el punto anterior, en el pensamiento moderno el sujeto se compone de dos sustancias irreductibles: mente y cuerpo. Entre los modelos dominantes del vestido, algunos trabajos descartan por completo la participación del cuerpo. De este modo, la relación parecería establecerse directamente entre la mente y el vestuario. Éste es un vínculo en el cual los términos se colocan en posiciones

absolutamente contradictorias. El sujeto representado por la mente constituye una sustancia pensante, inmaterial, que no ocupa un lugar en el espacio ni se rige por las leyes de la física (Merleau-Ponty 1993 [1945]); Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005; Gardner 2006). Mientras tanto, el objeto representado por el vestuario conforma una sustancia extensa, material, que ocupa un lugar en el espacio y se rige por las leyes de la física (de la causalidad). Ante esto, es posible señalar que la mente y el vestuario (a pesar de que pueda constituir un producto surgido de la capacidad de reflexión de la primera) sólo pueden mantener una relación externa: las sustancias que componen cada término no se hallan en el otro, lo que las vuelve entidades cerradas.

Algunos otros trabajos incluyen el cuerpo en el estudio del vestido. Tal como reiteraré en diversas ocasiones, el cuerpo es la otra sustancia que –bajo el paraguas del pensamiento moderno– conforma el sujeto. Sin embargo, al igual que cualquier otra realidad física, el cuerpo presentaría características objetuales. En este sentido, ocuparía una posición de inferioridad respecto a la mente –en tanto ésta sería la única capaz de definir la naturaleza inherentemente distinta del ser (Merleau-Ponty 1993 [1945]); Grosz 1994; Crossley 1995b, 2001; Aho 2005; Gardner 2006). En la vida cotidiana, el cuerpo podría actuar como una suerte de signo de la mente (el sujeto real) (Le Breton 2002 [1995]). Esta idea ofrece la posibilidad de discutir el vínculo que los estudios sobre el vestido (particularmente, aquéllos de la vertiente semiótica en arqueología post–procesual) establecen entre la indumentaria (como representante del objeto) y el cuerpo (en tanto objeto y signo del sujeto). Por lo general, el vestuario se constituye como un término distinto del cuerpo. En este contexto, las definiciones refieren al primero como un conjunto de objetos que se pueden agregar al cuerpo o suplementarlo (Eicher y Barnes 1994; Eicher y Roach-Higgins 1994). Sin embargo, en ningún caso se comprometen las fronteras que mantienen separados al uno del otro. El vestuario es siempre un objeto independiente. Incluso cuando se lo lleva puesto. Nunca puede formar parte del cuerpo (ser realmente incorporado en el sentido que ofreceré posteriormente). Cada uno de ellos es una entidad circunscrita y limitada (Fowler 2002; Brück 2004).

Estas circunstancias pueden ser explicadas como resultado del objetivismo que caracteriza al pensamiento moderno. De acuerdo a Gardner (2006), el objetivismo presupone la existencia del mundo. También sostiene que el mundo percibido es explícito y determinado. Ello significa que se encuentra compuesto por objetos claramente diferenciados (externos e independientes unos de otros). En este contexto, el vestuario y el cuerpo siempre serían comprendidos como entidades diferentes. Los propios modelos de la percepción permiten dar cuenta de ello. Desde una perspectiva empirista, los objetos se presentarían como asociaciones habituales de sensaciones. Desde un enfoque intelectualista, la mente debería dotar de sentido a esas sensaciones. Para ello construiría los objetos como representaciones (Merleau-Ponty 1993). Mientras la atención descubriría los objetos (es decir, la estructura inteligible de las cosas), el juicio aseguraría que este procedimiento correspondiera con un acto lógico (Gardner 2006). Esto es, que las sensaciones aportadas por los sentidos no resultaran engañosas y nos llevaran a ver relaciones de interioridad en aquéllas de exterioridad (por ejemplo, entre el cuerpo y el vestuario).

La tensión representación–acción

En este punto intento profundizar las formas en que los modelos tradicionales sobre el vestido entendieron la relación que los sujetos mantienen con los objetos, y por intermedio de éstos con los restantes sujetos. Para ello considero la naturaleza de esos términos, así como la del cuerpo y la mente (para lo cual me valgo de los análisis efectuados en los puntos anteriores). Del cruce y la interpretación de esas dicotomías, emerge otra tensión que puede ser definida como representación–acción. En el tratamiento de la problemática, propongo considerar –una vez más– los trabajos sobre el vestido que ignoran la presencia del cuerpo, y aquéllos que refieren al mismo. Esto es relevante, ya que en el primer caso el sujeto se vincula exclusivamente con los objetos a través de la reflexión. Mientras tanto, en el segundo, la presencia del cuerpo

y su posibilidad de inscripción íntegra por primera vez la acción. En segunda instancia, propongo discutir los grupos de trabajos descritos a la luz de nuevas variables. De esta forma, abordo la posibilidad de que las investigaciones refieran a la función simbólica del vestido, o propongan explorar sus contenidos.

Tal como señalé con anterioridad, para los modelos dominantes del vestido (influenciados por el pensamiento moderno) la realidad se compone de una serie de dicotomías estrechamente conectadas. Las mismas no suponen relaciones simétricas, sino de dominación de un término sobre otro. De esta forma, la mente se coloca por encima del cuerpo, y el sujeto por encima del objeto. El vínculo entre los sujetos y los objetos se produciría durante la percepción. Como la mente es definitoria del sujeto, durante el acto perceptivo el cuerpo se limitaría a recibir estímulos externos, y la capacidad reflexiva lograría dotarlos de sentido. Esto daría lugar al desarrollo de la “función simbólica”, “de representación” o “proyección” (Merleau-Ponty 1993). En este esquema, la significación dependería de la posibilidad de tratar los datos sensibles como representativos unos de otros. Así, el entendimiento implicaría ordenar y sistematizar el mundo bajo categorías y conceptos. El potencial del cuerpo no sólo radicaría en recibir estímulos, sino en transformar los cálculos y proyectos contenidos en el pensamiento objetivo en acción (por lo que sería –en última instancia– un resultado de la reflexión).

Los estudios sobre el vestido que comúnmente hicieron a un lado el cuerpo, entendieron que la relación del sujeto con el vestuario se limitaba a lo mental. En este sentido, los trabajos señalaron que las prendas, el calzado y otros objetos eran culturalmente pensados como signos (por ejemplo, de la identidad de los agentes sociales). El uso de ciertos artículos constituía –entonces– una decisión racional, a través de la cual se intentaba comunicar un mensaje de forma consciente. Los investigadores también consideraron que –a través del análisis del registro arqueológico– la disciplina sólo podía acceder al reconocimiento de la función simbólica. De esta forma, el contenido de los significados permanecía prácticamente

inaccesible. Ello sería resultado de un cierto solipsismo. Si se considera que la consciencia es una representación interna del mundo exterior, los sujetos sólo podrían tener acceso a sus mundos privados (Crossley 1995a). La comunicación de las consciencias sería difícil de alcanzar (especialmente, yendo del presente hacia el pasado) –aunque se esperaría que el objetivismo neutralizara la diversidad de lo subjetivo. Esto supondría que los significados e incluso la cultura se encontrarían en las mentes, antes que en la materialidad misma del mundo (lo que conferiría a los objetos un halo de pasividad).

Los estudios sobre el vestido que incluyen alguna referencia sobre el cuerpo no sólo consideran el vínculo reflexivo que los sujetos mantienen con los objetos. También incorporan la acción –aunque de forma restringida– por intermedio del cuerpo. Ésta daría cuenta de la denominada “inscripción social” de la superficie del cuerpo. Sin embargo, en este caso resulta obvio que la acción queda subordinada a la representación –en tanto supone trasladar el significado imbuido en el objeto hacia el cuerpo. A diferencia de los trabajos descritos en el párrafo anterior, estas investigaciones entienden que la comunicación de los significados –si bien parte de una capacidad racional– no siempre conlleva un acto consciente. Asimismo, sostienen que los arqueólogos pueden acceder al contenido de los significados. Específicamente, consideran superado el inconveniente del solipsismo; e indican que los sentidos y la cultura no sólo se encontrarían en las mentes, sino también en sus productos (lo que garantizaría a los objetos un rol activo en el mundo cultural). Por lo general, los significados estarían cruzados por las subjetividades. A pesar de ello, mediante la reconstrucción del contexto cultural (llevada a cabo mediante el registro arqueológico –esto es, la materialidad misma de los objetos) sería posible decodificarlos.

Integración

En este punto ofrezco una breve integración de los temas tratados con el propósito de discutir la aplicabilidad de los modelos tradicionales sobre el vestido en el análisis de la persona moderna (principalmente, en la desnaturalización del individualismo como modalidad única y dominante). Como intenté señalar anteriormente, los trabajos frecuentemente empleados para abordar el vestido se encuentran fundados en una serie de dicotomías. Estas dicotomías son estructurantes para el pensamiento moderno, y pueden ser definidas como resultado de la división de un todo en dos segmentos excluyentes (ninguno de los elementos que los definen puede estar comprendido por los elementos que caracterizan al otro) y exhaustivos (cada uno de ellos necesita comprender la totalidad de los elementos que lo determinan). En el Capítulo 2 –y siguiendo a otros autores– describí cómo el individuo involucra un sujeto que genera múltiples rupturas consigo mismo, las cosas y los demás. Estas rupturas se encuentran fundadas en las dicotomías que presenté en los puntos anteriores: cuerpo–mente, sujeto–objeto y representación–acción. Asimismo, dependen del tipo de sustancias puestas en juego. Como la división de las mismas comporta la dicotomía material–inmaterial, ello resulta relevante para la arqueología y para el tipo de análisis de la persona que pretendo llevar a cabo en este trabajo (esto es, a través de la materialidad del vestido).

Dentro del pensamiento moderno, la primera ruptura que el individuo experimenta no es más que consigo mismo, ya que la sustancia que lo define por excelencia –la mente (de características inmateriales)– no se encuentra presente en el cuerpo (definido por su materialidad). En los estudios sobre el vestido, ello se refleja en el rol que los investigadores otorgaron al cuerpo (esto es, como realidad ignorada o relativamente pasiva). La segunda ruptura distancia al individuo de los objetos (más allá de su propio cuerpo). Por un lado, la inmaterialidad de la mente no encuentra lugar en la materialidad de las cosas. Por otra parte, la materialidad del cuerpo (como signo del sujeto) se presenta como realidad independiente, distinta y externa respecto de los restantes objetos. Así, en los estudios tradicionales sobre el vestido, la indumentaria no comporta una unidad con el cuerpo. La tercera ruptura impacta el

vínculo entre el individuo y los demás sujetos. Por un lado, el individuo sólo tiene acceso a ellos como materialidad. Por otra parte, esa materialidad ajena se presenta como distinta a la propia. Por este motivo, los estudios tradicionales entienden el vestido como algo distinto del de los demás. Finalmente, la persona termina quedando circunscrita a sus propios límites. Y la única relación que la inmaterialidad de la mente/el sujeto puede establecer con las materialidades circundantes es por medio de la reflexión (la acción no tiene inicialmente lugar, pues supone vínculos de causa efecto –leyes de la física– que sólo se dan entre los objetos). En el caso de los estudios sobre el vestido, ello se plasma en su único entendimiento como signos.

UNA PROPUESTA ALTERNATIVA PARA EL ESTUDIO DEL CUERPO–VESTIDO

Tal como pudo observarse, los modelos tradicionales sobre el vestido en arqueología histórica reproducen el modelo del individualismo. Consecuentemente, su aplicación no permite discutir las ideas dominantes sobre la persona en el mundo moderno. Analizar la existencia de otras modalidades menos disruptivas de la persona requiere un modelo que parta de presupuestos epistemológicos distintos. La presentación de ese modelo será el principal objetivo de esta sección. Para ello intento aplicar algunas ideas de la fenomenología de Maurice Merleau–Ponty (1993 [1945]) y el paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas (1990, 1993, 1999a) al estudio del cuerpo–vestido. A continuación, trabajo sobre dos puntos diferentes. En primer lugar, ofrezco una breve presentación de los antecedentes sobre el tema. Así, refiero en términos generales a la fenomenología y el paradigma del *embodiment*, para luego centrar mi atención en los trabajos que señalaron su potencial en el análisis del vestido (especialmente en arqueología histórica –aunque también en otras disciplinas como la antropología y la sociología). Teniendo en cuenta la escasez de antecedentes existentes, a continuación propongo establecer un conjunto de lineamientos para el trabajo. Inicialmente presento las formas en que la fenomenología de Merleau–Ponty intenta resolver las tensiones que considero clave en el análisis de la persona (cuerpo–

mente, sujeto–objeto, representación–acción), y las consecuencias que ello podría tener en el estudio del vestido. Posteriormente, propongo transformar al cuerpo–vestido en una herramienta adecuada para el abordaje de la persona en el mundo cultural. En este punto, el paradigma del *embodiment* (y la importancia que le confiere a la práctica) ofrece una serie de herramientas relevantes para el diseño de la metodología.

Una breve introducción a la fenomenología y el *embodiment*

En este punto presento algunos antecedentes de los modelos que propongo emplear en el abordaje del vestido; esto es, la fenomenología y el paradigma del *embodiment* (ya sea, en el contexto disciplinar en que surgieron como en el caso de la arqueología). Para ello me sirvo de distintos sub–puntos. En primer lugar, efectúo una breve introducción a la fenomenología de Merleau–Ponty. En este contexto, considero –como antecedente directo– la crítica de Edmund Husserl al pensamiento moderno, e indico las formas en que la propuesta de Merleau–Ponty pudo contribuir a profundizar su proyecto. En segundo lugar, considero la aplicación que las ciencias sociales efectuaron de las ideas de la fenomenología. En este sentido, refiero específicamente a los estudios sobre el *embodiment* desarrollados por Thomas Csordas. En tercer lugar, considero el lugar que la arqueología histórica brindó a los estudios inspirados en la fenomenología y el *embodiment*, deteniéndome exclusivamente en el caso del cuerpo–vestido. En vista de la escasez de información aportada por estos antecedentes, amplío el enfoque para cubrir los estudios sobre el vestido generados por la sociología y la antropología en los últimos años.

Para efectuar cualquier tipo de referencia sobre la fenomenología de Merleau–Ponty, en primer lugar se vuelve relevante considerar la figura y la propuesta de Edmund Husserl. Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Husserl procuró

reformular los fundamentos epistemológicos de la filosofía occidental²². Con ese objetivo, delineó algunos de los principios de lo que denominó “fenomenología”²³ (Carr 1987). Husserl entendió que el pensamiento moderno se encontraba basado en una serie de presupuestos problemáticos (especialmente para una disciplina interesada en discutir la posibilidad misma de conocimiento). Desde su enfoque, la totalidad de esos presupuestos formaba parte de una “actitud natural” que raras veces resultaba cuestionada (Ribeiro de Moura 2001). Husserl diseñó –entonces– una metodología específica (la reducción o “*epoché*”) para poner “entre paréntesis” aquellos aspectos del mundo que se consideraban “auto-evidentes” (Husserl 1927, 1989). A partir de ello, intentó acercarse a las “cosas mismas”; es decir, a aquellos “fenómenos” que se presentaban de forma inmediata a la experiencia perceptiva (Carr 1987; Jackson 1996; Throop y Murphy 2002; Citro 2006).

La propuesta filosófica de Husserl fue profundizada y reformulada por diversos pensadores. Entre los mismos, vale la pena mencionar a Martin Heidegger, Alfred Schütz, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. En este trabajo propongo centrar mi atención en algunos aspectos de la obra de Merleau-Ponty. Como señalan numerosos autores (Jackson 1983; Csordas 1990, 1993, 1994; Crossley 1995a, 1995b, 1996, 2001), sus ideas ofrecen herramientas útiles para ampliar las discusiones en ciencias sociales –lo que incluye obviamente a la arqueología (Shanks 1992; Thomas 1993, 1996; Tilley 1994, 2004). Especialmente, su interés en la experiencia posee el potencial de producir transformaciones en el entendimiento de los vínculos que los seres humanos mantienen con el mundo. Merleau-Ponty se interesa por entender la conformación de los objetos. Para ello decide comenzar por el acto pre-reflexivo de la percepción, y el rol que el cuerpo desempeña en el proceso. Esto genera una aproximación a lo que “está ahí adelante” (algo así, como a las “cosas mismas” de

²² Vale la pena considerar que algunos de las ideas centrales de su propuesta fueron previamente elaborados por Franz Brentano y Carl Stumpf, entre otros (Carr 1987).

²³ El término “fenomenología” fue circunstancialmente utilizado por otros pensadores con anterioridad a Husserl. Sin embargo, sólo fue sistematizado por este último (Carr 1987).

Husserl) y una consecuente desestructuración de las categorías del pensamiento moderno.

Tal como intenté demostrar en la sección anterior, el pensamiento moderno se organiza bajo una serie de dicotomías (como cuerpo vs. mente, objeto vs. sujeto, representación vs. acción) construidas de forma asimétrica (esto es, mediante relaciones de dominación y subordinación). La fenomenología decide enfrentar el presupuesto de la existencia explícita y determinada de esas dicotomías. Para ello no invierte el sentido de las relaciones establecidas entre los términos. En el marco de esta corriente, las oposiciones binarias carecen de relevancia. De acuerdo a Merleau-Ponty, los fenómenos no se presentan como pares binarios ante la experiencia perceptiva. Por el contrario, se integran en un horizonte indeterminado con fronteras difusas y relaciones reversibles (Crossley 1995b). En última instancia, el pensamiento reflexivo (una práctica objetivante) puede segmentarlos y ordenarlos bajo categorías y conceptos. De este modo, en lugar de hablar de cuerpo vs. mente, objeto vs. sujeto, representación vs. acción, la fenomenología de Merleau-Ponty indica una cierta unidad entre cuerpo-mente, objeto-sujeto, representación-acción en el mundo de la vida (ver el próximo punto de la sección)

Desde la década de 1980, los antropólogos mostraron un creciente interés en la fenomenología de Merleau-Ponty (Jackson 1983; Csordas 1990, 1993, 1999a; Crossley 1995a, 1995b, 1996, 2001). De esta forma, el cuerpo y la percepción constituyeron temas válidos en el universo de los estudios culturales (Csordas 1999b; Lock 1993; Van Wolputte 2004). La incorporación de conceptos de la fenomenología formó parte de la crítica postmoderna en ciencias sociales. La misma sostenía que la realidad se caracterizaba por una extrema heterogeneidad, contradicción, ambigüedad e interconexión que sólo habría sido puesta de manifiesto durante el período de post-guerra. Frente a estas circunstancias, algunos investigadores entendieron que el mundo no podía continuar siendo aprehendido mediante categorías elaboradas por el pensamiento moderno. Los antiguos conceptos cartesianos que enfatizaban el dominio

de la razón, la ciencia y el progreso debían ser reconsiderados (Lyotard 1985). Ellos constituían un simple resultado de procesos de objetivación que habían perdido su fundamento como principios generadores de saber un largo tiempo atrás (Casullo 1989).

En la década de 1990, Thomas Csordas (1990, 1993, 1999a) consideró que el *embodiment* podía ofrecer un marco metodológico adecuado para abordar la realidad cultural, en tanto el cuerpo no era más que el fundamento existencial de la cultura. Con ello intentaba decir que no era un objeto bueno para pensar, sino un sujeto necesario para ser. Csordas fundamentó su propuesta en la obra de Merleau-Ponty, especialmente en el rol del cuerpo y la percepción en el vínculo que los seres humanos mantenían con el mundo. Asimismo, intentó brindar una perspectiva antropológica al aporte filosófico de la fenomenología (retomando la posibilidad planteada por Merleau-Ponty²⁴). Para ello recurrió a la obra de Pierre Bourdieu (quien –aunque no siempre explícitamente– empleó diversas ideas derivadas de la lectura de Merleau-Ponty –ver, por ejemplo, *Razones Prácticas* y *Meditaciones Pascalianas* –1997, 1999). Siguiendo a este autor, Csordas entendió que la práctica pre-reflexiva no era necesariamente pre-social y se fundaba en la práctica de un cuerpo culturalmente informado. En ese contexto, el *habitus* se presentaba como un principio generador y unificador de las acciones (influenciado, aunque no determinado por las condiciones objetivas de la vida social).

Hasta el momento, la fenomenología y el *embodiment* han sido escasamente considerados en el ámbito de la arqueología histórica. Ello resulta relativamente contrastante con el interés que diversos trabajos en arqueología prehistórica han manifestado en estas propuestas en los últimos quince años (ver, por ejemplo, Thomas 1993; Tilley 1994; Richards 1996a, 1996b; Watson y Keating 1999; Watson 2001; Phillips 2003; entre otros). Las razones que se encuentran tras esta situación son

²⁴ Merleau-Ponty reconoció que la percepción participa de un mundo cultural, aunque él no trabajó directamente sobre este tema.

diversas. Aquí tan sólo me interesa destacar una; ésta es, que los modelos académicos dominantes aún no consiguen despegar de los principios estructurantes del pensamiento moderno –en parte, porque consideran que las prácticas de la modernidad empíricamente responden a esos mismos lineamientos (donde la dimensión cultural de los cuerpos se encuentra invisibilizada –ver más atrás). Sea cual fuere el caso, en los últimos cinco años algunas ideas de la fenomenología parecen haber sido incorporadas en la disciplina. La mayor parte de ellas aparece conectada a los estudios que discuten el vestido (DiPaolo Loren 2000, 2001; Mann y Loren 2001; Voss 2008a, 2008b). Sin embargo, aún resta analizar las formas en que lo hacen.

Por lo general, los estudios sobre el vestido que refieren a la fenomenología o al *embodiment* no hacen una exploración profunda de sus propuestas. En el caso de la fenomenología, las menciones comprenden algunas frases (reiteradas y breves) que comunican la idea de que el vestido puede ser “in–corporado”. Mientras tanto, en el caso del *embodiment*, los comentarios (también acotados) señalan la posibilidad de que el ser (especialmente, al nivel de la identidad) se manifieste corporalmente mediante sus acciones. Probablemente, la escasa información brindada por los trabajos se vincula con el hecho de que los conceptos citados no derivan de la lectura directa de las obras de Merleau–Ponty o Csordas, sino de otras investigaciones que refirieron a ellas (generalmente en arqueología). Es importante considerar que una importante cantidad de trabajos también retoma el concepto de práctica de Bourdieu (el cual supone un compromiso con el cuerpo). Más allá de esto, es frecuente que los trabajos que refieren a Merleau–Ponty, Csordas o –incluso a Bourdieu– no aborden los casos de estudio de forma distinta a los trabajos desarrollados desde marcos más tradicionales (especialmente, desde aquéllos vinculados con la semiótica).

Teniendo en cuenta la escasez de estudios en arqueología histórica que aplicaron la fenomenología y el paradigma del *embodiment* al cuerpo vestido, considero apropiado mencionar los aportes de otras disciplinas (como la antropología y la sociología). Nuevamente en este caso, la producción académica es bastante

acotada. A pesar de ello, es importante destacar el esfuerzo efectuado por investigadores como Joanne Entwistle a la hora de entender el vestido como una práctica situada en el cuerpo (esto es, en un cuerpo inmerso en un mundo cultural). En *The Fashioned Body* (2000) y *The Dressed Body* (2001), Entwistle señala el potencial de la obra de Merleau-Ponty y Csordas para dar cuenta de esta idea. Su propuesta es interesante, y algunos aspectos de la misma serán considerados en el desarrollo de la próxima sección. Sin embargo, quisiera aclarar algunas cuestiones. El trabajo de Entwistle es esencialmente programático. De esta forma, las ideas que presenta son generales y no se plantean en función de un caso específico de. Asimismo, no conllevan la formulación de una propuesta metodológica que permita conectar la teoría con los datos (todo éstos, aspectos que intentaré cubrir con mi análisis).

El cuerpo-vestido desde una mirada fenomenológica

Tal como vengo reiterando desde la introducción, este doctorado tiene como objetivo discutir el discurso dominante y homogenizante sobre el individualismo en la modernidad. Desde un punto de vista epistemológico, la definición de individuo se fundamenta en un conjunto de dicotomías irreconciliables: cuerpo vs. mente, sujeto vs. objeto, representación vs. acción. Los modelos tradicionales sobre el vestido en arqueología histórica retoman esos presupuestos –que no son otros que los principios estructurantes del pensamiento moderno. Por este motivo, no pueden hacer más que constatar (no cuestionar) la existencia del individuo (ver la sección anterior). En este caso, propongo trabajar desde un enfoque alternativo. Así, presento las formas en que la fenomenología de Merleau-Ponty resuelve las tensiones cuerpo-mente, sujeto-objeto, representación-acción (particularmente, entendiéndolas como relaciones dinámicas y reversibles en el contexto de la percepción). De la misma manera, comienzo a despuntar su impacto en el estudio del vestido. En última instancia, evalúo su utilidad global en la discusión de las modalidades de la persona.

A pesar que las propuestas dominantes en filosofía tradicionalmente expresaron cierta “somatofobia” (*sensu* Grosz 1994), Merleau–Ponty propuso reinsertar el cuerpo en las discusiones de la disciplina. Uno de los principales fundamentos de su fenomenología consiste en señalar que nuestra existencia es corporal (Merleau-Ponty (1993 [1945])). Ello permite comprender que los seres humanos no “poseemos” un cuerpo, sino que –por el contrario– “somos” uno. Según Gardner (2006), Merleau–Ponty señaló que las personas no nos relacionábamos con nuestros cuerpos como lo hacíamos con los objetos externos. En primer lugar, el cuerpo vivido o fenoménico resultaba inaprehensible desde un punto de vista objetivo. Ello se debía a que no podía ser definido como un fenómeno completamente “transparente” a la consciencia. El cuerpo propio tenía una naturaleza pre–reflexiva que lo transformaba en el *locus* originario de toda percepción, intencionalidad y significación. En segundo lugar, el cuerpo podía ser entendido como un término omnipresente. Específicamente, constituía una experiencia continua de nosotros mismos que no podía ser abandonada bajo ninguna circunstancia. Consecuentemente, podía ser considerado una materia “trascendental” (aunque no por ello –señala Csordas junto a otros autores– dejaría de presentar ciertos rasgos que lo comprometerían culturalmente).

Merleau–Ponty no propuso invertir la jerarquía dominante de los términos cuerpo y mente en la filosofía occidental. Por el contrario, su trabajo se encontró orientado a desestructurar la dicotomía que envolvía esos conceptos. A partir de ello, procuró respetar dos de los presupuestos fundamentales de la fenomenología: la indeterminación del mundo y la reversibilidad de las relaciones de los fenómenos que lo componen. En *Fenomenología de la percepción* (1993 [1945]), Merleau–Ponty concluyó que el enfrentamiento cuerpo *vs.* mente no permitía comprender la experiencia de forma efectiva. Desde su enfoque, el cartesianismo no lograba explicar

cómo dos sustancias contrapuestas (la *res extensa* y la *res cogitans*) podían ponerse en contacto durante los actos perceptivos (Crossley 1995b). Consecuentemente, señaló que la experiencia no se reducía a la fisiología (empirismo) o la reflexión (intelectualismo). Para él, la percepción consistía en una experiencia corporizada que otorgaba sentido y se proyectaba simultáneamente al mundo. En este esquema, “*el cuerpo y la conciencia no se limita[ban] el uno a la otra, no [podían] ser sino paralelos*” (Merleau-Ponty 1993 [1945]: 134). Sin lugar a dudas, el cuerpo y la conciencia formaban parte de lo que podía denominarse unidad de la existencia humana (aunque esos componentes pudieran ser valorados de diversos modos en distintos escenarios culturales –ver más adelante).

Si tenemos en consideración los temas tratados por los modelos tradicionales sobre el vestido en arqueología histórica, y los abordamos a partir de las ideas recién expresadas, se torna posible indicar que –en conjunción con la naturaleza y la cultura– el cuerpo y la mente no forman parte de un universo independiente de cosas. Esto tiene implicancias para el entendimiento del vestido, ya que tradicionalmente habría sido separado del cuerpo/naturaleza y conectado a la mente/cultura. El cuerpo no es enteramente biológico ni enteramente cultural. Por el contrario, forma una suerte de interfase que involucra ambos aspectos (Butler 2002). Es cierto que nacemos con un cuerpo que presenta determinados rasgos biológicos, pero también es verdad que –desde el mismo momento en que lo hacemos– su materialidad se encuentra inmersa en el mundo social. Desde esta perspectiva, el cuerpo no puede constituir jamás una *tábula rasa*, un algo previo que escapa a la cultura. La experiencia que comúnmente tenemos del cuerpo propio es una realidad envuelta en prácticas significantes y significados prácticos. De este modo, el vestido forma parte importante de esos *haceres y sentidos del cuerpo*.

El vestido tampoco puede ser exclusivamente conectado a la mente/cultura, y aislado –tal como podría proponer el pensamiento moderno– del cuerpo/naturaleza (esto es, del cuerpo como un todo igualado a la naturaleza, o de la carne como aquella

parte del cuerpo que permanece al resguardo de lo social). El vestido es una práctica a través de la cual la indumentaria puede ser “in-corporada” (*sensu* Warnier 2001) (ver más adelante los puntos sobre la relación objeto-sujeto y acción-significación). En este proceso, el cuerpo no constituye un objeto pasivo simplemente marcado por el vestuario. Por el contrario, involucra una fuerza activa que define la posibilidad misma de vestir (en tanto la práctica sólo puede ser alcanzada por intermedio de sus acciones). Al integrar las prendas, el calzado u otro tipo de accesorios, el cuerpo se ve comprometido de forma integral. Con ello intento señalar que –a diferencia de lo que habrían planteado los modelos tradicionales sobre el vestido– no es posible efectuar una distinción entre la piel y la carne al nivel del impacto cultural que reciben. El vestido supone la participación del complejo sensorio-motriz. En el ínterin, se ve transformado tanto el aspecto exterior del cuerpo como el interior. Esto permite plantear que la oposición entre un interior resguardado de la cultura y un exterior “domesticado” no tiene ningún fundamento empírico²⁵.

La tensión sujeto-objeto

En este punto propongo describir las formas en que la fenomenología de Merleau-Ponty entiende la relación entre los sujetos y los objetos, y las consecuencias que ello puede tener en la discusión sobre el cuerpo-vestido. En esta tarea se vuelve necesario considerar la definición de los actos perceptivos (donde los sujetos y los objetos podrían ponerse en contacto). Específicamente, Merleau-Ponty desarrolla sus ideas a partir de la discusión con el pensamiento moderno. De esta forma, critica los presupuestos objetivistas de la existencia previa del mundo, la percepción como fenómeno secundario, y la explicitud y determinación de lo existente. Su tesis es que la percepción responde a una consciencia pre-objetiva, en la que el ser (en tanto unidad cuerpo-mente) inter-actúa con lo circundante (Merleau-Ponty 1993 [1945]). En

²⁵ Algunos trabajos destacan el impacto que los artículos del vestido pueden producir en la disposición de los órganos y los huesos. Los ejemplos más citados son la corsetería moderna, y el calzado.

primer término, el mundo original no sería otro que el percibido –por lo que la percepción no debería ser descrita como un fenómeno derivativo (Gardner 2006). En segundo lugar, el mundo percibido sería absolutamente indeterminado –por lo que sus elementos presentarían fronteras difusas y se encontrarían íntimamente conectados.

Para comprender mejor esta propuesta, es importante considerar su diálogo con el empirismo y el intelectualismo (las dos principales corrientes del pensamiento moderno). Por un lado, el empirismo señaló que el mundo tenía existencia por virtud propia (Gardner 2006). La percepción sería un intermediario entre nosotros y esa realidad, y específicamente se llevaría a cabo a través del cuerpo. Como este último pertenecería al orden de la materia, los actos perceptivos constituirían fenómenos causales. Así, la percepción sería resultado de factores externos que estimularían los órganos de los sentidos, y la respuesta a esos estímulos cobraría la forma de sensaciones (Merleau-Ponty 1993 [1945]). Por lo general, los objetos se presentarían como asociaciones habituales de sensaciones. Cada sensación sería una unidad puramente cualitativa, definida de forma independiente a las demás (Gardner 2006). A diferencia del empirismo, Merleau-Ponty (1993 [1945]) señala que la percepción no puede ser definida como un reflejo. El reconocimiento de los objetos no es resultado de mecanismos de asociación causales. Por el contrario, se encuentra guiado por nuestra capacidad de otorgar sentido (Crossley 1995b, 2001). En este marco, la experiencia no puede ser definida en términos cualitativos; ni las cosas pueden ser percibidas de forma independiente. La estructura figura-fondo demuestra que los objetos sólo sobresalen en un fondo (un horizonte indeterminado) al que pertenecen.

Merleau-Ponty considera que el intelectualismo es una instancia superadora del empirismo, ya que insiste en la importancia del sentido. Sin embargo, también realiza diversas críticas a las formas en que esta corriente entendió la percepción. El intelectualismo consideró que el mundo existía por virtud de la mente. La percepción comprendería una serie de procesos a partir de los cuales se construirían los objetos como representaciones internas del mundo exterior. Como la mente no pertenecería

al orden de la materia, los actos perceptivos no podrían ser definidos como fenómenos causales. Por el contrario, el intelectualismo sostendría que las sensaciones generadas por el cuerpo deberían ser dotadas de sentido por la razón. Merleau-Ponty (1993 [1945]) señala que la percepción no constituye una representación interna del mundo exterior. Cuando uno percibe, no existen dos objetos separados: uno en el mundo y otro en la mente. Tampoco existen dos entidades diferentes: sujetos cognoscentes y objetos cognoscibles (Crossley 1995b, 2001). La percepción no involucra órdenes separados e independientes de cosas. Por el contrario, involucra un mundo compartido donde sólo existen entidades relacionales. Sus vínculos no pueden ser definidos como causales o lógicos. Por el contrario, involucran un involucramiento práctico y –en relación con ello– una configuración significativa de sensaciones (Crossley 1995b, 2001) (ver más adelante el punto sobre la significación y la acción).

Para la fenomenología, objetos y sujetos mantienen una unidad indisoluble en el contexto de la percepción. Sin lugar a dudas, ello tiene consecuencias relevantes en el entendimiento del vínculo que los seres humanos (en tanto realidades encarnadas) pueden establecer con el vestuario (y viceversa). Para facilitar la comprensión de este punto (y no necesariamente para perpetuar la dicotomía sujeto–objeto), comienzo por centrar mi atención en el caso de los seres humanos, para luego pasar al de las cosas. En el mundo fenoménico o vivido, los cuerpos experimentan la posibilidad de ser objetos y sujetos de forma simultánea (Citro 2006). No sólo son sintientes y videntes (como comúnmente podría pensarse de los sujetos). También son sensibles y visibles (como los objetos). Ello principalmente se debe a que el cuerpo *“está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo”* (Merleau-Ponty 1977: 17). Con ello se puede comprender que la carne no ocupa una posición contradictoria e irreductible frente a las cosas –entre las que se incluiría la indumentaria (como habrían supuesto los modelos tradicionales sobre el vestido). El hecho de compartir una cierta materialidad permite que establezcamos un lazo de identidad con aquello que está fuera de los límites definidos por la biología.

Si las dicotomías se encuentran desdibujadas, es posible pensar que las cosas – al igual que el cuerpo del ser– también presentan una posición ambigua en la experiencia, a partir de la cual tendrían características que típicamente se ajustarían a los objetos y a los sujetos. Ello es interesante en el caso de la indumentaria. Cuando no son vestidos, las prendas, el calzado y algunos otros accesorios son una cosa más en el mundo; son simplemente sensibles y visibles respecto al cuerpo. En el contexto del trabajo, estas entidades reciben el nombre genérico de “vestuario”²⁶. Sin embargo, cuando son vestidos se transforman en *“un anexo o una prolongación, están incrustados en [la] carne, forman parte de su definición plena (...) está[n] hecho[s] con la misma tela del cuerpo”* (Merleau-Ponty 1977: 17). Desde esta perspectiva, se integran al mundo de lo sintiente y lo vidente, y transforman los modos de percibir el mundo (en tanto la materialidad del cuerpo y el esquema sensorio-motriz se ven trastocados). En este caso, es posible referir al “cuerpo-vestido” como una suerte de unidad definida en la práctica. Ésta implica la adquisición de un hábito a partir del cual deja de transformarse en un objeto de atención (por la falta inicial de sincronización entre aquello que lo “solicita” y las habilidades sensorio-motrices) (Entwistle 2000)²⁷.

Llegado este punto, quisiera hacer un comentario sobre la metáfora del tejido en Merleau-Ponty. La tela refiere directamente a la figura de lo relacional. A partir de ella, se intenta dar cuenta de la unidad de lo material. Pero también es posible ir más allá de la metáfora planteada. El tejido es una de las principales sustancias empleadas en la confección de indumentaria (no sólo en las prendas, que cubren la mayor parte del cuerpo, sino también en otros artículos). Desde este enfoque, las sustancias que conforman el vestuario pueden transformarse en una suerte de puente entre el ser y lo circundante. A continuación, refiero al vínculo que el vestuario (en tanto objeto) puede mantener con las otras cosas, y –a través de éste– el vínculo que las cosas pueden establecer con el ser. Posteriormente discuto la relación que –por intermedio

²⁶ El término indumentaria es utilizado como sinónimo de vestuario.

²⁷ Otros casos en que el vestuario se convierte en objeto de nuestra reflexión es cuando alguna situación vivida en el contexto cultural nos hace volver la atención sobre el mismo (por ejemplo, el reconocimiento de que nuestras prendas no son las esperadas o adecuadas para un cierto escenario).

de la indumentaria— el ser puede mantener con los otros seres. Sin lugar a dudas, el tejido puede posarse sobre las cosas al igual que lo hace sobre el cuerpo. Como dueñas de una existencia material, las cosas pueden llegar incluso a ser vestidas. Son una suerte de cuerpo; no en el sentido “*absurdo de que todo es carne y sangre*” (Hass 2008: 138), sino en el de que somos parte de la misma “*carne del mundo*” y nos encontramos atrapados en el mismo escenario de la experiencia vivida. De esta forma, el propio tejido podría reforzar una cierta unidad de sustancia que ligara al sujeto con el resto de las cosas (contribuyendo a desdibujar sus fronteras), e incluso transformándolas también en una suerte de anexo o prolongación de sí mismo.

La idea recién descrita se aplica especialmente a ciertos artículos presentes en el mundo cultural. Me refiero a aquéllos objetos que reciben un estatuto especial, y que —en muchos aspectos— son equiparados con el ser. En este punto, creo conveniente efectuar una serie de aclaraciones. En primer lugar, es importante considerar que los objetos referidos no sólo comparten con el sujeto una materialidad definida en términos genéricos. Por lo general, se ven envueltos en prácticas similares a aquéllas en que participan los agentes sociales. Estas prácticas se encuentran consolidadas en distintas dimensiones, entre las que se puede incluir la participación de una materialidad o sustancia específica (tal como habría señalado en el caso del tejido), una serie de acciones determinadas (como las formas de vestir esas materialidades) y una forma específica de referirse a ellas (ver más adelante la metodología diseñada para el abordaje del caso de estudio). En segundo lugar, es importante señalar que ciertos grupos sociales destacan el carácter diferencial de ciertos objetos en función de su capacidad activa y transformativa de las relaciones sociales. En este sentido, los investigadores incluso han referido a la existencia de una cierta agencia, y una vida de los objetos (lo cual enfrenta la idea cartesiana de que los objetos son simplemente pasivos —ver más adelante el punto sobre la acción—representación) (Gell 1998; Gosden y Marshall 1999; Knappet 2002; Latour 2005). Es probable que muchos de los objetos que se presentan socialmente vestidos presenten cualidades como la de la agencia.

Finalmente, quisiera referirme a la relación que el ser plantea con los otros seres por intermedio del vestuario (pues ésta no debe ser descuidada en el marco de los estudios culturales). En el vínculo intersubjetivo o intercoporal, la unidad de la carne expresada en el vínculo entre el ser y las cosas se vuelve “*doblemente*” cierta (Hass 2008: 138). Los otros no se presentan ante el cuerpo como una suerte de objetos distintos y distantes de uno mismo. Por el contrario, se tratan de “*mis gemelos, o la carne de mi carne*” (Merleau-Ponty 1960 en Hass 2008: 138). Son el mejor ejemplo de mis “*contrapartes*” o “*cohabitantes*” del mismo mundo. Nuevamente en el marco de la cultura, la práctica común del vestido (principalmente expresada al nivel de la materialidad, la acción y la semantización) puede contribuir a reforzar la unidad perceptiva y existencial entre los cuerpos de los seres. De la misma manera, puede transformar al otro en una suerte de extensión de mí mismo. Esto es así, en tanto “[s]i el cuerpo humano es el símbolo de una frontera, la intercorporalidad o el ‘entremedio’ intercoporal marca el cruce de la frontera para que el ser ‘inter-sea’ con otros cuerpos” (Jung 2007: 251).

La tensión representación–acción

Con el objetivo de discutir la dicotomía reflexión vs. acción del pensamiento cartesiano (especialmente fundada en las contraposiciones cuerpo vs. mente y sujeto vs. objeto), Merleau-Ponty señala que la percepción no debe ser originalmente entendida como un “*yo pienso*”. Por el contrario, debe ser definida como un “*yo puedo*” (Merleau-Ponty 1993: 149). De esta manera, enfatiza que su fundamento reside en la intencionalidad del organismo. En líneas generales, Merleau-Ponty considera que la intencionalidad posibilita nuestra relación con el mundo. Por este motivo, usualmente menciona la constitución de “*hilos*” o “*arcos intencionales*” que nos orientan hacia las cosas y los seres que nos rodean (Merleau-Ponty 1993: 141,148). Siguiendo la propuesta de Edmund Husserl (1989), Merleau-Ponty afirma

que nuestra intencionalidad siempre se encuentra en función *“de algo”*. Al mismo tiempo, ese algo siempre debe encontrarse disponible *“para nuestros proyectos”* (por lo que puede ser definido como un *“instrumento”* –sensu Heidegger 2007). Desde este enfoque, la intencionalidad nos hace explorar el mundo y responder a su solicitud. Ello significa que los seres y las cosas desempeñan simultáneamente roles activos y pasivos durante las circunstancias que involucran su interacción. Ello contribuye al desdibujamiento de las distinciones y jerarquías establecidas por el pensamiento cartesiano para ambas entidades.

La intencionalidad forma una unidad indisoluble con la acción. A partir de ello, resulta evidente que no puede ser entendida como una instancia reflexiva que precede en el tiempo a la práctica –tal como habrían sugerido los modelos dominantes de la modernidad (Crossley 1995b). La intencionalidad no puede ser reducida al funcionamiento de la mente, en tanto tiene lugar mediante el despliegue de nuestras funciones corporales. En su referencia a la intencionalidad, Merleau–Ponty (1993: 147) emplea los términos *“vector móvil”* y *“proyector”* de la existencia. De esta manera, pretende dar cuenta de la unidad sensorio–motriz del cuerpo como forma primaria de nuestros proyectos. La espacialidad del cuerpo propio se encuentra asociada con la intencionalidad del organismo. En este sentido, la orientación del cuerpo hacia las cosas depende de la posibilidad de percibir las. La visión y la motricidad son esenciales para alcanzar el desarrollo de las tareas proyectadas (Merleau–Ponty 1977). Al contrario de lo que supone la fisiología, los sentidos y el movimiento no deben ser considerados *“entidades independientes”*. Por el contrario, ambas forman parte de la unidad que constituye el comportamiento. A través de la visión y la motricidad se configura la estructura figura–fondo que conforma el fundamento del espacio. Porque veo, puedo dirigir mi cuerpo entre las cosas visibles (de las cuales mi cuerpo es una más). Porque me muevo, puedo dirigir mi mirada hacia las cosas. El entrelazado de la visión y el movimiento permite que el objeto que resulta la meta de nuestra acción aparezca ante nosotros, transformándose en un punto que destaca sobre un fondo.

Al orientarse hacia el mundo, el cuerpo lo comprende sin tener que hacer uso de ninguna facultad de objetivación. Particularmente, *“En el gesto de la mano que se endereza hacia el objeto, está entrañada una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la cual nos proyectamos”* (Merleau-Ponty 1993:150). Esta idea permite elaborar una nueva forma de definir la comprensión. Según ella, comprender es *“experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación”* (Merleau-Ponty 1993: 158). Consecuentemente, el sentido se encuentra estrechamente ligado con la intencionalidad y la acción del cuerpo propio. Si comprender es experimentar un acuerdo entre el objeto de nuestras intenciones y nuestras acciones, la significación necesita que alcancemos un cierto grado de familiaridad entre nuestro mundo y nuestro cuerpo (lo cual no supone un sentido abstracto como el que tradicionalmente habría manejado el pensamiento cartesiano). En este contexto, resulta posible sostener que mi cuerpo comprende cuando adquiere un nuevo hábito. Para Merleau-Ponty (1993:153), el hábito da cuenta de un conocimiento práctico que puede ser definido como *“praktognosia”*. Este *“saber que está en las manos”* (que no tiene necesariamente un carácter intelectual) asegura nuestra condición de *“ser-en-el-mundo”* (Merleau-Ponty 1993: 157). En última instancia, el *“ser-en-el-mundo”* refiere a la forma en que *“llevamos en torno nuestro”* un sistema de significaciones adquiridas que nos permiten conectarnos con los objetos, sujetos y conceptos de forma pre-reflexiva (Merleau-Ponty 1993: 140).

El *“saber hacer”* que supone nuestro involucramiento con el mundo presenta formas culturalmente específicas. De acuerdo a Nick Crossley (1995b), los comportamientos que caracterizan nuestros esquemas o hábitos corporales no pueden desarrollarse en el vacío (ver la propuesta metodológica para más detalles). La posibilidad de compartir ciertas modalidades de acción y entendimiento depende de la existencia de procesos de *“intersubjetividad”* e *“intercorporalidad”*. Tradicionalmente, el cartesianismo entendió que la consciencia comprendía un conjunto de representaciones internas de la realidad percibida. Desde esta perspectiva, los sujetos

sólo tenían acceso a sus mundos privados. Merleau-Ponty consideró que el mundo cultural no podía ser entendido como una comunidad de solipsistas (Crossley 1995a). De esta manera, señaló que no existían múltiples realidades subjetivas e independientes. Por el contrario, sólo existía un único "*espacio intermundano*". En resumidas cuentas, las personas compartían un mismo ámbito en que desarrollan su percepción (lo que no equivale a decir que percibían exactamente las mismas cosas). Dentro de este contexto, las fronteras entre los sujetos se volvían difusas. La intersubjetividad refería, así, a la experiencia del "otro" en mí, y la de mí en el "otro" (lo que no sólo incluiría su presencia, sino también su práctica culturalmente específica). Como Merleau-Ponty sostenía que la intersubjetividad tenía lugar a través del cuerpo, frecuentemente utilizaba el término "intercorporalidad" para dar cuenta de este fenómeno.

Sin lugar a dudas, las formas en que Merleau-Ponty define la acción tienen consecuencias significativas en la comprensión del cuerpo-vestido. En primer lugar, intentaré referir a la conexión que los seres humanos establecen con su propio vestuario. En segunda instancia, daré cuenta de la relación que –por intermedio del mismo– pueden mantener con los restantes seres humanos y las cosas. Es importante señalar que –especialmente en el mundo de la vida (sensu Schutz y Luckmann 1977)– la forma en que nos aproximamos a las prendas, el calzado y otros accesorios tiene una naturaleza pre-reflexiva. Ello no sólo involucra la in-corporación del vestuario al esquema sensorio-motriz; también supone la integración de los sentidos culturales que lo atraviesan. La intención de usar la indumentaria, requiere proyectarnos hacia ella mediante el organismo. En este proceso, el vestuario y nosotros desempeñamos roles activos y/o pasivos. Por un lado, la indumentaria solicita nuestra atención de formas específicas. Por otra parte, nuestro cuerpo intenta abordarla de ciertas formas con las que se encuentra familiarizado. Originalmente, la posibilidad de comprender las prendas, el calzado y algunos accesorios es práctica. Por este motivo, requiere alcanzar un cierto grado de acuerdo entre la materialidad de las cosas y la propia. Este acuerdo se manifiesta en el reajuste del esquema sensorio-motriz (que no sólo tiene

un carácter fisiológico, sino también cultural)²⁸. El resultado final es la familiarización con la indumentaria, al punto de transformarla en una extensión de uno mismo²⁹.

La práctica del vestido supera la mera subjetivación del vestuario al esquema corporal. También supone in-corporar una serie de sentidos que deben ser llevados en torno durante la propia interacción con el mundo. Ciertas formas de vestir se encuentran culturalmente conectadas con ciertos grupos. La in-corporación del vestuario tiene un impacto profundo en la conformación de las subjetividades. Ello se debe a que comúnmente impacta las formas en las que somos percibidos y percibimos el mundo. La presentación social de los cuerpos es contextualizada (esto es, se produce en un tiempo y espacio particular, donde se desarrollan ciertos eventos y participan ciertos agentes y cosas). Algunos escenarios solicitan que vistamos de una u otra manera, habilitando o circunscribiendo caminos posibles de acción. Ante estas circunstancias, los agentes sociales pueden volcar la atención sobre sus propios cuerpos, y vestirse de formas que les permitan maximizar su participación. Esto no necesariamente involucra un cálculo estratégico, sino que supone el conocimiento y manejo práctico de las reglas del juego social (Bourdieu 1997, 1999).

En lo que respecta a la interacción con los otros (ya sea, los restantes seres humanos como las cosas), es posible retomar algunas de las ideas planteadas en los párrafos anteriores. En el acto perceptivo, la forma en que entendemos el cuerpo-vestido de los demás posee un carácter práctico. La materialidad del otro puede ser captada por un entramado de visión y movimiento modelado por la materialidad de nuestro cuerpo-vestido. El cuerpo y el vestuario del otro se presentan ante nosotros como un todo (no pueden ser separados al menos que se acuda a la abstracción y reflexión). Asimismo, su figura se presenta asociada a un horizonte más amplio al que pertenece. Sin lugar a dudas, la presencia del fondo es la que aporta las herramientas

²⁸ El trabajo de Mauss (2006 [1935]) aporta algunos ejemplos de técnicas corporales asociadas a distintos grupos de identidad.

²⁹ Vale la pena considerar que la práctica del vestido refiere a la acción concertada de aquello que efectivamente se viste.

necesarias para alcanzar la comprensión. Ello se debe a que el entendimiento práctico tiene un carácter eminentemente contextual. Aprender el cuerpo-vestido del otro parte de la posibilidad de compartir un horizonte cultural común, donde ciertos sentidos ya se encuentran implícitos en la propia materialidad de las cosas y la acción.

Integración

A continuación propongo integrar los temas presentados con el objetivo de analizar el impacto que un abordaje fenomenológico sobre el cuerpo-vestido puede tener en el análisis de la persona en el mundo moderno. La fenomenología de Merleau-Ponty se interesa especialmente por la percepción y el rol que el cuerpo –en tanto *locus* innegable del ser– puede jugar en la misma. Desde su enfoque, los actos perceptivos son entendidos de forma radicalmente distinta al pensamiento moderno. En el mundo fenoménico o vivido, la realidad no se ordena en pares binarios con términos mutuamente excluyentes –entre los cuales se podría destacar cuerpo vs. mente, sujeto vs. objeto, representación vs. acción. Por el contrario, la realidad se presenta como esencialmente indeterminada. De esta forma, las fronteras entre los fenómenos se presentarían desdibujadas. En la introducción y el Capítulo 2 del doctorado, señalé mi interés en discutir el modelo generalizante sobre el individuo. A diferencia del pensamiento moderno (que se sustenta en los mismos principios que el individualismo), la fenomenología ofrece un marco de trabajo más amplio para el estudio de la persona. Como el mismo pone de relieve la importancia del cuerpo y la materialidad, ello resulta relevante para la arqueología y el abordaje del vestido.

A nivel general, la persona se define por un entramado de relaciones que el ser establece con su propia existencia y el mundo que lo circunda. Desde la fenomenología, el sujeto no experimenta una ruptura con su propio cuerpo. Por el contrario, sólo puede existir y percibir la realidad como una materialidad encarnada. Este cuerpo no se presenta irreductible frente a las cosas y los restantes sujetos. Es

más, supone una cierta identidad que se fundamenta en el compartir una existencia material. Esto ofrece varias consecuencias para el estudio del cuerpo-vestido. Por un lado, la materialidad del cuerpo no es distinta de la del vestuario (como parte del mundo de las cosas). De esta manera, el cuerpo-vestido puede ser pensado como una unidad fundada en la práctica. Por otra parte, el vestuario y las sustancias que lo componen ofrecen la posibilidad de reforzar la identidad entre el cuerpo de las cosas y el cuerpo de los demás, en tanto las sustancias que conforman el ser también pueden hacerse presentes en el mundo (por lo que el ser no quedaría circunscrito a los límites de un cuerpo físico). Finalmente, es importante considerar que –en el mundo de la vida– la naturaleza de los vínculos entre el ser y lo circundante se fundamenta en la intencionalidad y el involucramiento práctico. Ello genera relaciones de intimidad entre los términos (no de exterioridad mutua, como aquéllas derivadas de la reflexión). En el caso del vestido, este compromiso práctico supone la familiarización del cuerpo con el vestuario, y la internalización de los sentidos prácticos que el cuerpo-vestido como un todo conlleva en el mundo cultural.

Hacia una metodología para el abordaje de la persona (vía el cuerpo-vestido)

Tal como señalé en el cierre del acápite anterior, la fenomenología de Merleau-Ponty ofrece un marco mucho más amplio que el pensamiento moderno para el estudio de la persona a través del cuerpo-vestido; sobre todo, en el caso de un trabajo que intenta discutir la generalidad del individualismo en la modernidad. Sin embargo, el hecho de que la propuesta de Merleau-Ponty colapse las categorías cuerpo-mente, sujeto-objeto, representación-acción puede llevar a pensar que el resultado de su aplicación en el estudio de la persona dará como único resultado el hallazgo de una modalidad del ser fundada en lo relacional. Parte de esta impresión resulta de que la fenomenología ofrece una aproximación filosófica a la realidad. Consecuentemente, su aparente grado de generalidad no permitiría captar la diversidad de formas de la persona (lo que no sólo incluiría modalidades relacionales, sino también

aproximaciones más individualistas –ver Capítulo 2 para más detalles). En este punto se vuelve necesario contar con un campo metodológico que permita reforzar la propuesta de la fenomenología con lo cultural. Si bien en el punto anterior (relativo a la resolución no dicotómica de las tensiones) referí a la importancia de lo social, en esta sección propongo profundizar lo esbozado mediante algunas ideas planteadas por Csordas (principalmente, como parte de su paradigma del *embodiment*). A partir de las mismas, finalmente elaboro un posible abordaje para el estudio de la persona vía el cuerpo–vestido (el mismo será aplicado a un caso de estudio concreto en los próximos capítulos).

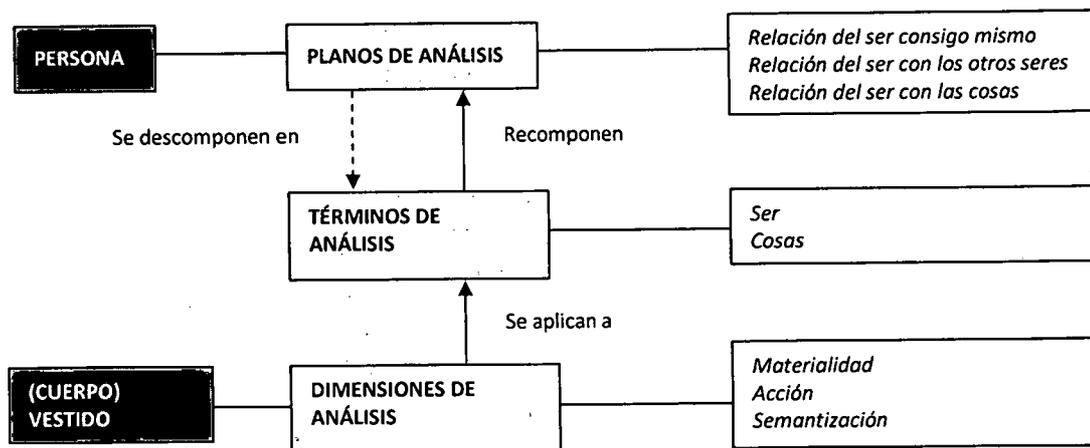
De acuerdo a Csordas, el *embodiment* permite comprender “*que las culturas no tienen la misma estructura como experiencia corporal, sino que la experiencia corporizada es el comienzo para entender la participación en el mundo cultural*” (Csordas 1993: 135). En este marco, el contenido de la experiencia corporal puede resultar inherentemente diverso, dependiendo de las prácticas con las cuales se efectiviza nuestro involucramiento en el mundo. El paradigma del *embodiment* considera necesario conectar la fenomenología de Merleau–Ponty con la teoría de la práctica de Bourdieu, de forma de comprender cómo se definen esas acciones. Las prácticas (entre las que se encuentran las del vestido) constituyen modos específicos de actuar, que se adquieren y ejecutan por intermedio de un cuerpo culturalmente informado (algo muy diferente a un cuerpo trascendental). La disposición hacia ciertas prácticas responde a la existencia de un *habitus* (Bourdieu 1977). El mismo sería resultado de los condicionamientos generales de la vida social, y tendría un impacto significativo en la constitución de las diferencias sociales (incluyendo la persona y las identidades). El *habitus* es adquirido a lo largo de la vida y supone la incorporación de ciertos aspectos de la realidad (es una estructura estructuradas). Del mismo modo, constituye una matriz que guía la percepción e intención (es una estructura estructurante) (Bourdieu 1984).

Tal como señala Csordas (1990), si bien todos los seres humanos tenemos la capacidad de objetivar el mundo, ello es algo que raramente hacemos en la vida cotidiana. En este sentido, nuestras prácticas son fundamentalmente pre-objetivas (no en el sentido de pre-culturales, sino fundamentalmente de pre-abstractas). Teniendo en cuenta lo descrito, es posible comprender por qué la persona supone una categoría que se define (aunque no exclusivamente) en el marco de la acción. Las prácticas del vestido pueden aportar información relevante sobre la conformación de la persona en el mundo moderno. Por un lado, involucran el cuerpo (el componente material de la persona, que puede ser abordado desde una perspectiva arqueológica). Por otra parte, desempeñan un rol activo en la interacción que el ser establece con su propia materialidad y la del mundo circundante. Las prácticas del vestido implican atender el cuerpo propio con el cuerpo, y atender con el cuerpo propio al cuerpo de las cosas y los demás. El reconocimiento práctico de la atención volcada sobre el cuerpo propio (entre los restantes componentes del ser), y la percepción de similitudes o diferencias entre el tratamiento brindado al cuerpo propio y el cuerpo de las cosas o los demás, puede llevar a la identidad o ruptura del ser consigo mismo y el cosmos (básicamente, al desarrollo de modalidades de persona más individualistas o más relacionales en ciertos contextos, y entre ciertos grupos).

El abordaje de la persona que propongo efectuar en este doctorado se llevará a cabo en un escenario específico. Sin lugar a dudas, la posibilidad de conectar el marco conceptual elaborado con la evidencia seleccionada para el caso de estudio requiere desarrollar una metodología apropiada. A continuación, y como parte de la presentación de mi abordaje, propongo desintegrar los principales componentes del análisis, y posteriormente reintegrarlos en una secuencia que describa las etapas que se deben transitar para alcanzar el objetivo propuesto. En lo que respecta a los componentes del estudio, es necesario considerar que la persona y el vestido (a quienes dediqué los tres primeros capítulos del doctorado) constituyen nodos centrales en mi investigación. Por este motivo, y con el objetivo de simplificar el entendimiento de su abordaje, propongo discutirlos por separado. Empezaré

refiriendo a la persona, señalando algunas preguntas y respuestas que guiarán la aproximación. Ante el interrogante “¿qué aspectos de la persona debo considerar relevantes en su definición?”, la respuesta considera los diversos planos que conformarán su análisis. Esto es, una serie de relaciones que conectan el ser consigo mismo (básicamente con su cuerpo) y el mundo que lo circunda (incluyendo los otros seres y las cosas). De la misma forma, el interrogante “¿cómo es posible abordar esos vínculos?” plantea la necesidad de identificar los términos mínimos que los integran (el ser y las cosas). Sin lugar a dudas, trabajar sobre esas unidades será esencial para simplificar el trabajo y recomponer el estudio de las relaciones (*a posteriori*).

Como ya reiteré en diversas ocasiones, el cuerpo-vestido constituye la vía privilegiada para el abordaje de la persona. La pregunta “¿qué aspectos del vestido resultan relevantes en la propuesta?” necesita considerar las dimensiones a través de las cuales el vestido se conforma como práctica. Entre éstas es posible distinguir –al menos analíticamente– la materialidad, la acción y la semantización. Finalmente, en lo que concierne al recorrido del trabajo, propongo describir los pasos que permiten responder a la pregunta: “¿Cómo pueden las dimensiones del cuerpo-vestido informar sobre los planos que conforman la persona?”. En este sentido, la secuencia de trabajo parte de la posibilidad de analizar el ser y las cosas (los términos de análisis) en tanto cuerpos-vestidos; es decir, a través de la materialidad, la acción y la semantización que supone su práctica. Sólo a partir de entonces se podrán reconstruir las relaciones entre los términos (los planos de análisis de la persona), e interpretar si las relaciones entre ellos son de identidad o ruptura.



Breve resumen de los componentes y del recorrido metodológico planteado

Los planos de la persona y sus términos de análisis

El objetivo de este doctorado es discutir la definición de la persona en el mundo moderno. Para ello recorro al análisis del vestido, y al abordaje de un caso de estudio específico. Mi interés reside en conocer las modalidades bajo las cuales pudo expresarse la persona entre los miembros de ese grupo (de forma de, posteriormente, efectuar una referencia mayor a la modernidad). Volviendo al Capítulo 1, la modalidad de la persona refiere a las particularidades que adquiere la misma en un contexto de acción determinado. En líneas generales, la modalidad debe atender el compromiso de (y la atención brindada a) los componentes de la persona en el ejercicio de las prácticas. Asimismo, debe considerar la circulación de sustancias entre la persona y el mundo, de forma de conocer la extensión de sus límites. Los modelos dominantes de la modernidad suponen que la persona moderna se rige exclusivamente por una modalidad individualista. En este trabajo propongo cuestionar esta idea, considerando la posibilidad de que la persona moderna también incorpore aspectos relacionales.

Pero antes de seguir adelante, considero necesario efectuar un breve resumen de las modalidades individualistas y relacionales en general. Tener a la mano estas

ideas, resultará especialmente útil para comprender el diseño propuesto. El individualismo destaca la importancia de la mente y subestima la del cuerpo como componente de la persona. Asimismo, entiende que las sustancias que integran la persona no circulan más allá de las fronteras definidas por su cuerpo físico. A partir de ello, el individuo experimenta una cierta ruptura con su propia materialidad, y –por sobre todas las cosas– con el mundo circundante. Mientras tanto, las modalidades relacionales de la persona consideran el cuerpo como parte significativa de la persona (aunque no necesariamente la única). Del mismo modo, suponen que las sustancias que conforman la persona pueden encontrarse más allá de los límites físicos del cuerpo, e incluso pueden circular entre la persona y el resto del cosmos. En última instancia, esto permite que el “dividuo” (o como queramos llamarlo) experimenta cierta identidad con los otros seres humanos y las cosas con las que interactúa (ver el Capítulo 2 para más datos) (Marriot 1976; Strathern 1988; Busby 1997; Chapman 2000; Gillespie 2001; Fowler 2002, 2003; Brück 2004; Jones 2005; Le Goff y Truong 2005; Wickholm y Raninen 2006).

Teniendo en cuenta la información provista por las modalidades de la persona, resulta posible comprender que la persona se define fundamentalmente por intermedio de una serie de vínculos (ya sean de identidad o ruptura). Partiendo de un enfoque arqueológico (que pone en el centro lo humano, y lo analiza mediante la materialidad de la existencia social), propongo discutir las relaciones que el ser mantiene consigo mismo (especialmente, con su propio cuerpo), y simultáneamente – y en tanto entidad encarnada– con el resto del cosmos (la materialidad de aquello que se encuentra fuera de los límites estrictamente físicos de su cuerpo). En lo que respecta a este último punto, es importante aclarar que la interacción con el mundo circundante puede desdoblarse en los vínculos que el ser mantiene con los otros seres, y aquéllos que establece con las cosas. Cada una de las relaciones enunciadas (el vínculo del ser consigo mismo, los otros seres y las cosas) conforman los diversos planos que serán integrados en el estudio de la persona moderna (específicamente, en el contexto de estudio seleccionado).

Con el objetivo de facilitar el análisis de los planos de análisis de la persona, propongo descomponer las relaciones que involucran en sus términos constituyentes. De ahí en más, intentaré abordarlos en virtud de la vía seleccionada (el cuerpo-vestido) y recomponer –tan sólo en una instancia posterior– los planos en que participan. Como puede observarse, los términos que se presentan como distintos en los vínculos referidos son el ser y las cosas. Los mismos constituyen –entonces– una suerte de unidades mínimas para el análisis. Llegado este punto, creo importante aclarar que la diferenciación que efectúo entre el ser y las cosas tiene un carácter analítico, y no supone necesariamente una relación de contradicción y mutua exterioridad como la que el pensamiento moderno tradicionalmente habría establecido entre sujeto y objeto. En este sentido, el análisis realizado a través del vestido tendrá por objetivo comprender si, en el caso considerado, los vínculos entre los términos son definidos en la práctica como de identidad o ruptura.

Tal como los presenté (el ser y las cosas), los términos que componen los planos de la persona poseen un grado de generalidad que vuelve difícil aprehenderlos en el contexto de estudio. Es imperativo –entonces– aclarar cómo abordarlos. En el mundo cultural, el ser (los seres humanos) no se presentan como entidades únicas u homogéneas. Por el contrario, su diversidad se encuentra atravesada por *habitus* que orientan la práctica. Entre otras cosas, esos *habitus* dan sustento al reconocimiento de similitudes y diferencias que se expresan en las identidades (Jones 1997). Las identidades se construyen a lo largo de distintos ejes, como el género, el status, la nacionalidad, entre otros (Voss 2000). De esta forma, en el caso de estudio intentaré reconocer los ejes de similitud y diferencia presentes, y los agentes que idealmente representarían los grupos de identidad operantes. En última instancia, y como lo que intento ofrecer es un ejemplo de cómo puede funcionar la persona en un contexto específico (cuya relevancia para el estudio de la modernidad será presentadas en el Capítulo 4), centraré mi atención en aquel eje de similitud y diferencia que tuviera mayor impacto en la organización social, y en los grupos de identidad que

(acomodados a lo largo de ese eje) presentaran características más contrastantes (sobre todo al nivel de sus prácticas). Esto es relevante, ya que las identidades suelen vincularse con entendimientos variados de la persona.

Mientras tanto, la aprehensión de lo que vagamente defino como “las cosas” también requiere algunas aclaraciones. En el mundo cultural, las entidades no-humanas son increíblemente diversas y abundantes –lo que incluye (por sólo nombrar algunos ejemplos) desde la materialidad del espacio en que vivimos a las herramientas que utilizamos. Con el objetivo de analizar las relaciones que el ser mantiene con las cosas, resulta necesario elegir las cosas que serán efectivamente abordadas. Teniendo en cuenta lo expresado, propongo definir una serie de criterios relevantes. Primero, las cosas elegidas deben ser culturalmente valoradas por todos los grupos envueltos en el caso. Segundo, deben interactuar –de una forma u otra– con la totalidad de sus miembros.). Tercero, las acciones desarrolladas por (o a través de) las cosas elegidas deben tener consecuencias significativas en la vida de los seres humanos (por lo que podría pensarse en un cierto grado de agencia por su parte –Gell 1998; Knappett y Malafouris 2008). Cuarto (y este punto será desarrollado con mayor profundidad luego) deben presentar –al menos– un posible vínculo con las dimensiones que componen el cuerpo-vestido de los grupos sociales (por ejemplo, su materialidad).

Las múltiples dimensiones del cuerpo-vestido

En este trabajo, el cuerpo-vestido constituye la vía privilegiada para el análisis de la persona. Tal como referí anteriormente, el vestido debe ser considerado una práctica a través de la cual se logran integrar ciertos elementos (artículos de vestuario) al propio volumen del cuerpo. Con el concepto de cuerpo –y desde una perspectiva fenomenológica (ir más atrás para más detalles)– no sólo refiero a la condición material (y existencial) del ser, sino también de las cosas. Como las sustancias que integran el vestuario, se pueden posar tanto sobre el cuerpo del ser como de las cosas,

considero posible aproximarme a ambos términos como cuerpos–vestidos. Para llevar a cabo su análisis, propongo centrar mi interés en una serie de dimensiones que considero constituyentes de la práctica. A las mismas decidí nombrar como materialidad, acción y semantización. En este punto, quisiera aclarar que la distinción entre estas dimensiones tan sólo posee un carácter analítico. La misma facilita el abordaje de los términos de análisis, y la posterior reconstrucción de los vínculos de identidad o ruptura entre ellos (en lo que refiere a los planos de la persona). A continuación, defino lo que entiendo por materialidad, acción y semantización. Asimismo, explico las formas en que pueden ser abordadas en el mundo cultural (los detalles de cómo hacerlo a partir de la evidencia disponible en el caso de estudio pueden ser encontrados en el Capítulo 4).

Materialidad

La práctica supone la participación del mundo material en su efectuación. En este sentido, sin materialidad, no se puede concebir la práctica. Es importante recordar que el cuerpo (tanto del ser como de las cosas) es el *locus* de la acción. Desde esta perspectiva, su materialidad aporta un elemento siempre presente en cualquier tipo de práctica. También es relevante señalar que la acción requiere orientar el cuerpo hacia (o atender con el cuerpo a) algo. La materialidad de ese algo es el segundo elemento en juego. La práctica del vestido supone atender con el cuerpo al vestuario, de forma de atender con el mismo al cuerpo. Consecuentemente, el estudio del vestido necesitar considerar la materialidad del cuerpo y el vestuario. A través de la reiteración del acto, el vestuario logra integrarse al cuerpo y transformarse en un anexo o extensión del mismo. Por este motivo, la materialidad de la práctica del vestido termina siendo equiparable a un cuerpo–vestido como totalidad (un conjunto de rasgos físicos –asimilable la apariencia– que supone la presentación social de los cuerpos). Ésta es la forma en que –en el mundo de la vida– la práctica suele ser percibida y experimentada.

El registro de la materialidad de los cuerpos–vestidos depende de la evidencia disponible en el contexto de estudio. Al ser un trabajo interesado en la modernidad, en este caso hago referencia al potencial de la evidencia arqueológica e histórica (particularmente, documentos escritos). En algunos casos, la evidencia (en términos genéricos) otorga información sobre el entrelazamiento de los cuerpos y el vestido. Por ejemplo, los restos arqueológicos pueden enfrentar al investigador con la materialidad de cuerpos–vestidos (pensar en los enterratorios), o representaciones de los mismos (considerar las pinturas). Asimismo, los documentos escritos pueden aportar descripciones más o menos detalladas sobre ellos. Esto permite apuntar vínculos particulares entre ciertas materialidades y ciertas otras. En algunos otros casos, la evidencia sólo aporta información sobre alguno de los componentes del cuerpo–vestido. Por ejemplo, los restos arqueológicos pueden corresponder con restos de vestuario o cuerpos que no presentan evidencia del mismo. Del mismo modo, el registro documental puede aportar descripciones sobre uno u otro elemento. Esto es resultado de que el cuerpo y el vestido mantienen una relación práctica, pero pueden distanciarse cuando el cuerpo abandona el uso del vestuario (que también constituye una cosa que puede no estar integrada a la carne), o cuando la atención de quien elabora el registro (particular –aunque no exclusivamente– en el caso de los registros históricos) se posa sobre alguno de los aspectos del cuerpo-vestido como totalidad (e incluso lo transforma en una suerte de objeto).

En el relevamiento de las características materiales del cuerpo–vestido, es necesario considerar algunas pautas. En primer lugar, quisiera señalar que –si bien el trabajo debe abordar el cuerpo–vestido como un todo– pongo especial atención en integrar registros que aporten información segura sobre el vestuario. Esto no pretende menospreciar la importancia de los cuerpos, pero propone destacar la centralidad del vestuario (principalmente de sus sustancias, en tanto cosas que pueden integrarse al ser como a otras entidades) en el establecimiento de vínculos de identidad o ruptura entre los términos de análisis. En segundo lugar, me gustaría mencionar que –tan sólo

con el objetivo de simplificar el análisis, y sin intención de contradecir lo recientemente expresado sobre la unidad del cuerpo-vestido– propongo registrar los rasgos que definen la materialidad del cuerpo y el vestuario por separado (en tanto varias piezas de evidencia los presentan por separado, y en todo caso es posible establecer sus relaciones en la misma interpretación). En tercer lugar, considero útil señalar que la información sobre el cuerpo y el vestuario debe ser registrada independientemente para el caso del ser y las cosas (los términos de análisis del trabajo).

En el caso del ser, los rasgos del cuerpo que resulta importante considerar son aquéllos (principalmente, al nivel de la apariencia) que parecen mostrar ciertas correlaciones con determinados tipos de vestuario (lo cual es culturalmente variable, y puede incluir desde la contextura física, hasta el color de piel). En relación al vestuario, es interesante registrar las características de prendas, calzado y otros accesorios que pueden integrarse a la materialidad del cuerpo. Entre esos rasgos se encuentran el tipo específico de artículo (por ejemplo, en el caso de las prendas, si se trata de un pantalón, una camisa, etc.), la confección (por ejemplo, el corte de la prenda) y las materias primas (por ejemplo, el tipo de tejido). En el caso de las cosas, los rasgos del cuerpo que se deben relevar son –nuevamente– aquéllos que muestran cierta conexión con el vestuario (es difícil dar un ejemplo sin referir a la materialidad de una cosa en particular –ir al Capítulo 4 para obtener un ejemplo en el contexto del caso). Asimismo, en relación al vestuario es posible definir el tipo de artículo, su confección y materias primas. Como vemos, si bien el cuerpo y el vestuario del ser tienen características diferentes, los rasgos considerados –al menos, a un nivel bastante amplio– presentan similitudes que favorecerán su comparación.

Acción

Toda práctica compromete la acción. Por este motivo, el término acción puede encontrarse en la propia definición de práctica que ofrecí en el trabajo. En este caso, por acción refiero a los actos puntuales a partir de los cuales el cuerpo atiende a la sollicitación que las cosas ejercen sobre el mismo. El vestido involucra una acción a partir de la cual se integra el vestuario al cuerpo. Sin lugar a dudas, ésta es la acción definitoria del vestido. Pero este acto puntual obliga a considerar una red de otras acciones con las que se encuentra conectado. Primero, la adquisición de los artículos de vestuario; segundo, las acciones que comúnmente se efectúan con un cuerpo-vestido (básicamente, todo lo que se lleva a cabo una vez que el vestuario fue efectivamente integrado al cuerpo); tercero, teniendo en cuenta el impacto que las acciones anteriores tienen sobre la materialidad del cuerpo-vestido, las acciones que permiten la reconstitución de su materialidad. En este punto, las diferencias entre los términos de análisis permiten considerar dos cuestiones diferentes. Por un lado, en el caso del ser todas las acciones son impulsadas/proyectadas por su propio cuerpo; pero en el caso de las cosas, algunas acciones deben ser impulsadas/proyectadas por el cuerpo del ser (frecuentemente, la adquisición del vestuario y su reconstitución). En segundo lugar, en el caso del ser la red de acciones descritas lleva directamente a reflexionar sobre el concepto de *habitus* –en tanto el mismo depende de la adquisición de un conjunto de prácticas y simultáneamente involucra una disposición hacia ellas. En el caso del ser, si bien no es posible hablar de un *habitus* propio, la red de acciones en que participa puede involucrar el *habitus* del ser (sobre todo en el caso de los actos impulsados por este último).

El registro de la red de acciones que envuelve al cuerpo-vestido depende de la evidencia disponible en el contexto de estudio. Nuevamente considero aquí la evidencia arqueológica y documental. Los restos arqueológicos no pueden dar cuenta directamente de la acción, en tanto la misma se produjo en un tiempo que no coincide con el presente. De esta forma, la acción debe ser reconstruida mediante la

interpretación. Para ello se vuelve necesario generar una imagen lo más amplia posible del contexto en que participaron los seres y las cosas (de forma que se pueda pasar alternativamente de lo particular a lo general en la búsqueda de sentidos prácticos). En el caso de los documentos (escritos), se plantea otro problema. Ello se conecta a que no todos los tipos de registros pueden dar cuenta de la acción. Las narrativas resultan especialmente útiles, en tanto suponen en un encadenamiento temporal de actos que abre un espacio para la experiencia. Mientras tanto, otros registros no narrativos pueden dar cuenta de acciones aisladas, o pueden ofrecer datos que –a la luz de la reconstrucción cultural del contexto– permiten interpretar ciertas acciones.

La información sobre las acciones conectadas al vestido debe ser registrada independientemente en el caso del ser y las cosas –aunque en cada término de análisis hay que considerar el mismo grupo de acciones. En el caso del ser, por ejemplo, la adquisición del vestuario considera si los artículos fueron producidos por el mismo agente social, intercambiados o comprados (y bajo qué condiciones); la integración del vestuario discute el camino que lleva a un “acuerdo” entre éste y el cuerpo (de modo que el ser prácticamente se olvide de que lo lleva puesto), y los gestos en que ese acuerdo finalmente se percibe; las acciones en que participa el cuerpo–vestido apuntan a conocer los actos que definen su cotidianeidad (productivos, domésticos); el impacto que producen esas acciones sobre la materialidad del cuerpo–vestido comprende su transformación (en la carne, fortalecimiento, enfermedad, muerte; en el vestuario, desgaste, destrucción); la reconstitución de la materialidad del cuerpo–vestido propone atender esa unidad (en el ser, mediante curaciones; en el vestuario, mediante la reparación, el recambio). Mientras tanto en el caso de las cosas, por ejemplo, la adquisición del vestuario considera si el producto fue producido, intercambiado, comprado; la integración del vestuario comprende el proceso por el cual la materialidad de ciertos artículos termina formando parte de la cosa; las acciones en que participa el cuerpo–vestido apuntan a conocer los actos que definen su hacer cotidiano; el impacto que producen esas acciones sobre la materialidad del

cuerpo–vestido comprende su modificación (desgaste, destrucción); y la reconstitución de la materialidad propone atender la unidad cuerpo–vestido (reparación, recambio).

Semantización

La semantización involucra la posibilidad de otorgar un rótulo, un nombre (desde un punto de vista lingüístico) a los distintos aspectos que componen la realidad. Por lo general, los investigadores conectan la semantización (al igual que lo discursivo) con la capacidad reflexiva. Por un lado, la semantización supondría volcar la atención sobre algo, transformarlo en un punto en el horizonte en que participa, y finalmente en un objeto determinado. Por otra parte, supondría usar una palabra o concepto como signo o representación de otra cosa. Teniendo en cuenta lo dicho, algunos señalarían que la semantización no podría ser integrada a un enfoque fenomenológico. Sin embargo, llegado este punto, resulta importante considerar algunas otras ideas. Primero, el hecho de que ciertas cosas se vuelvan relevantes (de forma que necesitan un nombre o rótulo que señale su existencia) forma parte del rol que desempeñan en la práctica cultural. Por este motivo, algunas lenguas tienen palabras para designar cosas que otras no. Segundo, la adquisición y el uso del lenguaje tienen un componente práctico importante, por el cual las personas no reflexionan sobre el contenido de cada una de las palabras que están usando, cada vez que lo hacen.

Tercero, el nombre o rótulo que se presta a las cosas no siempre presenta un carácter arbitrario, sino que puede surgir de asociaciones implícitas y subyacentes con otros términos. Esto aporta información sobre la categorización práctica del mundo. En este sentido, los investigadores podemos pensar que dos elementos pertenecen a esferas distintas de la realidad (según nuestra propia categorización práctica de las cosas), pero en un contexto determinado el lenguaje puede mostrar conexiones que nunca habríamos esperado entre esos ámbitos. Ello resulta especialmente útil en contexto el de mi propuesta. Con este objetivo, propongo analizar las formas en que

los documentos escritos (donde es posible registrar la semantización, en tanto esta dimensión se encuentra perdida –al menos comúnmente, y de forma directa– en la evidencia arqueológica) designan a los términos de análisis, tanto al nivel de la materialidad de los cuerpos–vestidos como de sus acciones. Si bien el pensamiento moderno (aquél que supone dominante en la modernidad) podría señalar la existencia de rupturas en los planos de la persona (esto es, en la relación del ser consigo mismo, las cosas y los demás), lo cierto es que la semantización constituye una herramienta adicional para discutir esta posibilidad (ver el siguiente punto).

Recorrido del análisis

El orden que en que se procede resulta importante para llevar a cabo el estudio sobre la persona en el contexto de estudio seleccionado. En este sentido, la secuencia de trabajo debe partir del ser y las cosas como términos de análisis (surgidos de la descomposición de los planos de la persona). A partir de ello, y teniendo en cuenta que el vestido constituye la vía de estudio privilegiada, se torna necesario abordar el ser y las cosas en tanto cuerpos–vestidos. Para ello se debe recurrir a las dimensiones que involucra su práctica, entre las que se encuentran la materialidad, la acción y la semantización. Finalmente, es imperativo recomponer los planos de análisis que integra la persona: las relaciones que el ser mantiene consigo mismo, los otros seres y las cosas. La discusión del carácter de cada uno de esos vínculos requiere la comparación de los términos de análisis por intermedio de las dimensiones del cuerpo–vestido. En este sentido, es necesario plantear si la materialidad, la acción y la semantización de los términos suponen una cierta identidad o ruptura. Probablemente, la relación que el ser mantiene consigo mismo (especialmente, con su materialidad encarnada –donde decidí poner el foco en este trabajo) sea una de las más difíciles de analizar (dada la imposibilidad –desde la propuesta conceptual desarrollada– de pensar el cuerpo como distinto de uno mismo). Sin embargo, en este caso es posible discutir si el cuerpo (su materialidad, acción y semantización) tienen

una presencia explícita, constante e intensa u otra más implícita, intermitente y laxa (de forma que se pueda señalar que el sujeto siente una mayor identidad o ruptura con la misma). Los vínculos entre el ser y los otros seres (esto es, entre distintos grupos de identidad) se tornan más sencillos, en tanto se puede comparar sus cuerpos-vestidos de forma más directa. Finalmente, es necesario hacer una evaluación general de los resultados obtenidos en los tres planos. Esto es esencial para la definición de las modalidades de la persona, ya que una modalidad más individualista supone un mayor quiebre en los vínculos de la persona; mientras que una más relacional, una cierta identidad.

EN SÍNTESIS

Este capítulo centró su interés en el cuerpo-vestido. Así recurrió a dos apartados. El primero presentó la relevancia del cuerpo-vestido en el estudio de la persona. El segundo propuso encontrar un marco de trabajo que (a través del cuerpo-vestido) permitiera discutir el modelo homogenizante del individuo moderno. Esta tarea se llevó a cabo en dos secciones. La primera evaluó la utilidad que podían revestir los modelos tradicionalmente empleados por la arqueología histórica en el estudio del vestido. Los resultados indicaron que –al recurrir a los principios del pensamiento moderno– los marcos de trabajo considerados no distinguían más que individuos (invisibilizando otras formas de la persona). La segunda sección elaboró una propuesta propia (que partió de los principios de la fenomenología y el paradigma del *embodiment* de Csordas). El planteo realizado no sólo fue conceptual, sino también metodológico. En los próximos capítulos presentaré su aplicación en un caso de estudio concreto.

CAPÍTULO 4

LOS BALLENEROS–LOBEROS DEL SIGLO XIX COMO CASO DE ESTUDIO

INTRODUCCIÓN

En el Capítulo 2 cuestioné el modelo dominante –y, al mismo tiempo, homogenizante– sobre el individualismo. De la misma forma, en el Capítulo 3 intenté transformar el cuerpo–vestido en una herramienta útil para el abordaje de la persona (destacando su potencial para reconocer vínculos entre el ser, los otros seres y las cosas). Llegado este punto, considero indispensable discutir las ideas planteadas en un caso de estudio concreto: los balleneros–loberos del siglo XIX (principal, aunque no exclusivamente, aquéllos de la flota americana). En este capítulo abordo los cazadores–comerciantes mediante dos apartados distintos. En el primero presento su relevancia en el contexto de la investigación (es decir, en el debate del individualismo como modelo dominante de la persona). Teniendo en cuenta este propósito, analizo las formas en que diversos autores implícitamente entendieron la relación de los balleneros–loberos con la modernidad (desde aquéllos que los identificaron con sus pautas “dominantes”, hasta aquéllos que pensaron en su posible distanciamiento). En el segundo apartado presento la evidencia documental y arqueológica que consideré necesario integrar en el estudio de la persona (y el cuerpo–vestido) entre los cazadores. Asimismo, describo las técnicas y variables utilizadas en el análisis.

LOS BALLENEROS–LOBEROS Y SU RELEVANCIA EN EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

La elección de los balleneros–loberos como caso de estudio relevante para discutir la conformación de la persona en el mundo moderno no debe considerarse casual. En este sentido, es importante reconocer que los balleneros–loberos han sido alternativamente descritos como un grupo próximo/distante respecto del modelo dominante de la modernidad. En este apartado presento un análisis crítico de los antecedentes sobre el tema. Con el objetivo de simplificar la presentación, divido los trabajos en dos grandes grupos. El primero de ellos (que prácticamente incluye la totalidad de la producción académica) presenta los balleneros–loberos como estereotipos del “hombre moderno” (o, al menos, de lo que usualmente se pensó que era). De este modo, los contrapone a los cazadores “tradicionales”, e implícitamente los vincula con el individualismo. El segundo grupo (que sólo coincide con los trabajos del *Proyecto Arqueología Histórica Antártica*) discute el vínculo que los balleneros–loberos mantuvieron con las pautas (discutiblemente) “representativas” de la modernidad. A partir de lo descrito, los cazadores–comerciantes ofrecen la posibilidad de poner a prueba el modelo homogenizante del individualismo en un grupo en el que muchos colegas aceptaron su funcionamiento, pero en el que algunos otros comenzaron a identificar grietas.

LOS CAZADORES–COMERCIANES Y SU ASIMILACIÓN AL MODELO DOMINANTE DEL MUNDO MODERNO

Desde hace más de un siglo (y teniendo en cuenta el carácter global de su actividad), los balleneros–loberos de 1800 despiertan el interés de investigadores de todo el mundo (Tonnessen y Johnsen 1982; Davis *et al.* 1997; Lawrence y Staniforth 1998; Prickett 2002; Stehberg 2003; Pearson y Stehberg 2006; Dolin 2007; Zarankin y Senatore 2007). Llegado este punto, resulta necesario señalar que los colegas

americanos son quienes produjeron la mayor cantidad de trabajos sobre el tema. Sin lugar a dudas, ello se encuentra asociado con la importancia que la caza de ballenas y lobos tuvo para el país desde fines del siglo XVIII a principios del siglo XX (su flota pudo ser la más grande del mundo, y ésta es una de las razones por las cuales yo también me intereso por ella –Francis 1990). En este apartado considero principal –aunque no exclusivamente– la producción de los científicos americanos. Por lo general, sus estudios vinculan (de forma implícita) los balleneros–loberos con el modelo dominante de la modernidad. Sus descripciones se encuentran fundadas en dos puntos diferentes. Por un lado, los cazadores–comerciantes son contrapuestos (por su propio carácter capitalista) a los “cazadores tradicionales” de ballenas y lobos (supuestamente orientados a una economía de subsistencia). Por otra parte, sus rasgos son presentados como sinónimos del individualismo –siendo la ruptura con la comunidad de origen, la fragmentación social, la ambición y el espíritu de aventura algunos de los más citados.

Los cazadores “tradicionales” vs. los cazadores “modernos”

En la producción bibliográfica (Francis 1990; Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006; Roberts 2007), los balleneros–loberos que componen mi caso de estudio son denominados cazadores “modernos” (o “comerciantes”) de mamíferos marinos. Tal como señalé en el Capítulo 2, el empleo del rótulo “moderno” tiene como propósito distinguir un cierto grupo social de otro al que se considera “no–moderno” o “tradicional” (Ashcroft *et al.* 2000; Slater 2004). A continuación, presento los rasgos que los académicos conectan a los balleneros–loberos del siglo XIX. Para ello describo –en primer lugar– las características de esos “otros” a los que fueron implícitamente asociados (aunque más no sea, mediante relaciones de oposición). Los investigadores entienden que el modo de vida de cazadores “modernos” y “tradicionales” depende de su actividad productiva. Así, las diferencias entre ambos tipos de caza se consideran cualitativa (propósito de las tareas, tecnologías involucradas) y cuantitativamente

significativas (extensión de las áreas de aprovisionamiento, tiempo invertido en la actividad, volumen de recursos obtenidos, número de personas involucradas) (Stevenson *et al.* 1997; Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006; International Whaling Commission 2009).

Cazadores “tradicionales”

Según diversos autores, los cazadores “tradicionales” realizan una actividad “ancestral”, cuyo principal objetivo reside en sostener una “economía de subsistencia” (Stevenson *et al.* 1997; Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006; International Whaling Commission 2009). Con ello se intenta decir que los productos obtenidos satisfacen necesidades básicas (como alimentación, combustible, vestido), sin producir excedentes (más allá de un cierto nivel de seguridad) que promuevan la mercantilización y la acumulación desmesurada de recursos financieros (Johnson y Earle 2000). Los investigadores entienden que la caza “tradicional” involucra grupos no-occidentales presentes y pasados, y grupos occidentales previos a la modernidad. Los mismos ocuparían áreas costeras donde cetáceos y/o pinnípedos constituirían recursos accesibles y abundantes. Algunos ejemplos de cazadores no-occidentales incluyen los indígenas de los actuales territorios de Siberia, Alaska, Groenlandia, extremo sur de Patagonia, islas de Oceanía (Freeman 1989; Stevenson *et al.* 1997; Crespo y Hall 2001; Chapman 2010). Asimismo, entre los balleneros-loberos occidentales y pre-modernos, se encontrarían los emprendimientos más significativos de la Antigüedad y la Edad Media (Tonnessen y Johnsen 1982; Szabo 2001; Roberts 2007).

Los investigadores se encuentran de acuerdo en señalar que la caza “tradicional” es una actividad “comunal” (Stevenson *et al.* 1997). En ella no sólo participarían los miembros de un determinado grupo social (mediante el desarrollo de distintas tareas, y con escasa colaboración de los miembros de otras comunidades);

también los recursos serían aprovechados por esos mismos agentes sociales (a excepción de pequeños intercambios que se llevarían a cabo con fines de subsistencia). La caza “tradicional” se realizaría en la costa (aprovechando la localización de las colonias de pinnípedos y los varamientos ocasionales de cetáceos) o en sus inmediaciones (sobre pequeñas embarcaciones que retornarían ante cada captura). Para ello se emplearían garrotes, arpones y lanzas. Los estudiosos entienden que el volumen de recursos obtenidos por la caza “tradicional” se encuentra limitado por su técnica y las necesidades enfrentadas por cada grupo. Así, el reducido número de capturas impediría que las poblaciones animales sufrieran un impacto significativo (Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006; International Whaling Commission 2009).

Cazadores “modernos”

A diferencia de lo planteado para los cazadores “tradicionales”, diversos autores sostienen que los cazadores “modernos” participan de una actividad relativamente reciente; esto es, con pocos siglos de antigüedad (Francis 1990; Roberts 2007). De este modo, sus principales características se encontrarían asociadas con el desarrollo y consolidación de una “economía capitalista”. En este marco, los productos obtenidos no procurarían satisfacer necesidades inmediatas, sino generar mercancías que pudieran ser intercambiadas. Actualmente, los inicios de la caza “moderna” son objeto de discusión. Algunos investigadores entienden que sus primeros antecedentes se remontan al Medioevo, cuando los Basques comenzaron a cazar ballenas en la costa española durante el siglo XII (o en el Atlántico Norte durante el siglo XV) (Allen 1980; Kurlansky 1999). Otros consideran que los primeros emprendimientos con un carácter efectivamente capitalista fueron desarrollados por ingleses y alemanes a principios del siglo XVII, y americanos a mediados de ese último siglo (Francis 1990; Gifford 1993; Abdo 2005). En ese entonces, la caza de ballenas se circunscribía al Atlántico Norte. Ello se debía a que el procesamiento de los animales sólo podía efectuarse en la costa.

Haciendo a un lado el tema de los orígenes, los investigadores se encuentran de acuerdo en señalar que –durante el siglo XIX– la caza “moderna” experimentó un crecimiento importante (Verrill 1916; Francis 1990; Ryan 1994 [1941]; Roberts 2007). Mi atención se centra en este período, en tanto supone el auge de la actividad en el marco de un capitalismo consolidado (donde –según diversos autores (Deetz 1977; Johnson 1996; Thomas 2001, 2004)– las pautas que definen el modelo dominante de la persona moderna podrían haber cristalizado). El “boom” de la caza comercial se encontró conectado con dos factores relevantes. Por un lado, desde mediados del siglo XVIII, los americanos decidieron emplear un sistema para tratar los recursos a bordo (básicamente, mediante la instalación de grandes marmitas para la obtención de aceites) (Francis 1990; Roberts 2007). Así, los viajes se volvieron más largos y se alcanzaron nuevos territorios. Entre ellos estaban los Bancos del Brasil, Patagonia, Islas Malvinas, Shetland del Sur (donde se recuperaron los restos arqueológicos incluidos en el análisis –ver más adelante), Azores, Islas Crozette (Stackpole 1955; Richards 1992; Berguño 1993a, 1993b). La actividad logró transformarse –finalmente– en un emprendimiento global.

Por otra parte, aproximadamente desde mediados del siglo XVIII, diversos mercados se sintieron interesados por los subproductos de pinnípedos (lobos, focas, elefantes marinos, entre otros) (Berguño 1993a, 1993b; Ryan 1994 [1941]). La caza de ballenas y la caza de lobos son comúnmente estudiadas como dos actividades diferentes (esto es, con características propias). A pesar de ello, algunos autores sugieren que en el siglo XIX un número significativo de emprendimientos combinó ambas tareas (Stackpole 1955). Las investigaciones del *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* apoyan esta idea³⁰. Así, en este trabajo refiero a los balleneros–loberos como un único grupo. Si bien en algunas ocasiones los cazadores se dedicaron a una sola

³⁰ Durante mucho tiempo, la historiografía antártica sostuvo que en el siglo XIX las islas de la región habían sido exclusivamente visitadas por loberos (Senatore *et al.* 2010). Y que la caza de ballenas tan sólo había sido una actividad desarrollada a principios del siglo XX (con la industrialización y el establecimiento de factorías en el continente). Sin embargo, el análisis de documentos (como listas de viajes y bitácoras de naves americanas) permite comprender que distintas naves que se declaraban “balleneras” se dirigieron a la región con fechas tempranas para trabajar en la caza de pinnípedos (un recurso abundante en las islas) y –al menos ocasionalmente también– en la de cetáceos.

actividad, lo cierto es que usualmente aprovecharon la disponibilidad diferencial de animales en distintas localizaciones y momentos del año. De este modo, el espectro y el volumen de productos buscados se ampliaron hasta incluir el aceite, las barbas y el ambargrís de ballenas, y el aceite y las pieles de pinnípedos.

Teniendo en cuenta sus rasgos, los investigadores sostienen que la caza “moderna” excede los límites de cualquier emprendimiento comunal (Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006). De este modo, la producción se organizaría mediante la participación de compañías capitalistas. En líneas generales, estas empresas no responderían a intereses colectivos. Por el contrario, sus decisiones serían tomadas por agentes individuales; esto es, los empresarios que poseen los medios de producción (las naves y su equipamiento). Si bien los trabajos usualmente mencionan los emprendimientos de tal o cual país/ciudad, con ello no proponen referir tanto a sus pueblos como al lugar donde radican las empresas. En este sentido, si bien Estados Unidos habría sido líder de la actividad durante la mayor parte del siglo XIX, lo cierto es que la caza habría estado conducida por un conjunto de empresarios que buscaba asegurar su propio éxito.

Los investigadores entienden que las compañías de caza no necesitan extraer su fuerza productiva de una sola comunidad. Los cazadores son empleados capitalistas que ofrecen su habilidad y experiencia a cambio de una paga (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Su proveniencia sería variada, y su posibilidad de contratación respondería a las condiciones de oferta y demanda de un mercado laboral extenso (ver más adelante). Finalmente, los productos obtenidos tampoco necesitarían ser consumidos por los miembros de una misma comunidad. Por el contrario, podrían ser obtenidos con fines de intercambio. En un contexto capitalista, la venta se encuentra principalmente regulada por la posibilidad de obtener ganancias en un escenario global. Así, la producción académica sostiene que la mayor parte de los animales capturados por compañías americanas en el siglo XIX

fueron comercializados en el extranjero, en regiones tan distantes como China (Stackpole 1955).

Según diversos autores, el volumen de recursos necesario para sostener el comercio capitalista demanda viajes más extensos, más especies explotadas y más compañías al servicio de la actividad (Francis 1990; Roberts 2007). También requiere el empleo de nuevas tecnologías. En este sentido, vale la pena destacar que –a lo largo del siglo XIX– a las técnicas tradicionalmente empeladas para matar ballenas y lobos se sumó el empleo de pólvora (mosquetes, arpones mecanizados, explosivos) (Verrill 1916; Tonnessen y Johnsen 1982; Ryan 1994 [1941]). El resultado habría sido una matanza tan desmesurada que puso en riesgo la continuidad de los emprendimientos. Teniendo en cuenta lo descrito, algunos colegas sostienen que el rango geográfico de la caza moderna no sólo responde a su crecimiento, sino al agotamiento de los recursos en localizaciones puntuales (Gillespie 2005; Motos y Wilson 2006). De este modo, las colonias animales tan sólo podrían recuperarse cuando la demanda o rentabilidad alcanzaran una disminución notable en el mercado.

CAZA "MODERNA"	CAZA "TRADICIONAL"
Reciente	Ancestral
Capitalismo	Subsistencia
Orientada al mercado	Orientada a la comunidad
Global	Geográficamente limitada
Sobreexplotación	Explotación controlada

Breve resumen de la contraposición que los investigadores efectúan entre la caza "tradicional" y "moderna" de mamíferos marinos.

Si bien los balleneros–loberos del siglo XIX son catalogados como representantes de la caza “moderna”, aún considero necesario analizar las formas en que los investigadores entienden las relaciones que esos agentes mantuvieron consigo mismos y el mundo circundante (mi principal tema de interés en este doctorado). La constitución de la persona no es un tema que –hasta el momento– haya sido explícitamente abordado en el contexto del caso. Sin embargo, un análisis crítico de la producción bibliográfica permite sostener que la mayor parte de los historiadores y arqueólogos americanos parte del presupuesto que los cazadores se concibieron a sí mismos como individuos (y, consecuentemente, actuaron como tales). Esta idea se encuentra tan arraigada que las descripciones sobre su vida cotidiana usualmente recurren a los rasgos que los modelos dominantes consideran representativos de la persona moderna (ver Capítulo 2): la celebración de sus aspectos singulares, y la ruptura con el cosmos (lo que involucra las otras personas y las cosas). De acuerdo a diversos trabajos (ver más adelante), estos rasgos se expresarían en el carácter masculino de la empresa, el distanciamiento de los cazadores respecto de la comunidad de origen, la diversidad y fragmentación del grupo social al que se integran, el deseo de aventura, la búsqueda de lucro y ascenso social, la necesidad de trascendencia, y el intento de dominio de la naturaleza.

El carácter masculino de la empresa

La literatura americana insiste sobre la idea de que la caza de ballenas y lobos era una actividad –casi obligadamente– masculina (Verrill 1916; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Con ello se intenta señalar que prácticamente la totalidad de los tripulantes de las naves eran hombres. La única excepción eran algunas viajeras ocasionales como las esposas de los capitanes. Sin embargo, estas últimas permanecían al margen de las actividades estrictamente productivas (Norling 2000;

Druett 2001). El pensamiento moderno supone la existencia de un ordenamiento jerárquico de los géneros. De esta forma, el mundo de lo masculino frecuentemente resulta asociado a rasgos fuertes, independientes, dominantes, agresivos, racionales, productivos; y el de lo femenino, justamente a lo contrario (Grosz 1994; Voss 2000; Butler 2002). Los participantes de la caza de ballenas y lobos habrían poseído –por su propia condición de género– aquello que los modelos dominantes de la modernidad consideran definitorio del individualismo: independencia respecto del mundo circundante. Según diversos trabajos (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]), este rasgo habría sido determinante en el desarrollo de la actividad (ver más adelante).

El distanciamiento respecto de la comunidad de origen

Los colegas americanos entienden que las personas que decidían trabajar al servicio de una empresa de caza estaban dispuestas a separarse de su comunidad de origen por un período relativamente prolongado, y una distancia más que considerable (Verrill 1916; Hohman 1928; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Murphy 1998; Currie 2001 [1960]). Esto no sólo involucraba a sus allegados (como familiares y amigos), sino también al resto de sus paisanos (en tanto los tripulantes provenían de diversas ciudades, e incluso puntos del globo –ver más adelante). Los investigadores señalan que esta decisión comúnmente se entrelazaba con motivos “individuales”. Si bien algunos agentes procuraban reclutarse como parte de una tradición familiar (o incluso comunal), la mayor parte de ellos tenía intenciones de enriquecerse, buscar aventuras semejantes a las que habían oído de otros viajeros, e incluso dejar atrás algún tipo de conflicto (incluyendo enfrentamientos con la justicia).

A diferencia de la marina mercante, los emprendimientos de caza eran conocidos por su extensión. Al momento de partida, los empleados carecían de información exacta sobre el tiempo que pasarían en el mar (pues ello dependía del

éxito de la caza) (Butts 1848). En promedio, los viajes duraban entre uno y cinco años (siendo lo más habitual entre dos o tres). En su derrotero, la nave y sus tripulantes podían dar la vuelta al mundo. Los cazadores visitaban puntos geográficos distantes y pasaban varios meses sin tocar tierra. En este escenario, la comunicación con el puerto de partida (y las comunidades de origen de los empleados) se tornaba difícil (dependía de un sistema informal de correo, en el que intervenían las diversas naves con las que se establecía contacto) (Davis 1874). Éstas eran las condiciones que debía enfrentar quien iniciaba un viaje de caza. Para aquéllos que hacían de la actividad un estilo de vida, la situación era mucho más compleja. De este modo, algunas personas podían pasar unos pocos meses en su comunidad de origen por cada dos, tres o más años en el mar.

Teniendo en cuenta las ideas expresadas, algunos investigadores sostienen que los balleneros–loberos del siglo XIX encarnaban uno de los estereotipos centrales de la persona moderna; esto es, la figura del desterrado (Murphy 1998): aquél que se encuentra distante del lugar al que pertenece (Papastergiadis 1993). Mientras tanto, algunos otros autores (Hohman 1928; Putney 1987) entienden que los cazadores–comerciantes ofrecieron un ejemplo claro del “*homo universalis*” (*sensu* Le Breton 2002 [1995]); en otras palabras, el sujeto cosmopolita que no se encuentra a gusto en ningún lado, porque su lugar es el mundo. En todo caso, el resultado sería aproximadamente semejante: al distanciarse de su comunidad de origen, los balleneros–loberos romperían sus vínculos (incluso en un sentido físico) con cualquier cosa que los demandara. De esta forma, alcanzarían la independencia necesaria para transformarse en sujetos de su propia existencia.

La diversidad y fragmentación del nuevo mundo social

Los empleados que trabajaban en una misma empresa de caza no provenían –necesariamente– de una misma comunidad. Los autores indican que el mercado

laboral poseía un carácter global, y que las tripulaciones eran extremadamente heterogéneas (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). En los puertos ballenero–loberos era posible encontrar personas de diversos orígenes. Por un lado, las empresas necesitaban mano de obra barata y reclutaban empleados inexpertos en diversos rincones del país (ver más adelante). Por otra parte, fuera del territorio americano, las embarcaciones perdían tripulantes (ya sea por causa de enfermedad, muerte o deserción) y se veían forzadas a contratar nuevos empleados. Estos cazadores terminaban llegando a los Estados Unidos, donde volvían a ofrecer sus servicios. Por los motivos antes expuestos, las listas de tripulantes incluían americanos, ingleses, españoles, africanos, nativos de las regiones árticas y las islas de Oceanía, entre otros (ver Listas de Tripulantes en Fuentes Consultadas).

Los investigadores entienden que la experiencia de estar a bordo de una nave de caza ofrecía a los tripulantes la posibilidad de enfrentarse con un “otro” (Creighton 1995; Currie 2001 [1960]); es decir, con aquéllos que no eran miembros de su propia comunidad. Esta interacción se producía en un nivel de intensidad difícilmente alcanzado en otros escenarios (principalmente, por las condiciones de vida a bordo – incluyendo la espacialidad reducida y la convivencia cotidiana). Otras situaciones en que los cazadores enfrentaban personas y formas de actuar total o parcialmente extrañas a ellos era en los puertos (o las diversas localizaciones donde tocaban tierra). Sin embargo, más allá de lo descrito, los historiadores y arqueólogos suelen destacar que el encuentro con el otro favorecía una suerte de repliegue del sujeto sobre sí mismo. Si bien el contacto podía ser (más o menos) armónico, la falta de consenso sobre ciertas costumbres permitiría que los balleneros se librasen del peso de lo comunal (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]). Así, estarían en condiciones de disfrutar de un mayor grado de decisión sobre sus vidas.

El sentido de aventura

Los trabajos usualmente destacan que uno de los motivos por los cuales los agentes se unían a un viaje de caza era la búsqueda de nuevas experiencias (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]; Murphy 1998). Desde esta perspectiva, los emprendimientos comerciales los enfrentaban con un mundo que no sólo ampliaba sus fronteras geográficas y sociales. También desafiaba las normas aceptadas (justamente, por no ser familiares ni conocidas). Diversos autores entienden que los balleneros–loberos se encontraban impulsados por el espíritu que guía lo moderno. Esto es, la búsqueda constante de la novedad, de aquello que resulta sorprendente justamente porque se lo desconoce (y que, en el mismo momento que se lo conoce, deja de ser sorprendente). Haciendo caso del modelo dominante del individualismo, algunas interpretaciones sugieren que los cazadores tenían el afán de conocer el mundo “con sus propios ojos”. De este modo, habrían buscado vivir en primera persona.

La búsqueda de lucro

Algunos trabajos señalan que los balleneros–loberos se enlistaban en las empresas de caza con fines de lucro. Asimismo, señalan que –durante el transcurso del siglo XIX– se popularizó la idea de que la industria reportaba millones de dólares en ganancias, y que sus participantes –cualquiera fuera su posición– podían enriquecerse (Murphy 1998). Por lo general, los cazadores no recibían un salario, sino un porcentaje previamente convenido de la carga (lo que usualmente se llamaba “*lay*” –“*parte*”) (Davis *et al.* 1997; Currie 2001 [1960]). Si bien los resultados eran magros, la literatura sugiere que las expectativas de los cazadores respondían al modelo dominante del individualismo. Con ello se intenta decir que los balleneros–loberos eran (por así decirlo) ambiciosos, y que deseaban obtener mucho más de lo necesario para su propia subsistencia. Teniendo en cuenta lo expresado, algunos colegas americanos

entienden que los cazadores actuaban de forma racional, sopesando costos y beneficios personales (muchas veces, en detrimento de su comunidad). De la misma manera, entienden que transformaban el producto de su propio trabajo en un objeto distante de ellos mismos.

El deseo de ascenso social

Frecuentemente, la literatura señala que los balleneros–loberos se interesaban en su oficio como consecuencia de la búsqueda de ascenso social (Murphy 1998). Al igual que lo descrito en el punto anterior (particularmente, en lo concerniente al deseo de lucro), algunos historiadores y arqueólogos sostienen que –durante el siglo XIX– se extendió la idea de que los marineros rasos podían convertirse en capitanes a fuerza de sucesivas promociones (e –incluso– en empresarios capitalistas, si lograban reunir suficiente dinero para comprar una nave o acciones en una compañía) (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Si bien esta posibilidad era remota, los colegas americanos consideran que su sola presencia en el imaginario social alimentaba la vida de muchos agentes. De este modo, las expectativas de ascenso resultaban coincidentes con el modelo dominante de la persona moderna.

Como mencionamos en el Capítulo 2, el individualismo no sólo infunde el deseo de adquirir una posición social preeminente (transformando el ser en sujeto, y a los otros en objeto de sus decisiones). También favorece el entendimiento que uno sólo se debe a sí mismo (el *“self-made-man”* niega la participación de la comunidad en la conformación de la persona) (Bordo 1987; LeBreton 1995; Thomas 2001, 2004). Llegado este punto, vale la pena recordar que –para el pensamiento moderno (al menos, para algunos de sus representantes)– todos tenemos el mismo potencial, y la capacidad de triunfar en un sistema democrático. La diferencia radicaría –entonces– en el esfuerzo que cada uno querría efectuar. Un ejemplo de lo descrito podría

encontrarse en la ética protestante (que, precisamente, tuvo un impacto significativo entre los balleneros–loberos) (Creighton 1995; Norling 2000).

La necesidad de reconocimiento y trascendencia

Los investigadores señalan que los cazadores no sólo perseguían el lucro o el ascenso social. También contaban con la posibilidad de realizar ciertas hazañas que –al menos hasta el momento– no habían podido ser igualadas (Murphy 1998). Algunos trabajos consideran que el individualismo (particularmente, aquella versión definida por el modelo dominante de la modernidad) impulsa la competencia entre las personas, obligando a que cada una intente superarse a sí misma y las demás. De esta forma, los agentes sociales procuran “hacerse” un nombre y salir del anonimato en que los sume la cotidianidad (rompiendo con aquéllos que los rodean) (Bordo 1987; LeBreton 1995; Thomas 2001, 2004). En este marco, no sólo sería necesario contar con el reconocimiento de los contemporáneos; también sería importante alcanzar un cierto grado de trascendencia.

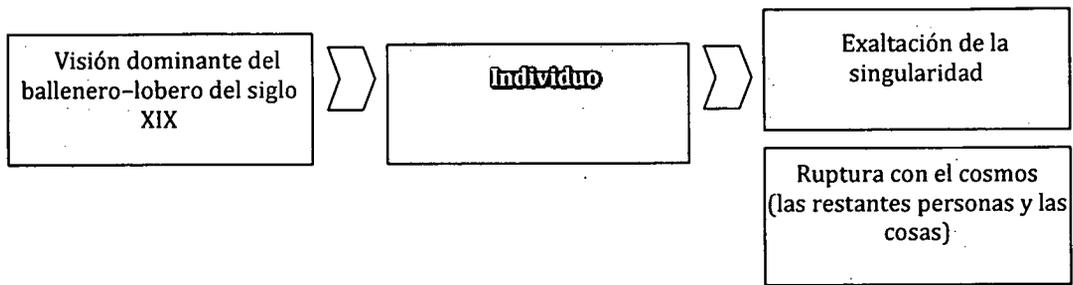
Los americanos sostienen que los cazadores que demostraban su potencial finalmente alcanzaban reconocimiento social (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Sus hazañas incluían –entre otras cosas– la capacidad de mando, la habilidad para la captura de presas, las dotes de navegación, el descubrimiento de nuevas tierras. Las proezas efectuadas podían ser narradas por otras personas o sus propios protagonistas (Lefcowicz 2001). Algunos autores destacan el vínculo entre la auto–biografía y la consciencia individual (Bordo 1987; LeBreton 1995; Thomas 2001, 2004). Entre los balleneros–loberos, la historiografía identifica distintos documentos que cumplen con este rasgo (por ejemplo, los relatos de viaje – Lefcowicz 2001). Siguiendo estas fuentes, los investigadores comprenden que los sujetos descritos son dignos de ser destacados. De este modo, los transforman en

grandes personajes de la historia, y a sus acciones en eventos relevantes (reproduciendo las pautas del individualismo moderno).

La contraposición entre naturaleza y cultura

Las descripciones de la caza permiten discutir el carácter de la actividad, y las formas en que los investigadores entienden el nexo entre las personas y los animales. En la literatura, lobos y ballenas son presentados como recursos indiscriminadamente aprovechados (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Diversos trabajos señalan que el individuo moderno no sólo busca distanciarse de los otros sujetos; también procura hacerlo del resto del cosmos (Bordo 1987; LeBreton 1995; Thomas 2001, 2004). La construcción de la categoría “naturaleza” permite discutir esta idea. Al equiparar el concepto con el mundo de los objetos, los elementos que lo componen terminan siendo contrapuestos a los sujetos. De esta forma, los animales son descritos como irracionales, jerárquicamente inferiores y dignos de ser “apropiados”.

Frecuentemente, los colegas americanos señalan que el vínculo entre los cazadores y los animales se expresaba en términos de conflicto o lucha (Murphy 1998). Desde este enfoque, los cazadores son presentados como sinónimos del “hombre moderno”: aquél que conforma el centro de la creación y pone las reglas de juego. Mientras tanto, los animales son descritos como bestias que sólo están para servirle y satisfacer sus objetivos (Verrill 1916; Ryan 1994 [1941]; Creighton 1995; Currie 2001 [1960]). Al quitarle valor a cualquier otro tipo de relación, los autores sostienen que ballenas y lobos eran definidos como mercancías (tal como lo haría el modelo dominante del individuo moderno). Esto es, como simples productos que podían ser intercambiados. Así, la bibliografía generalmente cuantifica los animales en función de sus ganancias (por ejemplo, ballenas de tantos barriles, elefantes de tantos otros) (Davis *et al.* 1997).



Masculino	Racional	Competitivo	Cosmopolita	Socialmente reconocido
Independiente	Productivo	Ambicioso	Se debe a sí mismo	Sujeto de la historia
Dominante	Fuerte	Aventurero	Cultural	Etc.

Breve resumen de los rasgos que los investigadores americanos asociaron a los balleneros-loberos como representantes del modelo dominante de persona en la modernidad (individualismo).

Este apartado intentó demostrar que los cazadores-comerciantes constituyen un caso relevante para cuestionar el modelo dominante de la persona en el mundo moderno. Ello se debe a que la mayor parte de los trabajos (sobre todo, aquéllos producidos por los investigadores americanos) los conectan al capitalismo y –simultáneamente– los contraponen a otras sociedades (comúnmente definidas como “tradicionales”). Siguiendo esta tendencia, los estudios los aproximan a un concepto de individuo que supone la ruptura del ser con el mundo (negando cualquier tipo de identidad entre los términos). Si bien el vínculo de los balleneros-loberos con el capitalismo parece innegable, y la participación en esta economía pudo impactar (de una u otra forma) sus vidas, no existe razón para pensar que el “sistema” determinó la totalidad de sus prácticas de un modo siempre esperable y semejante. Esto abre el terreno a la discusión. Los primeros pasos habrían sido dados por el *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* (al cual me refiero en el próximo apartado). Asimismo, habrían sido continuados por este doctorado.

LOS BALLENEROS–LOBEROS Y SU DISTANCIAMIENTO DEL MODELO DOMINANTE DEL MUNDO MODERNO

Desde mi perspectiva, los balleneros–loberos del siglo XIX no sólo resultan interesantes porque los investigadores los describen como “representantes” del capitalismo y el individualismo. También son relevantes porque presentan potencial para desafiar esta idea. Desde hace unos años, el *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* analiza la presencia de los cazadores–comerciantes en las Islas Shetland del Sur. En este marco desarrollé mi tesis de licenciatura (2005), especialmente centrada en el vestido. El trabajo del *Equipo* operó sobre dos niveles diferentes. Por un lado, consideré el impacto del capitalismo sobre la ocupación y explotación de Antártida. Por otra parte, discutí los límites de su influencia (aceptación, reinterpretación y rechazo) en la vida de los trabajadores. Entre otros factores, los estudios señalaron que la distancia geográfica y el carácter desafiante de los grupos operarios pudieron significar un relajamiento de las pautas esperadas para la modernidad. Algunas ideas desarrolladas por el *Proyecto* ofrecen un punto de partida para mi doctorado. Sin embargo, algunas otras fueron modificadas. En este apartado intento referirme a ambos aspectos.

Los balleneros–loberos en Antártida: Aceptación, reinterpretación y rechazo de las pautas “dominantes” de la modernidad

El *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* surgió en 1995, cuando sus directores –el Dr. Andrés Zarankin y la Dra. María Ximena Senatore– fueron convocados por el Instituto Antártico Argentino para realizar una campaña de verano en las Shetland del Sur, e interpretar la funcionalidad de un sitio localizado en Península Byers –Isla Livingston (Senatore y Zarankin 1996). Este sitio (conocido como Cueva Lima–Lima) había sido identificado en la década de 1950 (Smith y Simpson 1987), y sobre el mismo persistía la duda de si se trataba de un espacio generado por naufragos o correspondía con otro tipo de ocupación. El trabajo persiguió dos

objetivos relacionados. Por un lado, centró su interés en los materiales que se encontraban en el lugar. Por otra parte, implicó un relevamiento arqueológico de la Península (el área de investigaciones privilegiada por el *Equipo*, dada la concentración de sitios identificada). Sólo de esta forma fue posible comprender si Lima–Lima constituía una ocupación excepcional, aislada y no planificada, o se vinculaba con otros sitios. Los resultados señalaron que la cueva formaba parte de una red mayor de campamentos, que habrían sido establecidos en el siglo XIX con el fin de cazar lobos y elefantes marinos (Senatore y Zarankin 1996, 1997; Zarankin y Senatore 1997).

Teniendo en cuenta las características de las ocupaciones identificadas, el *Proyecto* decidió discutir la presencia de los cazadores en Antártida. Así, el trabajo involucró dos niveles de análisis diferentes. El primero respondió a una escala sistémica. De esta forma, consideró los procesos históricos que hicieron posible la llegada y estadía de los balleneros–loberos en las islas. También analizó las formas en que el “sistema” (una serie de condiciones estructurales, representadas por los intereses de los grupos dominantes) se apropió de un nuevo territorio mediante una combinación de conocimiento y explotación. El segundo nivel supuso una escala más ajustada. De esta forma, coincidió con la vida cotidiana de las personas que llegaron por primera vez a Antártida (esto es, sus prácticas). Dos preguntas se volvieron fundamentales. Primero, ¿cómo pudieron organizar los cazadores su vida en las islas para subsistir, convivir y –simultáneamente– producir lo necesario para el sistema (todo esto, en un territorio relativamente desconocido e incluso hostil)? Segundo, a pesar de enmarcarse en un cierto proceso histórico, y trabajar para un sistema de producción y poder determinado (capitalismo), ¿los cazadores aceptaron las pautas que comúnmente se asocian a la modernidad u optaron por otras? (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 1999b, 1999c, 2005, 2007; Salerno 2005, 2006, 2007).

En lo que respecta al primer nivel de análisis, es importante recordar que los restos de los campamentos de caza constituyen el registro humano más antiguo de Antártida. De acuerdo al *Proyecto*, la llegada y estadía de los cazadores debe ser entendida como parte de un proceso mayor de expansión del mundo occidental (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). El descubrimiento de las Shetland estuvo motivado por intereses capitalistas. Desde fines del siglo XVIII, el crecimiento del comercio y la búsqueda de nuevos territorios de caza (como consecuencia de la sobreexplotación de las antiguas áreas de aprovisionamiento) impulsaron a las compañías a moverse más al sur, sobre territorios cuya existencia ni siquiera imaginaban. La expansión combinó una lógica de conocimiento y explotación. Con el objetivo de controlar el territorio (aunque más no sea de forma comercial), se volvió necesario nombrarlo, describirlo y clasificarlo; esto es, incorporarlo a un sistema de saber (Zarankin *et al.* 2009; Salerno *et al.* 2010). En este proceso, los representantes de las compañías (los capitanes) desempeñaron un rol privilegiado. Los investigadores se sienten interesados por esta historia, que combina eventos puntuales, grandes personajes y un enfoque cartográfico (Zarankin y Senatore 2007; Senatore *et al.* 2010).

El proceso de explotación no es tan conocido como el de descubrimiento. En este sentido, vale la pena considerar que la mayor parte de los historiadores no discutió en profundidad la temática (Senatore *et al.* 2010). De acuerdo al *Proyecto*, el aprovechamiento sistemático de los recursos dependió de un mercado global, regido por leyes de oferta y demanda. Con el objetivo de maximizar la productividad, las compañías de caza persiguieron diversos propósitos (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). Primero, emplearon pequeñas flotas cuyas naves podían socorrerse mutuamente y hacer frente a la competencia. Segundo, procuraron obtener recursos variados; esto es, cetáceos y pinnípedos (dependiendo de las posibilidades de captura) (Senatore *et al.* 2010). Tercero, en lo que respecta a la

caza de lobos, decidieron establecer campamentos de operaciones con una orientación estacional y costera. Así distribuyeron partidas de empleados en localizaciones específicas (Senatore y Zarankin 1996; Zarankin y Senatore 1997). Cuarto, las empresas suministraron pocas instrucciones sobre la forma en que los cazadores debían organizar su vida. De este modo, sólo les proporcionaron unos pocos recursos para que subsistiesen inicialmente en las islas. El resto dependía exclusivamente de ellos (Muñoz 1997, 2000; Salerno 2006).

La escala de las prácticas

El segundo nivel de análisis procuró conocer algunos detalles sobre la vida de los cazadores. La materialidad de los campamentos se volvió relevante, en tanto permitió discutir las condiciones que los empleados crearon para trabajar y subsistir en las islas. En líneas generales, la pregunta que orientó los trabajos fue si –en un contexto distante de los centros económico–políticos del siglo XIX– los agentes sociales debieron organizar su existencia bajo pautas que usualmente se consideran funcionales al sistema o pudieron desarrollar otras. Desde este enfoque, se evaluó la aceptación, rechazo o reinterpretación de los ideales de estandarización, segmentación, consumismo e individualismo frecuentemente asociados a lo moderno (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2005, 2006, 2007). Los estudios realizados fueron preliminares, y no involucraron un abordaje sistemático de la persona. El potencial del trabajo residió –entonces– en los resultados obtenidos como un todo. Éstos fueron importantes para el desarrollo de mi doctorado.

Según diversos autores (Foucault 1988 [1975]; Johnson 1996), durante la modernidad, la materialidad de las prácticas llevadas a cabo –principal, aunque no exclusivamente– bajo un marco institucional (lo que incluiría las compañías capitalistas) presentaría cierto grado de estandarización como resultado de un

conjunto de normas. Ello se manifestaría en diversos aspectos de la vida cotidiana, desde el espacio construido hasta el vestido. Con el objetivo de evaluar si las personas que ocuparon los campamentos antárticos respondieron al ideal de estandarización, el *Proyecto* decidió evaluar la diversidad de hallazgos efectuados. En lo que respecta al espacio construido, los campamentos mostraron más heterogeneidad que la esperada. Así, el tipo (simples muros, recintos), la cantidad (uno o más) y forma (lineal, cuadrangular, rectangular, circular) de las estructuras resultó increíblemente diversa (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). En lo que concierne al vestido, los resultados fueron semejantes. Las prendas no presentaron rasgos comúnmente asociados a la moda del siglo XIX (no en el sentido de un estilo reservado a las élites, sino en el de un conjunto de prácticas supuestamente extendidas durante el período). Tampoco mostraron la homogeneidad esperada para el caso de los uniformes institucionales (por ejemplo, laborales) (Salerno 2005, 2006, 2007).

De forma similar a la estandarización, diversos investigadores entienden que – durante la modernidad– la materialidad del mundo social (preferentemente, una vez más, en un contexto institucional) supondría prácticas de segmentación con el fin de distribuir, controlar y aumentar la productividad de personas y actividades (Foucault 1988 [1975]; Johnson 1996). En el caso de los campamentos antárticos, el estudio consideró la distinción (física y funcional) de los espacios. Entre otras cosas, el *Proyecto* discutió la existencia de una separación entre los lugares de vida y trabajo. Si bien la mayor parte de las tareas de caza y procesamiento se llevaron a cabo en el exterior, los espacios vinculados a las actividades domésticas (como aquéllos en que se consumieron alimentos) también estuvieron destinados al desarrollo de tareas productivas (como el armado de barriles, la preparación de estacas, entre otros) (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). En lo que respecta al vestido, creemos importante recordar que la distinción de jerarquías en un mismo espacio laboral se considera un rasgo frecuente en la modernidad. A pesar de ello, las prendas recuperadas no permitieron distinguir grupos de status. Si bien los tejidos

fueron diversos, los mismos mostraron cierta homogeneidad en su calidad y condiciones de descarte (Salerno 2005, 2006, 2007).

El consumismo es entendido como una práctica representativa de la modernidad, a partir de la cual las personas consumirían más de lo necesario para la satisfacción de sus necesidades (Majewsky y Schiffer 2009). Para ello recurrirían a un mercado que continuamente expandiría su oferta de productos. Con el objetivo de discutir si los cazadores que ocuparon los campamentos recurrieron al consumismo como práctica habitual (más allá de que la misma no pudiera ser efectuada en las Shetland, sino con anterioridad a su llegada –ya sea en los puertos comerciales o en la despensa de los barcos), el *Equipo* investigó los artículos descartados y la frecuencia con que los empleados se deshicieron de ellos. En líneas generales, las mercancías recuperadas se limitaron a unas pocas botellas de alcohol, algunos implementos para fumar y restos de vestimenta (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). El caso de las prendas fue especialmente interesante. Un número importante de ellas fue producido de forma artesanal, probablemente por las mismas personas que las vistieron. Del mismo modo, casi todos los fragmentos (artesanales e industriales) presentaron evidencias de uso intensivo (desgaste, rajaduras, parches y costuras). Ello permitió interpretar que las prendas fueron descartadas cuando ya no podían continuar siendo utilizadas (ni siquiera como materia prima para la reparación de otros artículos) (Salerno 2005, 2006, 2007).

Finalmente, tal como mencioné en el Capítulo 2, diversos investigadores sostienen que el individualismo es uno de los principales rasgos de la modernidad. En este sentido, entienden que la materialidad de ciertos contextos (particularmente, los de tipo institucional) alentaría el desarrollo de sujetos que se considerarían a sí mismos autónomos (Deetz 1977; Bordo 1987; Foucault 1988 [1975]; LeBreton 1995; Johnson 1996; Thomas 2001, 2004). En los campamentos de caza, no fue posible identificar espacios de uso individual. Por el contrario, las estructuras donde se llevó a cabo la mayor parte de las actividades domésticas fueron comunales. Asimismo, en estos

espacios los artículos recuperados enfatizaron actividades ligadas al compartir (por ejemplo, el consumo de los mismos tipos de alimentos y bebidas alcohólicas, la realización de juegos) (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). En lo que respecta al vestido, los hallazgos tampoco permitieron identificar el uso de prendas que exaltaran la singularidad –particularmente, en detrimento de los miembros de su grupo (por ejemplo, con fines de ascenso social) (Salerno 2005, 2006, 2007).

Discutiendo la modernidad en los confines del mundo

El *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* utilizó la propuesta de Michel de Certeau para interpretar los resultados de los análisis; principalmente, su conceptualización de las estrategias y tácticas (De Certeau 1980). Desde su enfoque, las estrategias serían formas de acción generadas por el poder, con el fin de controlar lugares y grupos. Las estrategias serían especialmente relevantes, en tanto producirían y reproducirían el código de funcionamiento del sistema. Para de Certeau, el sistema sólo podría operar en espacios que respetaran sus normas. Consecuentemente, para poder trabajar sobre nuevos lugares, éstos se deberían adscribir al poder, y allí se deberían repetir las acciones efectuadas en otras regiones. En el caso de Antártida, el sistema habría desarrollado una serie de “estrategias” para asegurar el cumplimiento de sus objetivos (básicamente, el sostenimiento/incremento de la productividad y las ganancias). Las mismas coincidirían con los rasgos que los investigadores consideran definatorios de la modernidad (y, por ende, del capitalismo) (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). A pesar de lo descrito, las empresas también habrían generado ciertos cambios con respecto a las pautas esperadas.

Algunos autores sostienen que –durante el siglo XIX– las instituciones disciplinares (incluyendo los contextos de trabajo) incrementaron el control sobre las

operaciones de los empleados (quienes –a su vez, y en tanto individuos– comenzaron a auto–vigilarse). Con ello habrían llevado la productividad a un plano jamás alcanzado (Foucault 1988 [1975]; Johnson 1996). De acuerdo al *Equipo*, las posibilidades de repetir estas acciones en las Shetland fueron limitadas. Ello se asoció a que las islas no contaban con las condiciones necesarias para asegurar el respeto a las normas (tal como sucedería en el caso de los estados–nación). En este escenario, los representantes de las empresas (los capitanes) comprendieron que no era posible ejercer un control estricto sobre los empleados. Ello tan sólo habría generado fricciones entre quienes debían hacer cumplir las reglas (por ejemplo, los oficiales a cargo de las partidas de caza) y el resto de las personas. Las condiciones de vida en los campamentos (caracterizadas por un ambiente relativamente hostil y privaciones que las compañías no tenían intenciones de paliar) tampoco contribuyeron en este proyecto. De esta forma, una de las estrategias de los capitanes habría sido dar un cierto margen de libertad para que los empleados organizaran su vida en las islas (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007).

Para Michel de Certeau (1980), las tácticas supondrían acciones efectuadas por la gente común (especialmente, por los grupos marginales). Desde esta perspectiva, generarían resistencia, utilizando, manipulando y desviando las imposiciones del sistema. A través de las tácticas, los agentes transformarían los espacios en lugares de vida posible. De acuerdo al *Equipo*, los cazadores aprovecharon el margen de libertad que disfrutaban en las islas para organizar su vida de un modo distinto. Así, los balleneros–loberos habrían manifestado cierta resistencia (ya sea, de forma consciente o inconsciente) al modelo del capitalismo y la modernidad. Ello se habría plasmado en su rechazo a la diferenciación, y en la aceptación de un modo de vida comunal (por lo menos, en el contexto de los campamentos). De este modo, la distancia geográfica y el carácter desafiante de las clases trabajadoras se habrían transformado en factores importantes para comprender su vínculo con el sistema (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007).

Algunas consideraciones sobre el *Proyecto* y mi doctorado

Desde hace algunos años, el *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* estudia las formas en que los balleneros–loberos que ocuparon estacionalmente las Shetland pudieron experimentar un cierto distanciamiento respecto de las pautas esperadas para la modernidad (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). Esto habría aportado una perspectiva distinta a la comúnmente adoptada por los estudios interesados en discutir la vida de los cazadores. Las investigaciones del *Equipo* constituyen un antecedente para mi doctorado. No sólo por el enfoque propuesto, sino también porque mi producción académica –incluyendo mi tesis de licenciatura– formó parte de su desarrollo. Sin embargo, en este punto considero importante destacar que la presente investigación supone continuidades y rupturas respecto del proyecto inicial. Los mismos son resultado de la profundización de los análisis, y la posibilidad de reflexionar sobre las ideas planteadas en un proceso hermenéutico (que permite volver sobre los pasos dados, a la luz de nuevas ideas y evidencias). A continuación, presento algunos de estos puntos.

En primer lugar, considero importante efectuar un comentario sobre las escalas de análisis empleadas. Tal como señala el *Proyecto*, el estudio de los balleneros–loberos necesita incluir –al menos– dos niveles diferentes (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). Uno que refiera a las condiciones que posibilitaron el desarrollo de su actividad; principalmente, el capitalismo como un proceso que impulsó la búsqueda de recursos para su comercialización en un mercado global. Y un segundo nivel que dé cuenta de las acciones desarrolladas por las personas que formaron parte de las empresas de caza. Sin lugar a dudas, estos dos niveles presentan relaciones estrechas. Por ejemplo, el hecho de participar en una actividad capitalista que los lleva a los confines del mundo favorece que los agentes sociales se conecten entre sí y con el mundo circundante de formas particulares. Sin embargo, tal como deja entrever el *Proyecto*, estas circunstancias no generan que las personas se comporten de un modo determinado,

siempre predecible y semejante a sí mismo. Es decir, que actúen exclusivamente según lo pautado por los modelos dominantes del individualismo y la modernidad. Asimismo, tampoco implica que las acciones de los cazadores refuercen una serie de condiciones originales y prístinas. Por el contrario, su práctica puede modelar los matices de los procesos más amplios.

Entonces, con el objetivo de comprender la definición de la persona entre los cazadores, mi doctorado evalúa las acciones cotidianas, sin dejar de considerar sus vínculos con el capitalismo. Éste es un objetivo similar al que desarrolla el *Proyecto* para discutir la ocupación y explotación efectiva de las islas (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). El estudio de las prácticas requiere evaluar su diversidad. Para ello se vuelve necesario analizar la composición social de los grupos. Tal como planteé en otros trabajos (Salerno 2006, 2007), los representantes de las compañías y el resto de los operarios resultan relevantes (ver más adelante). A pesar de lo descrito, en este caso no propongo igualar los representantes de las empresas al “sistema”. Primero, en este trabajo intento distanciarme de una visión sistémica del mundo social. Segundo, entiendo que las condiciones que envuelve el capitalismo son resultado de la acción de distintos actores (no sólo los grupos mayormente beneficiados por la actividad económico-política). Tercero, considero que la noción de sistema es usualmente empleada como equivalente de un conjunto de pautas a partir de las cuales se discuten las prácticas (ver más adelante). Sin embargo, tal como indican los trabajos del *Proyecto*, incluso los “representantes del sistema” pueden generar acciones distintas de esas pautas (no sólo los integrantes de los grupos menos beneficiados).

Tal como sucedió previamente, el abordaje de las prácticas en este doctorado propone discutir sus particularidades, y establecer un diálogo con los modelos académicos dominantes. Sin embargo, en esta ocasión no considero apropiado emplear expresiones como “aceptación, rechazo o reinterpretación” de las pautas del mundo moderno. Hablar en esos términos implícitamente provocaría que el sentido de

las prácticas se encontrara en función de una serie de acciones previamente definidas. Este conjunto de prácticas se presentaría como un dato indubitado (una suerte de presupuesto del que partiría la investigación). De este modo, constituiría una norma (un estándar que presentaría una aceptación comprobada para actuar como regla) contra la cual se medirían o contrastarían las cosas. Así, sólo sería posible evaluar el distanciamiento; esto es, la generalidad o particularidad del caso estudiado. Algo similar ocurre con el empleo de conceptos como "resistencia". En el contexto de la presente investigación, el término reforzaría la idea de que existen prácticas con un dominio innegable, y que cualquier otra forma de acción sería una desviación o transgresión. En este sentido, su carácter –usualmente marginal– no permitiría cuestionar la realidad de las prácticas consideradas dominantes.

En esta investigación propongo cuestionar las formas en que debe ser entendida la persona en el mundo moderno. Cuestionar implica desnaturalizar (o extrañarnos de) las ideas aceptadas. Desde este enfoque, es importante contemplar la posibilidad de que las prácticas que distintos trabajos consideran definitorias del ser en nuestra propia sociedad efectivamente no lo sean (al menos, en ciertas ocasiones). Desde esta perspectiva, considero contradictorio partir de un presupuesto que –al mismo tiempo– intento poner en duda. En el segundo capítulo del doctorado elaboro una crítica a los estudios sobre la persona en el mundo moderno. Así, en mi análisis de los balleneros–loberos del siglo XIX no sólo propongo evaluar cómo se asumió que la persona moderna era, sino también cómo se supuso que no era. Entonces, el sentido de medir las prácticas identificadas en el caso contra aquéllas propuestas por los modelos aceptados (incluyendo no sólo los de la modernidad, sino también los de las otras sociedades) no residiría en describir la adopción, rechazo o reinterpretación de las pautas que se señalan como dominantes (sin quebrantar –con ninguna de estas ideas– la legitimidad de lo expresado). Por el contrario, se sustentaría en la posibilidad de poner a prueba un constructo que separa lo moderno del resto del mundo (y simultáneamente, el resto del mundo de lo moderno).

Finalmente, considero importante referir a la relevancia de los casos de estudio en función de las discusiones sobre el concepto de modernidad. Los casos abordados por el *Proyecto* y mi doctorado no coinciden de forma absoluta. Mientras el *Proyecto* analizó los cazadores que llegaron por primera vez a las islas antárticas, mi doctorado aborda los balleneros–loberos en un sentido más amplio, como un grupo de cazadores–comerciantes que desempeñaron su actividad a escala global, e incluyeron las Shetland –así como otros puntos distantes del planeta– en sus recorridos. Teniendo en cuenta el objetivo de discutir la “aceptación, rechazo o reinterpretación” de las pautas del mundo moderno, los cazadores de las islas antárticas ofrecieron un caso aparentemente anómalo que mostró transgresiones respecto a la norma (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007; Salerno 2006, 2007). Ello fue asociado a la combinación de dos factores distintos: la distancia geográfica y la pertenencia de clase. Esto es, trabajadores en un contexto desconocido, con pocas posibilidades de ser controlados. En este doctorado parto de otra idea. Con el propósito de discutir el modelo dominante de la persona en la modernidad, evalué un caso en el que comúnmente se aceptó que las pautas del individualismo funcionaban. Así pensé en los balleneros–loberos (más allá de los confines de Antártida), quienes tradicionalmente fueron descritos como una suerte de representantes del “hombre moderno” (ver más atrás). En esta investigación, los cazadores no son planteados como un grupo anómalo. Ni por aquéllos que los vincularon a un concepto tradicional de lo moderno, ni por mi propio trabajo. Ya que si bien reconozco que usualmente desarrollaron su vida en contextos distantes y muchos de ellos se inscribieron entre las clases trabajadoras, éstas fueron realidades compartidas por un número increíble de personas en lo que usualmente se denomina modernidad.

AJUSTANDO LA METODOLOGÍA EN EL CASO DE ESTUDIO

Tal como mencioné anteriormente, el estudio de la persona entre los balleneros–loberos no fue desarrollado de forma explícita por ningún trabajo (salvo un

primer acercamiento del *Proyecto Arqueología Histórica Antártica* a posibles prácticas individualistas/ comunales entre los miembros de las partidas de caza). En esta sección intento ajustar la metodología desarrollada en el Capítulo 3 a las particularidades del caso. Por este motivo, reconsidero sus principales rasgos. Mi marco plantea que la persona se compone de una serie de planos, que definen los vínculos que el ser mantiene consigo mismo y con el cosmos (los otros seres y las cosas). Para simplificar el estudio de esos planos, propongo descomponer las relaciones en sus términos constituyentes: el ser y las cosas. Los mismos deben ser estudiados en tanto cuerpos-vestidos, considerando las diversas dimensiones de su práctica: la materialidad, la acción y la semantización. Los términos de análisis, y las dimensiones del cuerpo-vestido son indispensables a la hora de reconstruir los planos que conforman la persona. Por este motivo, planeo discutir su contenido entre los balleneros-loberos. Primero, considero apropiado definir qué voy entender por el ser y las cosas; esto es, qué grupos y cosas voy a seleccionar para llevar adelante el estudio. Segundo, considero necesario señalar de qué forma voy a abordar la materialidad, la acción y la semantización. Para ello considero las particularidades de la evidencia cultural disponible (tanto documental como arqueológica) y defino los modos en que se pueden registrar las dimensiones del vestido en el caso del ser y las cosas.

Los términos de análisis entre los balleneros-loberos

Los términos de análisis del trabajo surgen de la descomposición de los planos de la persona, y comprenden el ser y las cosas. Es importante reconocer que el uso de estos conceptos presenta un grado de generalidad que no puede ser directamente captado en la realidad cultural. Por este motivo, considero necesario explicitar qué entiendo por cada uno de ellos en el caso de estudio seleccionado. La evaluación de los escenarios de acción cobra –entonces– relevancia. Desde este enfoque, es posible señalar que la existencia de los balleneros-loberos se debate entre el mar y la tierra. En este trabajo centro mi atención en la vida a bordo. Ello se asocia a que los

cazadores pasan más de 3/4 de la duración total de sus viajes en las embarcaciones (lo que podría tener un peso importante en la definición de la persona). Por lo general, esta fracción suele ser mucho mayor que el tiempo invertido por comerciantes y militares en el mar. Según diversos documentos (Nordhoff 1856; Holmes 1861; Davis 1874), ello se debe a que los balleneros–loberos se internan en el océano para cazar, a que frecuentemente llevan las provisiones necesarias para no tener que recurrir a los puertos comerciales (que –dicho sea de paso– no siempre se encuentran disponibles en las localizaciones que visitan), y a que los capitanes procuran mantener alejados a los reclutas de las playas (para evitar desertiones).

En lo que respecta al análisis del “ser”, y retomando el Capítulo 3, es importante considerar que –en ningún contexto cultural– los seres humanos se presentan como entidades únicas u homogéneas. Por el contrario, su diversidad se encuentra atravesada por la lógica de las identidades. Las identidades se construyen a lo largo de diversos ejes (status, el género, entre otros). De esta forma, resulta indispensable reconocer los ejes de similitud y diferencia operantes en el caso de estudio, así como los grupos que se conformaron a partir de ellos. Entre los loberos–balleneros, los documentos históricos (especialmente, las listas de tripulantes) son reveladores. Al igual que lo que sucede en la marina mercante o armada, los cazadores son ordenados mediante un sistema de rangos. Entre las posiciones mencionadas se encuentran: el capitán, los oficiales, los marineros y los miembros de diversos oficios (plomero, herrero) (ver Listas de Tripulantes en Fuentes Consultadas). Los documentos mencionan otros grupos de identidad (a partir de la nacionalidad, la raza, la etnicidad). Sin embargo, estas diferencias se encuentran subordinadas a las jerarquías existentes, y –al menos hasta cierto punto– parecen tener independencia respecto a las mismas (Putney 1987; Bolster 1997; McKissack 1999). Teniendo en cuenta lo expresado, el status se plantea como un eje fundamental en la definición de los balleneros. Asimismo, considerando la diversidad de posiciones existentes, y con el fin de simplificar el abordaje (cuyo objetivo no es discutir el caso escogido en detalle, sino probar el modelo propuesto en el Capítulos 2 y el Capítulo 3), centro mi interés en los

extremos de la escala jerárquica; esto es, la figura del capitán y la de los marineros. De este modo, quedo en condiciones de evaluar las formas en que un agente con una posición única y un grupo de agentes con una posición compartida conciben la persona.

El análisis cultural de lo que vagamente defino como “las cosas” también requiere consideraciones. Tal como señalé en el Capítulo 3, las entidades no-humanas que nos circundan son abundantes y diversas. De esta forma, se torna necesario definir qué cosas serán efectivamente abordadas en el caso de estudio. Para ello se debe efectuar una selección, considerando una serie de criterios: su valoración cultural, su interacción con los grupos definidos por el análisis, su rol activo en el mundo social, su posible vínculo con los cuerpos-vestidos de los sujetos. En el mar, las embarcaciones constituyen el escenario de vida de los tripulantes (tanto para capitanes como para marineros). Allí desarrollan la totalidad de sus actividades –incluyendo el trabajo (navegar, cazar y procesar ballenas) y las faenas domésticas (comer, dormir, distraerse). Las naves contienen y circunscriben a los agentes sociales (Buscaglia 2008). De este modo, las posibilidades de abandonar su protección y sobrevivir en el intento son limitadas. Rodeadas por un desierto de agua, la única alternativa válida es hacerlo a bordo de un nuevo barco (o algún otro elemento que actúe como tal). Llegado este punto, resulta posible comprender por qué las naves son especialmente valoradas por los balleneros-loberos (o cualquier otro tipo de marinos). No constituyen una “cosa” más, algo de lo cual se puede prescindir (como se descarta una simple mercancía). Se trata de un ente no-humano con el cual se establecen relaciones de mutua dependencia. Ello significa que la vida de los tripulantes (al margen de su jerarquía a bordo) depende de la existencia de la nave (y viceversa). Por las razones recién descritas (y el hecho de que –al menos tentativamente– pueden ser pensadas como un cuerpo-vestido por sus velas), entiendo que las naves constituyen un caso interesante para discutir las relaciones que los agentes sociales mantienen con las cosas (o, al menos, con algunas de ellas).

Las dimensiones del cuerpo–vestido y la evidencia

En este trabajo, el vestido constituye la vía privilegiada para el análisis de la persona. De este modo, en el Capítulo 3 señalé que los términos (el ser y las cosas) que conformaban los planos de la persona podían ser estudiados en tanto cuerpos–vestidos. Asimismo, indiqué que su práctica podía ser abordada mediante tres dimensiones diferentes: la materialidad, la acción y la semantización. Una vez registrada la información sobre cada una de esas dimensiones, se volvería posible comparar los términos de análisis y reconstruir la naturaleza de sus vínculos. Sin embargo, es importante señalar que las posibilidades de registrar información sobre la materialidad, acción y semantización del ser y las cosas depende de la evidencia disponible/seleccionada para el caso. A continuación, presento dos *corpus* de información diferentes: uno, conformado por documentos históricos que describen diversos aspectos de la vida de los cazadores (sobre todo, en el contexto del mar); otro, integrado por restos arqueológicos que fueron recuperados en los campamentos de caza de las Shetland. Ambos tipos de evidencia fueron generados como parte de un mismo proceso histórico (Funari *et al.* 1999). Por este motivo, permiten reconstruir ciertas prácticas (entre las cuales se encuentra el vestido). Sin embargo, a pesar de lo descrito, es posible señalar que cada tipo de evidencia presenta particularidades. Las mismas involucran posibilidades y limitaciones para el relevamiento de los datos.

La evidencia documental

Los documentos históricos constituyen parte importante de la evidencia analizada en el trabajo. Ello se asocia a que la vida de los cazadores ha sido extensamente registrada durante el siglo XIX. Mi abordaje posee –de todos modos– un carácter arqueológico. Con ello no pretendo sugerir que las fuentes documentales se encuentren subordinadas a lo material –ni tampoco lo contrario (Funari *et al.* 1999). Por el contrario, pretendo señalar que mi interés se encuentra centrado en los

aspectos materiales de la existencia (independientemente de si los mimos se plasman en un objeto o en el contenido de un texto) (Meskell 2005). En este caso, la evidencia histórica seleccionada corresponde con documentos que surgieron de la caza de ballenas y focas efectuada por compañías americanas (especial, aunque no exclusivamente entre 1850 y 1900). El criterio empleado en esta selección fue que los Estados Unidos poseyeran la principal flota ballenero–lobera del mundo (con el mayor número de embarcaciones, empleados y ganancias), y al hecho de que su actividad fue minuciosamente descrita. Una parte significativa de los documentos (incluyendo publicidades, listas de abarrotos y relatos de viajes) importa a mi trabajo. Por este motivo, inicialmente describo sus características generales (quién los escribió, para qué lector, qué tipo de información contienen). Posteriormente, presento las posibilidades, límites y rasgos que cobraría el registro de información a través de ellos; esto es, el cruce de los términos de análisis y las dimensiones del cuerpo–vestido (materialidad, acción y semantización).

Publicidades

Durante el siglo XIX (sobre todo después de 1850), existieron en los Estados Unidos algunos periódicos que divulgaban noticias sobre la caza comercial de ballenas y lobos (*Hunt's Merchant's Magazine and Commercial Review*, 1840–1869; *De Bow's Review*, 1856–1862; *Sailor's Magazine and Naval Journal*, 1828 al presente – Greenhalgh y Barnes 1939). Este “boom” editorial se vinculó con el crecimiento de la actividad en el país y en todo el mundo. En este trabajo incluyo los periódicos como parte de la documentación abordada, en tanto ofrecen información interesante sobre los cuerpos–vestidos de los cazadores y las naves. Entre las fuentes existentes centro mi atención en el *Whalemen's Shipping List* (“Lista de Navegación de los Balleneros” – WSL, a partir de ahora), una publicación “devoted exclusively to the whaling interest” (“dedicada exclusivamente a los intereses de [la industria] ballenera”) (WSL 31/10/1843: 310–col. 2). El WSL se publicó entre 1843 y 1914 en New Bedford (el

principal puerto ballenero—lobero de los Estados Unidos y, probablemente también, del globo), y no sólo contó con difusión en la ciudad (también fue recibido en otros puntos del país y algunos puertos extranjeros). Sus lectores eran personas que —de una u otra manera— tenían conexión con la caza (dueños de compañías, marineros, contratistas, comerciantes del rubro, familias de los embarcados, etc.).

WHALEMEN'S SHIPPING LIST,

A
MERCHANTS' TRANSCRIPT.

Published by
HENRY LINDSEY,
No. 35 North Water-st.

Terms:
ONE DOLLAR PER YEAR
PAYABLE IN ADVANCE.

VOL. I. NEW BEDFORD, TUESDAY MORNING, OCT. 31, 1843. NO. 34.

VESSEL NAME	TOWN	MASTERS.	AGENTS.	SAILED.	WHERE BOUND	LAST REPORT.	OIL
New-Bedford.							

WHALEMEN'S SHIPPING LIST:
A WEEKLY NEWSPAPER, DEVOTED EXCLUSIVELY
TO THE
WHALING INTEREST,
IS PUBLISHED IN NEW BEDFORD, EVERY TUESDAY MORNING,
AT THE EXTREMELY LOW PRICE OF
ONE DOLLAR PER ANNUM—IN ADVANCE.

It contains the NAMES of every WHALER belonging to the United States; the Master's and Agent's names, time out, date, place and quantity of oil when last reported, vessels in port, &c. all carefully corrected, weekly, up to the hour of going to press. Also, a weekly summary of news from the whaling fleet, the oil and bone market, made up from sales in this and other places; latest dates from foreign ports visited by Whalers; the weekly imports of oil and bone into the United States; and every species of information interesting and important to the merchant, and to masters and officers of whalers both at home and at sea—the whole arranged in a convenient form for reference and preservation.

Persons about going to sea can have regular files of the SHIPPING LIST forwarded to them, overland, to any ports in the Pacific, or by ships sailing from this port and Nantucket, by subscribing and paying ONE DOLLAR in advance. It will be forwarded free of expense except postage.

ADVERTISEMENTS inserted conspicuously, on the usual terms. The Shipping List has an extensive circulation in the principal cities and towns of the Union, especially in New York, Boston, and the Whaling ports, rendering it a valuable medium for advertisements.

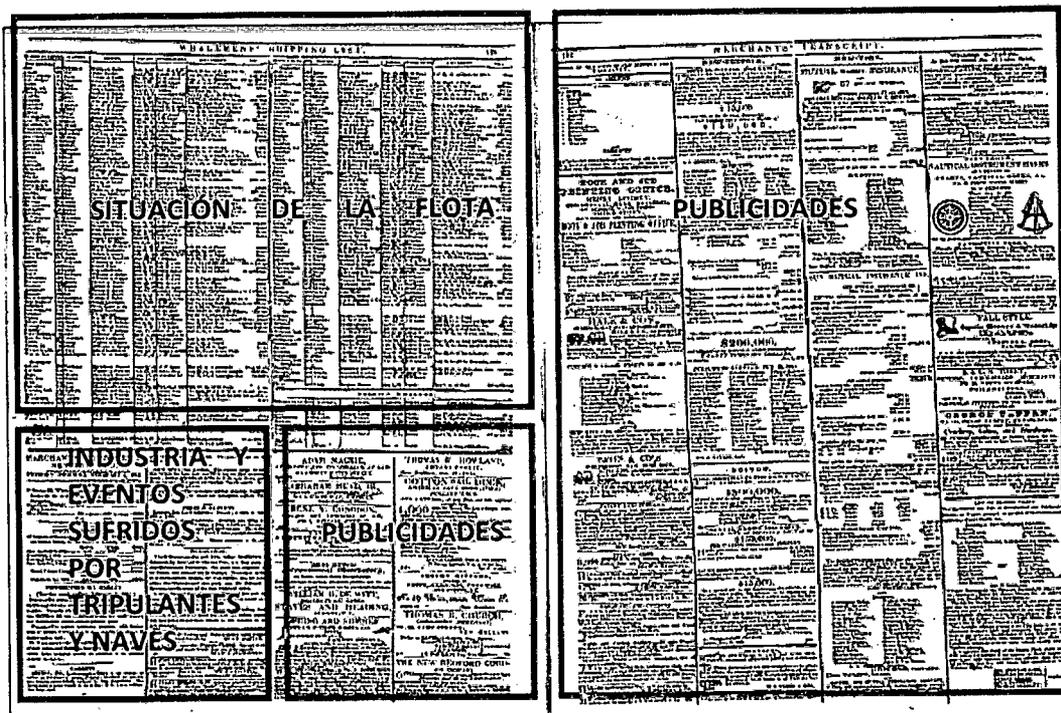
All orders from abroad must be post paid. The Post Office law allows Postmasters to enclose subscription money to publishers of newspapers free of postage.

Office of the SHIPPING LIST, No. 35, North Water street, where all orders for BOOK and JOB PRINTING of every description will be thankfully received and promptly executed.

Primer número del WSL: arriba, primera página del diario; abajo, presentación de sus intereses (31/10/1843: 310-col. 2).

El WSL es frecuentemente consultado por los investigadores interesados en discutir la vida de los cazadores (Creighton 1995; Davis *et al.* 1997; Currie 2001 [1960]). El periódico se compone de diversas secciones. La más importante de ellas aportaba noticias sobre la flota americana (fecha de salida de las embarcaciones, capitán, compañía, lugar de destino, último lugar en que se avistaron las naves, carga). Otras dos secciones brindaban información de interés para la industria (precios de subproductos de la caza), y comunicaban sucesos vividos por embarcaciones y tripulantes (accidentes, muertes, naufragios). Finalmente, el periódico presentaba un apartado relativamente extenso de publicidades. Entre 1853 y 1856, los anuncios se ordenaron bajo diversos rótulos que permiten aprehender la abundancia de bienes y servicios ofertados (ver, por ejemplo WSL 22/03/1853): "Copper founders", "Dry Goods & clothing", "Miscellaneous", "Commission houses", "Oil manufacturers", "Boat builders", "Cordage, duck, &c", "Brokers", "Spar, pump and block makers", "Chronometers, nautical instruments, &c", "Marine insurance" ("Fundiciones de cobre", "Géneros y ropa", "Misceláneos", "Oficinas de despacho", "Productores de aceite", "Constructores de botes", "Cordelería, dril, etc.", "Corredores", "Fabricantes de palos, bombas y bloqueos", "Cronómetros, instrumentos náuticos, etc.", "Seguros marítimos").

SITUACION DE LA FLOTA AMERICANA



Estructura general (secciones) del WSL (04/02/1845). Nótese el espacio brindado a los avisos publicitarios.

En 2007, la *National Maritime Digital Library* (“*Biblioteca Digital Marítima Nacional*”) escaneó todos los números del WSL y los ofreció públicamente en internet. Dada su calidad e integridad, en esta investigación empleé este registro (anteriormente, la Dra. Senatore relevó algunos ejemplares del periódico para los miembros del *Proyecto en Nantucket Historical Association*). Si consideramos que el WSL se publicó entre 1843 y 1914, los periódicos conservados por la *National Maritime Digital Library* suman 3710. Mi período de análisis corresponde al siglo XIX, por lo que uno de los primeros pasos del estudio fue circunscribir las publicaciones a aquellas comprendidas entre 1843 y 1900. Éstas sumaron 2980 volúmenes. Con el objetivo de contar con una muestra amplia, aunque igualmente manejable, decidí considerar el 5 % del universo definido (149 números –ver *Periódicos en Fuentes Consultadas*). Para ello empleé un muestro aleatorio estratificado por año. Originalmente, la idea fue detectar cambios en los bienes ofertados. Sin embargo, las publicidades terminaron aportando poca información en este sentido (los artículos se mantuvieron más o

menos semejantes, y los anuncios no presentaron el detalle necesario para identificar transformaciones sutiles). Por este motivo, decidí remover la variable “tiempo” del análisis.



Algunos apartados de la sección de publicidades del WSL (22/03/1853: 19-20); particularmente, aquéllos que resultan de interés para el trabajo.

Mi interés se centra en las publicidades que aportan información sobre el cuerpo-vestido de los balleneros-loberos (los marineros y los capitanes) y la nave. Por este motivo, busqué —entre los ejemplares muestreados— aquellos avisos que ofrecían artículos de indumentaria, y algunos otros bienes (como velas y cordelería) que podrían haberse integrado a la materialidad de los botes (y posiblemente presentaban —aunque ello es motivo de discusión— algún tipo de identidad con el vestuario de los cazadores). El relevamiento consideró la diversidad de anuncios publicados, teniendo en cuenta la firma comercial, el público y los artículos descritos. Así pude identificar 107 anuncios de indumentaria, y 17 de velas y cordelería (ver Anexo documental sobre publicidades). La abundancia de publicidades (lo que incluyó su re-lanzamiento en otros volúmenes) no fue contemplada, en tanto los resultados no aportaron información diferente a la obtenida mediante el análisis de la diversidad (se efectuó una pequeña prueba para constatarlo). Ello se asoció a que la mayor parte de las firmas pagó por publicar anuncios por un cierto número de volúmenes, y —al concluir ese período— generó cambios en los textos.

SEAMENS' CLOTHING.
AT THE WHOLESALE CLOTHING WAREHOUSE,
 203 Pearl Street New York.

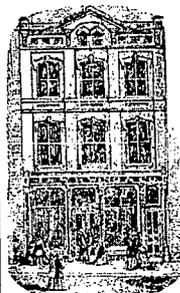
THE Subscribers would respectfully inform the Agents and Fillets of Whale ships that they have and will keep constantly on hand a large stock of **HEAVY WOOLEN, CANVASS, AND DUCK CLOTHING,** together with water proof OIL SUITS, TARPAULIN HATS, SHIRTIS AND BELTS, SHEATH KNIVES, SAIL NEEDLES &c &c suitable for men engaged in the Whaling trade.

also a large assortment of **INFITTING CLOTHING,** consisting of Blue Cloth Jackets, Pants, Vests, White and Fancy Shirts.

All of the above Goods are of the best quality and carefully selected by ourselves, and we feel confident in saying that we possess advantages which enable us to offer our Goods at such prices as cannot fail to give satisfaction to purchasers.

J. W. LEWIS & CO.
 Corner Maiden Lane and Pearl St.

J. & W. R. WING & CO.,
 133 UNION ST., NEW BEDFORD,



Occupy the Largest Space in the City
 IN VERMONT

**CUSTOM & READY-MADE
 CLOTHING BUSINESS**

THEIR STOCK OF
TAILORING GOODS

AND THE
 Superior Garments Produced
 DRAW THE BEST TRADE.

THEIR IMMENSE DISPLAY OF

**READY-MADE CLOTHING,
 HATS AND NECKWEAR,**

In Fine, Medium, and Low Priced Goods, in a great variety of styles, make it the most desirable place for customers in this vicinity.

A FULL LINE OF
WHALEMEN'S INFITTING AND OUTFITTING GOODS.

COTTON SAIL DUCK,
AMERICAN NAVY DUCK, (FLAX)
HOLLAND DUCK.

AVY CANVASS, all long Flax, and most approved manufacture.

1,000 BOLTS Heavy No. 1 to 5 Cotton Duck, of Eastern Manufacture.

300 Bolts do. do. Baltimore Pilot Duck.

1200 Bolts Light Cotton Ravens do., comprising every variety of width and weight.

250 Bolts Imitation Holland do., (flax) a new and beautiful article.

250 Scotch Navy Canvass, all long flax, and of the most approved manufacture.

300 American Navy Duck.

3000 lbs Soling and packing Twine.

5000 lbs Cotton Sail Twine.

For sale on liberal terms by
BRINCKERHOFF, FOX & POLHEMUS.
 37 Beaver, between Wm. & Front sts.,
 NEW-YORK

PATENT LAID CORDAGE.

CORDAGE of the very first quality, manufactured of Russia, Manila and American Hemp; always on hand and for sale in large or small quantities.—Wares, Gangs or Rigging, ready for delivery and supplied according to order of such dimensions and quality as requested.—Tow Lines made of Manila, Russia and American Hemp, always ready for sale in large or small quantities, as well as an extensive assortment of Cordure and Rigging, for sale wholesale and retail, by **WM P GRINNELL,**
 No 27 Rotch's square, New Bedford.

Algunas publicidades de indumentaria, y velas y cordeleria del WSL (izquierda, arriba)

06/06/1846: 56 -col.3; derecha, arriba 04/06/1849: D -col. 5)

Listas de abarrotos

Las listas de abarrotos eran una enumeración de artículos que las naves ballenero-loberos debían llevar como provisiones. Estos documentos eran diseñados por los comerciantes de productos marítimos, quienes deseaban ofrecer a los dueños de las compañías una guía para que efectuaran sus compras. En algunas ocasiones, las listas de abarrotos fueron empleadas por los empresarios como una suerte de detalle que podía ser presentado ante las autoridades portuarias. A partir de ello, los inspectores podían controlar que los bienes descritos (fundamentalmente, aquéllos

que asegurarían el bienestar de la tripulación) se hallaran en el bote. Lamentablemente, hasta el momento no pude acceder a un archivo sistemático de este tipo de fuentes –tal como habría sucedido en el caso de los periódicos. A pesar de ello, incluí las pocas listas que encontré en el análisis –esto es, los *Articles for a Whaling Voyage* (Nye 1858 en Verrill 1916: 34) y los *Outfits for a Whaling Voyage* (Kirby circa 1850). Ello se debe a que aportan descripciones valiosas sobre los cuerpos–vestidos de los cazadores y la nave (ver Anexo documental sobre listas de abarrote).

Las listas referidas distinguieron diversas categorías de bienes; por ejemplo, “stores, etc”, “trade”, “slop chest”, “sails and duck”, “sundries”, “hardware”, “copper ware”, “crockerly, etc”, “stores and provisions”, entre otros (“almacén, etc.”, “comercio”, “cofre de ropa barata”, “velas y dril”, “misceláneos”, “artículos de cobre”, “loza, etc”, “almacén y provisiones”) (Nye 1850 en Verrill 1916). En este trabajo centro mi interés en las categorías que ofrecieron información sobre la indumentaria (“slop chest” o “slops”), y las velas y cordelería (“sails and duck” / “stores, etc.” o “spare sails” / “cordage” –Kirby circa 1850: 47; Nye 1850 en Verrill 1916: 34, 36). “Slop chest” define un conjunto de prendas que se llevaban a bordo de las naves con el fin de proveer a los empleados. Por lo general, los viajes de caza eran largos y las mudas de ropa resultaban insuficientes (se desgarraban, rompían, desgastaban). Como las naves ballenero–loberas usualmente se movían en áreas distantes de los puertos comerciales, las compañías de caza debían ofrecer alguna posibilidad de reabastecimiento. Prácticamente siguiendo el mismo criterio, toda nave debía llevar a bordo repuestos de velas y cuerdas. En este sentido, algunos autores habrían señalado que los ballenero-loberos contaban con todo lo necesario para prácticamente armar un barco nuevo.

La categoría “relatos de viaje” comprende una serie de obras que describen las experiencias de los balleneros–loberos en sus viajes. En los Estados Unidos, particularmente durante la segunda mitad del siglo XIX, la escritura y lectura de este tipo de trabajos se popularizó al punto que terminaron conformando un género (Lefcowikz 2001). Teniendo en cuenta la abundancia de obras disponibles, a continuación menciono los criterios empleados en la selección del material. Primero, los relatos escogidos son fuentes de primera mano; esto es, registros elaborados por quienes participaron de forma directa en la caza de ballenas y lobos. Esto es relevante, ya que los detalles sobre la vida a bordo sólo pueden ser conocidos por aquéllos que los experimentaron en “carne propia”. En segundo lugar, los relatos hacen referencia – al menos– a algunos de los momentos que componen un viaje de caza (desde la partida, pasando por la estadía en los territorios de caza, hasta el retorno). En líneas generales, cada una de esas instancias aporta información sobre prácticas singulares (incluyendo el vestido y algunas otras).

En este punto considero necesario efectuar un comentario sobre los diversos relatos existentes. Entre los balleneros–loberos, algunos documentos describen las características de viajes concretos. Mientras tanto, algunos otros compendian los sucesos ocurridos en diversos viajes, y refieren a ellos como si hubieran tenido lugar en uno solo. Incluso, en algunas ocasiones, estas obras agregan elementos que podrían considerarse ficcionales (Lefcowikz 2001). En un trabajo interesado por conocer fechas y personajes particulares, el segundo tipo de documentos sería evidentemente descartado. Sin embargo, en este análisis considero que ambos tipos de registros pueden enriquecer la discusión sobre las prácticas. Finalmente, quisiera agregar dos criterios adicionales para la selección de fuentes. Uno de ellos considera la importancia de relevar obras cuyo valor ha sido previamente reconocido por otros investigadores. El segundo considera la necesidad de incluir documentos que presenten información relevante sobre el cuerpo–vestido. Así, a partir de lo mencionado, terminé incluyendo

más de diez obras (ver Relatos de Viaje en Fuentes Consultadas) que ofrecieron información diversa y abundante.

Algunos lineamientos para el abordaje de los documentos

Como ya reiteré en varias ocasiones, parte importante del análisis de la persona comienza por abordar los términos de estudio (el ser y las cosas) en tanto cuerpos-vestidos. Desde este enfoque, se vuelve necesario centrar la atención alternativamente en los términos y las dimensiones del cuerpo-vestido. En lo que respecta a los términos, se debe distinguir con claridad la información que da cuenta del ser y las cosas; en este caso, representadas por los cazadores (específicamente, los capitanes y los marineros rasos) y la nave. En prácticamente todos los documentos, es posible distinguir los rasgos de los cazadores y la nave. Sin embargo, algunas fuentes no resultan claras en lo que refiere a los distintos grupos de cazadores (capitanes y marineros). En el caso de los relatos, no hay mayores inconvenientes (en tanto sus narrativas suelen ligar sujetos puntuales con ciertas formas de actuar); pero en el caso de las publicidades y las listas, la situación se vuelve confusa. En las publicidades, el público al que se encuentran inicialmente orientadas no siempre se encuentra mencionado. Asimismo, cuando las publicidades refieren a los cazadores, usualmente se utilizan expresiones y giros que dificultan reconocer su grado de inclusión (¿integran a marineros o capitanes por igual?; ¿sólo integran a los marineros?; si éste es el caso, ¿dónde se aporta información sobre los capitanes?). Mientras tanto, las listas no aportan ningún tipo de datos sobre potenciales consumidores (sólo contienen información sobre los artículos de vestuario). Frente a este panorama, existen dos posibilidades. Primero, obtener información sobre el contexto que ayude a completar —de modo interpretativo— los vacíos. Segundo, cruzar información de distintos documentos para comprender con qué agentes sociales suelen vincularse mayoritariamente ciertos artículos a la hora del uso.

En lo que concierne a las diversas dimensiones del cuerpo-vestido, es importante registrar los rasgos de su materialidad, acción y semantización. Para ordenar el proceso, se debe trabajar separadamente sobre el ser y las cosas. Tal como mencioné en el Capítulo 3, la materialidad responde a los rasgos físicos del cuerpo-vestido como un todo. Sólo los relatos de viaje aportan información sobre el vínculo que se establece entre ciertos cuerpos y ciertos artículos de vestuario; los restantes documentos sólo aportan información sobre la indumentaria (de forma independiente). Con el objetivo de facilitar el registro, entonces, distingo la información sobre el cuerpo y el vestuario. En el caso del ser (tomando capitanes y marineros rasos de forma independiente), la información sobre el cuerpo debería dar cuenta de aquellos rasgos físicos que comúnmente se habrían conectado –mediante diversos criterios– con determinados artículos de vestuario (tan sólo como posibilidad, la contextura, el color de la piel y otros atributos podrían impactado en la conformación de ciertos grupos que habrían vestido de ciertas maneras). En cuanto al vestuario (prendas, calzado y algunos otros artículos que se integran a la carne), el relevamiento de información debe considerar los artículos específicamente vestidos por capitanes y marineros, y algunos otros atributos como cortes, materias primas empleadas, colores. También es importante discutir la conexión de los bienes con el oficio de cazador, así como su relevancia en la vida de los tripulantes (por ejemplo, en relación a sus pertenencias o equipo para los viajes). Llegado este punto, vale la pena aclarar que no todos los documentos consultados ofrecen una forma estandarizada de describir los artículos (ni el mismo interés por llenar esas categorías). Pasando al caso de la nave, es importante considerar que el registro de los rasgos de su cuerpo debe considerar las características generales de las embarcaciones de la época. Mientras tanto, su vestuario debe considerar –al igual que lo referido para el caso del ser– los artículos específicamente empleados, materias primas, colores, ente otros.

Volviendo al Capítulo 3, es importante considerar que la acción del vestido supone la integración del vestuario a la carne, y una red de otras acciones que pudieron encontrarse conectadas con esta posibilidad: adquisición del vestuario,

participación del cuerpo-vestido en la ejecución de actividades, impacto de esas acciones sobre la materialidad del cuerpo-vestido, recomposición de esa materialidad. Entre los registros seleccionados para llevar a cabo el estudio, sólo los relatos –en tanto narrativas– dan cuenta de la acción propiamente dicha. Mientras tanto, esta información se encuentra prácticamente ausente en las publicidades y las listas (que principalmente describen las materialidades). En el caso del ser (considerando capitanes y marineros rasos por separado), se consideran una serie de preguntas. En cuanto a las acciones por las cuales se adquirieron los artículos de vestido, ¿fueron obtenidos mediante la producción artesanal de los propios agentes sociales?; ¿fueron intercambiados o comprados?; si ésta última fue la opción considerada, ¿las compras se efectuaron en cualquier lugar o en ciertos tipos de comercios? En lo que respecta a la “in–corporación” del vestuario, ¿cómo es el proceso a partir del cual el vestuario pasó a ser un elemento subjetivado por los agentes sociales (sin necesidad de reflexionar sobre su presencia en el momento en que se lo usa)?; ¿qué gestos acompañaron esa “in–corporación”? En lo que toca a las acciones cotidianas del oficio: ¿en qué consistieron?; ¿cómo fueron adquiridas a lo largo de un viaje de caza?; ¿existe un proceso de aprendizaje o entrenamiento?; ¿qué características tuvo?; ¿qué impacto pudo tener en la conformación de un (nuevo) *habitus*?; ¿cómo participa el cuerpo vestido de esas actividades?; ¿qué tipo de acciones habilita o circunscribe las características del vestuario? En lo que concierne al impacto de esas acciones sobre los cuerpos: ¿cómo se fortalecen o debilitan los cuerpos en el desarrollo de su trabajo?; ¿qué sucede con el vestuario que forma parte de los mismos?; ¿se rompe, se destruye? Finalmente, en lo que hace a la reconstitución de la materialidad de los cuerpos, ¿qué acciones se toman para sanar la carne?; ¿y para reparar o cambiar el vestuario?

En el caso de las cosas (la nave), se pueden plantear preguntas semejantes (aunque ajustadas a sus particularidades). En tanto a la adquisición, ¿por qué medios se obtienen las velas y la cordelería (producción, intercambio, compra)?; ¿dónde se lo hace? En cuanto a las acciones cotidianas, ¿en qué tareas participa la nave en el mar?

A partir de ello, ¿cómo impactan esas acciones su materialidad?, ¿la desgastan, la dañan? Finalmente, en cuanto a la reconstitución del cuerpo-vestido de la nave, ¿cómo se repara la nave?, ¿qué sucede especialmente con las velas y la cordelería? Volviendo a las dimensiones del cuerpo-vestido, aún queda referir a la semantización. En este caso, tanto para el ser (incluyendo capitanes y marineros rasos) como para las cosas, considero útil preguntar: ¿qué palabras se utilizan para referir al término de análisis en tanto cuerpo-vestido?; ¿qué términos se usan para referir a las acciones por las cuales se visten esos cuerpos?; ¿las palabras utilizadas permiten dar cuenta de una cierta identidad entre el término de estudio, y su propia materialidad?; de la misma forma, ¿permiten establecer una conexión entre los diversos términos de estudio?

La evidencia arqueológica

Los restos arqueológicos constituyen otra de las líneas de evidencia abordadas por este trabajo. Su integración se encuentra fundada en la posibilidad de establecer un diálogo con las fuentes históricas. Los restos que propongo abordar comprometen las primeras ocupaciones humanas en Antártida; esto es, campamentos de caza terrestres (de lobos y elefantes marinos) del siglo XIX en las Shetland del Sur. Si bien los campamentos constituyen un contexto diferente al de las embarcaciones (donde centro especialmente mi interés), los mismos aportan datos que enriquecen las discusiones. Ello se debe a que los campamentos y las embarcaciones no eran contextos cerrados. Por el contrario, implicaban una circulación constante de seres humanos y cosas. Por ejemplo: al llegar a las islas, las naves distribuían partidas de operarios con el objetivo de obtener elefantes y lobos. Los análisis permiten sostener que los marinos llevaban puestas las mismas prendas que utilizaban en la caza de ballenas (es decir, a bordo de las embarcaciones). Asimismo, transportaban algunos implementos (como velas y cordelería) para construir sus refugios.

En este trabajo analizo los restos de vestuario (prendas y calzado) y techados que pudieron ser recuperados en los campamentos de caza de las Shetland del Sur. Estos materiales aportan información valiosa sobre el cuerpo-vestido de los cazadores y las cosas (especialmente sobre los refugios, y a través de ellos, sobre las naves). Las piezas provienen de tres sitios localizados en Península Byers (Isla Livingston, un área que habría sido frecuentada por cazadores americanos): Cueva Lima-Lima, Playa Sur 1 y Cerro Negro. Estos sitios fueron excavados por el Proyecto Arqueología Histórica Antártica hace más de 10 años (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). Algunos de sus restos (especialmente los textiles) fueron analizados en mi tesis de licenciatura, aunque con fines completamente distintos a los actuales (Salerno 2006). La decisión de considerar no sólo uno, sino tres sitios de caza se vincula con la posibilidad de registrar diversidad en las prácticas del vestido.

A continuación, presento una breve descripción de los sitios seleccionados y los materiales hallados. La misma resulta indispensable para comprender el contexto en que participaron los cuerpos-vestidos. Playa Sur 1 (lat. S 62° 39' 66", long. O 60° 58' 576") es un sitio compuesto por dos recintos: uno mayor y otro de menores dimensiones que fue denominado "anexo". De acuerdo a diversos trabajos (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007), el recinto mayor fue un espacio de habitación ocupado por un grupo reducido de cazadores. La estructura de 12 m² fue construida sobre un afloramiento rocoso, y fue cerrada con muros de piedra de altura variable. Aparentemente, el espacio fue techado con cueros (sujetos con cuerdas y clavos). El interior del recinto no presentó subdivisiones, y se encontró estructurado por la presencia de vértebras de ballena y pequeños fogones. A 1 m de la puerta se identificó un basurero. A diferencia del recinto mayor, el "anexo" fue un espacio destinado al procesamiento de recursos; particularmente, a la obtención de aceite. Comprendió un espacio semi-cerrado de 2 m² que protegió una estructura de combustión de gran tamaño.

Playa Sur 1 fue completamente excavado. De esta manera, se trabajó sobre los 12 m² del recinto mayor, los 2 m² del basurero aledaño, y los 2 m² del “anexo”. El recinto mayor y el basurero presentaron materiales semejantes en cuanto a su diversidad, aunque el basurero ofreció mayor abundancia (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 1999a, 2005, 2007). Entre los hallazgos efectuados se encontraron restos faunísticos, fragmentos de botellas de vidrio, porrones de gres, pipas de caolín, fichas de juego, productos de formatización de estacas de madera, flejes de barril, textiles y calzado. En este trabajo centro especialmente mi atención en las telas y los zapatos. Las telas presentan potencial para informar sobre el cuerpo-vestido del ser (en el caso que hayan formado parte de prendas) y de las cosas (en el caso que sean restos de techados/velas). Pero también pudieron formar parte de la materialidad de otros objetos, como bolsas o contenedores. Mientras tanto, los zapatos únicamente arrojan luz sobre el cuerpo de los cazadores. En el recinto mayor se recuperaron 23 fragmentos de tejido; y en el basurero 22 (Salerno 2006), junto a un zapato. El “anexo” prácticamente no mostró materiales que no estuvieran asociados a la estructura de combustión (principalmente, carbón mineral). Aquí sólo se recuperaron 4 piezas textiles (Salerno 2006) y un zapato adicional.

En la Playa Sur, el Proyecto trabajó sobre otro sitio localizado en coincidencia con el Cerro Negro (lat. S 62° 39' 718", long. O 61° 00' 197"). Se trata de cuatro recintos que fueron construidos aprovechando las irregularidades de un afloramiento rocoso. Allí se instaló un grupo relativamente amplio de personas. Los dos recintos mayores, denominados 1 y 4, fueron espacios de habitación de 12 y 17 m² respectivamente. Cerro Negro 1 y 4 fueron techados con cueros y telas, y ninguno de ellos presentó subdivisiones internas. Siguiendo el patrón de Playa Sur 1, estos refugios estuvieron acondicionados por vértebras de ballena y fogones. Por su parte, Cerro Negro 2 y 3 fueron recintos pequeños de 3 y 1,60 m² de superficie sin techar. Cerro Negro 2 funcionó como un espacio de habitación destinado a actividades de cocina o comedor (no presentó comodidades para dormir). Mientras tanto, Cerro Negro 3 pudo ser empleado –dada su localización elevada y sus dimensiones reducidas– como un

puesto de vigilancia que tuvo control sobre la playa circundante o el mar (Zarankin y Senatore 2007).

Los recintos de Cerro Negro fueron excavados con distinto grado de intensidad. Los recintos menores fueron totalmente abordados, mientras que en los mayores se cubrió 50 % (CN1) y 10 % (CN4) de su superficie. De todos modos, este relevamiento permitió obtener información sobre las características materiales de la ocupación. Cerro Negro 1 y 4 ofrecieron hallazgos similares. Los mismos incluyeron restos faunísticos, fragmentos de botellas de vidrio, porrones de gres, pipas de caolín, fichas de juego, productos de la formatización de estacas de madera, flejes de barril, restos de tejidos y calzado. Al igual que en el caso de Playa Sur 1, en este caso centro mi atención en las telas y los zapatos. Llegado este punto, resulta útil señalar que en Cerro Negro 1 se recuperaron 172 piezas de tejido y dos zapatos prácticamente íntegros, mientras en Cerro Negro 4 sólo 23 géneros. Cerro Negro 2 presentó pocas evidencias culturales, más allá de un fogón alimentado por carbón mineral y restos óseos. Los textiles sumaron 20. Algo similar ocurrió en Cerro Negro 3, aunque el fogón tuvo dimensiones más reducidas. Allí no se encontraron restos que pudieran interesar al estudio del cuerpo-vestido.

En la Playa Norte, el Proyecto trabajó sobre uno de los pocos abrigos naturales de grandes dimensiones en Península Byers: Cueva Lima-Lima. En líneas generales, la cueva presenta dos cámaras: una de amplias dimensiones (Lima-Lima 1) y una de menor tamaño (Lima-Lima 2). En el sector posterior de Lima-Lima 1 se delimitó un recinto cerrado mediante la construcción de una pirca, y el uso de cañas y cueros. Allí se efectuaron algunos sondeos. Este espacio fue empleado en la ejecución de múltiples actividades –tales como refugio y producción. Ello fue interpretado a partir de la abundancia y diversidad de artefactos hallados: un fogón y vértebras de ballena para acondicionar el lugar; hoces y contenedores para el desarrollo de las actividades productivas; pipas de caolín, botellas de alcohol y restos textiles. Específicamente, los textiles sumaron 29. Por el contrario, en Lima-Lima 2 se localizó un área de descarte de

materiales. Los objetos recuperados en esta cámara fueron limitados –principalmente, restos óseos entendidos como desechos de consumo y 1 única pieza de tejido.

Algunos lineamientos para el abordaje de los restos arqueológicos

Siguiendo la estructura planteada en el caso de los documentos, es importante recordar que el análisis de la persona comienza por abordar los términos de estudio (el ser y las cosas) en tanto cuerpos–vestidos. Así se vuelve necesario centrar la atención alternativamente en los términos y las dimensiones del cuerpo–vestido. En lo que respecta a los términos, se debe distinguir con claridad la información que permite dar cuenta del ser o las cosas. En el registro arqueológico, particularmente en el caso de los textiles, resulta difícil distinguir aquellos elementos que pudieron formar parte del vestuario (de los cazadores) o las velas (de la nave). A esto se suma que otro tipo de objetos (como bolsas y contenedores) también pudieron ser elaborados con telas. El principal desafío consistió en el grado de fragmentación de los materiales, y sus condiciones variables de conservación. De esta forma, la posibilidad de conectar los géneros con distintos tipos de artículos estuvo dada por las posibilidades de reconstruir su asociación en el contexto arqueológico, y la posibilidad de discernir ciertas particularidades en sus características estructurales (sus tipos de ligamentos). Finalmente, es importante considerar que en el caso del calzado, la conexión con el ser no presentó mayores dudas. Sin embargo, una vez que se intenta discutir la distinción entre capitanes y marineros (los términos en que se desdobra el ser), surgen nuevamente los problemas. Por sí solos, los restos de prendas no permiten resolver la discusión. En este sentido, es necesario reconstruir el estudio del contexto social en que participaron esos artículos –ya sea, a través de la restante evidencia arqueológica, la documental o su cruce.

En lo que concierne a las dimensiones del cuerpo–vestido, es importante registrar los rasgos de la materialidad, acción y semantización. Tal como mencioné en

el Capítulo 3, la materialidad responde a los rasgos físicos del cuerpo–vestido como un todo. Pero en la evidencia arqueológica, sólo se dispone de información sobre el vestuario (su vinculación con la materialidad de los cuerpos debe surgir de la interpretación). Los artículos que serán analizados en el marco de este trabajo presentan distintas materias primas y técnicas de confección: textiles y cuero (conectado con el calzado). Cada uno de estos materiales requiere ser analizado mediante técnicas específicas. A continuación refiero a ellas. Comenzado por el textil, es posible señalar que –tanto en el caso del ser como en el de las cosas– los análisis pueden aportar información sobre el tipo de artículo del que los fragmentos habrían formado parte (tipo de prenda, velamen), su diseño, y las características de los tejidos. La determinación de los artículos (y su diseño) requiere –en la medida de lo posible– la identificación de sus formas, dimensiones y terminaciones (por ejemplo, la presencia de costuras y avíos como ojales, botones, entre otros). También, tal como habría mencionado en el párrafo anterior, requiere considerar la asociación de los hallazgos y las características de los tejidos.

Las técnicas para el reconocimiento de los tejidos fueron presentadas en detalle en otro lado (Salerno 2006). Sin embargo, aquí realizo una breve referencia con fines explicativos. La determinación comienza diferenciando los fragmentos estudiados de forma macroscópica (con lupa cuentahilos y lupa binocular). Para ello se considera el tipo de ligamento (la forma en que se entrecruzan los hilos para dar cuerpo a la tela)³¹. Una vez definido, se puede establecer la cuenta (cantidad de hilos por unidad de superficie) y el grado de torsión de los hilos (torsiones de las fibras por unidad de longitud). Estos elementos permiten conocer la calidad, el costo y el posible servicio de las telas. Finalmente, de los tipos textiles identificados (según su ligamento, cuenta y grado de torsión de los hilos) se toman pequeñas muestras para conducir análisis detallados. La determinación de fibras implica reconocer las materias primas con que fueron elaborados los hilos; esto es, fibras naturales o sintéticas, y entre las primeras,

³¹ En líneas generales, los tejidos se clasifican en planos (aquéllos producidos en un telar) y de punto (aquéllos elaborados mediante agujas). Entre los textiles planos se encuentran los tafetanes, las sargas y los rasos; mientras tanto, entre los de punto se incluyen los *jerseys*, acanalados y de gusanillos.

animales o vegetales (junto a su especie). Para ello se es necesario realizar análisis en microscopio y pruebas de solubilidad. El microscopio electrónico permite identificar la estructura física de las fibras, y alcanzar su determinación por comparación con fibras conocidas. Mientras tanto, las pruebas de solubilidad (en hipoclorito de sodio y ácido sulfúrico) permiten corroborar los resultados obtenidos. Las fibras de Playa Sur y Cerro Negro fueron analizadas por la Ing. Olga Casal.

En el caso del cuero (específicamente, del calzado) es necesario considerar otras técnicas de análisis. Las mismas darán cuenta del tipo de artículo vestido por los cazadores (tipo de zapato) y su diseño. En lo que respecta a la estructura del calzado, consideré dos conjuntos de rasgos: aquéllos correspondientes a la parte inferior, y aquéllos correspondientes a la parte superior de las unidades (Vass y Molnar 1999; Kippen 2004; White 2004; Stevens y Ordóñez 2005). En lo que corresponde a la parte inferior de los zapatos analicé las características de las suelas, y las técnicas por las cuales se ligaron a la parte superior. Las suelas presentan varios componentes, incluyendo las suelas propiamente dichas y los tacones (con sus sucesivas capas). Asimismo, las técnicas para armar los zapatos pueden ser variadas, como el estacado y la costura (desde una costura directa, a la costura mediante un intermediario llamado vira). Finalmente, es importante considerar que la parte superior del calzado presenta numerosas partes que son informativas del estilo: la pala (que cubre el empeine), las cañetas (que cubren los laterales del pie), los contrafuertes (que cubren el talón), entre otros.

Una vez discutido el abordaje de la materialidad a través de la evidencia arqueológica, es posible pasar a la acción y la semantización. En lo que respecta a la acción, los restos materiales conectados al ser y las cosas, no permiten obtener el mismo tipo de información que los documentos. En lo que respecta a la adquisición, sólo es posible definir –en algunos casos– si los tejidos tuvieron una manufactura artesanal o industrial (lo que podría dar cuenta de los circuitos de obtención de las piezas). En lo que refiere a la participación del vestuario en las actividades cotidianas,

los contextos informan directamente sobre los campamentos de caza, pero no sobre la vida a bordo (donde se centra mi interés). A pesar de ello, los materiales pueden dar una imagen general del grado de esfuerzo al que se habrían encontrado comúnmente sometidos (al encontrarse integrados a los cuerpos). Por ejemplo, en lo que hace al desgaste y la rotura de las piezas. Finalmente, en lo que respecta a la reconstitución de la materialidad de los cuerpos-vestidos, el análisis de las piezas puede mostrar las técnicas empleadas en la reparación del vestuario. En última instancia, quisiera agregar que la semantización no pudo ser trabajada en función del registro arqueológico, en tanto la dimensión de la lengua no se encuentra directamente presente en los materiales (aunque algunas ideas derivadas del análisis de los documentos pueden ser integradas en el abordaje de lo arqueológico).

EN SÍNTESIS

En este capítulo efectué una presentación de mi caso de estudio para discutir la persona moderna a través del cuerpo-vestido: los balleneros-loberos del siglo XIX. Para ello recurrí a dos apartados. El primero consideró la relevancia del grupo en el contexto de la investigación (esto es, en el debate del individualismo como modelo homogenizante del ser). Para ello analicé las formas en que diversos autores implícitamente entendieron la relación de los cazadores con la modernidad (desde aquéllos que los identificaron con sus pautas “dominantes”, hasta aquéllos que consideraron su distanciamiento). El segundo apartado presentó la evidencia documental y arqueológica que fue incluida en el análisis. En el próximo capítulo presento los resultados e interpretaciones derivados del caso.