

Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de “técnicas corporales” para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total

Juan Pablo Matta

Becario de CONICET; NuRES, Dpto. de Antropología Social y
Docente e Investigador de la FACSO de la UNICEN. Argentina.
juanpablomatta@gmail.com

Resumen

En este artículo se abordan diferentes aspectos ligados a las formas en que el sufrimiento es dado y retribuido socialmente. En un primer momento se problematiza la temática buscando situar al sufrimiento en el marco de un sistema más amplio de intercambios que enlaza sociológicamente la acción de dar lástima (mediante la cual el sufrimiento es dado) con la práctica de la limosna. En segundo lugar se recupera el concepto mausseano de *hecho social total* que, a la vez que ilumina la naturaleza multidimensional de la problemática, esclarece las formas por medio de las cuales lo individual y lo colectivo se articulan en las obligaciones concretas que el intercambio moviliza. Finalmente, y desde la perspectiva que proyectan los anteriores conceptos, se explora la dimensión sociocultural del sufrimiento a través de la categoría analítica de “técnicas corporales”. Mediante este concepto se busca reconstruir algunas de las lógicas sociales que subyacen al fenómeno del sufrimiento proponiendo que el mismo sólo encuentra su sentido en el marco de las relaciones sociales en las que se expresa.

Abstract

This article discusses different aspects linked to the ways in which suffering is given and compensated socially. At first it analyses the subject willing to place suffering within the framework of a broader exchange system that links sociologically action to pity (whereby the suffering is given) with the practice of charity. Secondly, it retrieves the “mausseano” concept of total social fact, which enlightens the multi-dimensional nature of the problem, clears the forms in which the individual and the collective are articulated in the specific obligations in which the exchange mobilizes. Finally, and from the perspective projected by the previous concepts, it explores the socio-cultural dimension of the suffering through the analytical category of “body techniques”, using this concept to rebuild some of the social rationales underlying the phenomenon of suffering by proposing that it only finds sense in the context of social relations in which it is expressed.

Introducción

Este trabajo expone algunas consideraciones conceptuales basadas en una investigación en curso que busca identificar las lógicas sociales que, en circunstancias particulares, hacen del sufrimiento un valor de cambio.¹ El análisis de la práctica de “dar lástima” revela una lógica social dentro de la cual el sufrimiento dado como narración adquiere un valor capaz de movilizar una recompensa anclada en la noción de deuda social. En tal sentido, en

mi trabajo etnográfico en diferentes contextos sociales en los cuales este fenómeno se expresa (mendicidad urbana, asistencia estatal, grupos de discapacitados, asociaciones caritativas, etc.), enfoco en el nivel sociocultural de la problemática buscando descubrir dimensiones que en su cotidianidad aparecen culturalmente opacadas.

¹ El concepto de valor ha sido ampliamente tratado por las ciencias sociales existiendo una extendida variedad de

De acuerdo con esto, el análisis aquí propuesto se orienta a las *formas por medio de las cuales el sufrimiento es dado y retribuido socialmente*. La problematización se desarrolla desde una perspectiva teórica que enfoca en la naturaleza *relacional, multidimensional y concreta* del fenómeno. El concepto antropológico de *intercambio social* delimita en términos relacionales la unidad de análisis a la vez que las conceptualizaciones mausseanas sobre el *hecho social total* (Mauss, 1979) iluminan el carácter a la vez concreto y multidimensional de la misma. La noción de hecho social total es aquí más una perspectiva de análisis que un concepto estrictamente analítico o descriptivo. Dicha perspectiva, a diferencia de la delineada por el clásico concepto durkheimiano de *hecho social*, enfoca en las concretas articulaciones que se materializan en los fenómenos sociales entendidos como totalidades.² El intercambio, así entendido, no puede ser comprendido desde la autonomía de sus partes (económicas, políticas, corporales, morales, estéticas, individuales, colectivas) sino que el mismo requiere ser examinado en la compleja articulación que todas ellas definen en la concreta interacción.

definiciones al respecto. Sin embargo existe un concepto de valor que, por su carácter relacional, situacional e histórico, resulta adecuado para el presente análisis. Particularmente me refiero a las propuestas de autores como Appadurai (1991) y Kopytoff (1991) para quienes el valor de un objeto (en este caso de la lástima) depende de su particular inserción en los procesos sociales, leve variación del enfoque sustantivista de Karl Polanyi. “El valor de un producto es creado por el intercambio, sino real, entonces (y más habitualmente) un intercambio potencial o imaginario” (Bird-David, 1997: 9). Se trata de un concepto relacional y situacional de valor que ubica en el intercambio el proceso constitutivo de este y no inversamente, como normalmente se cree. Es decir, para el caso que nos ocupa, el valor de la lástima se produce *en, y a través de*, los intercambios en los que ésta participa.

² Para un análisis de la ruptura entre el concepto de hecho social y el de hecho social total ver: Karsenti. (2009) *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: Antropofagia. En este trabajo el autor señala que: “La diferencia de naturaleza mediante la cual Durkheim garantizaba la especificidad del objeto sociológico deja entonces (con la formulación mausseana de hecho social total) de ser tal por la gradación que se instituye sin solución de continuidad entre lo individual y lo colectivo, serie continua de transacciones que el sociólogo tiene como tarea descomponer y de la cual debe identificar los términos, para luego dar cuenta de su imbricación en una totalidad social dada. A partir de ahí, la explicación sociológica como tal toma un nuevo aspecto: explicar, en sociología, ya no será explicar el hecho social en tanto trasciende toda consciencia para erigirse en obligación exterior y luego actuar sobre cada una de ellas, sino que, al contrario, consistirá en evaluar el efecto en cada consciencia del proceso de socialización que las vincula unas a otras.” (Karsenti, 2009: 66)

Ahora bien, en qué forma el sufrimiento dado mediante técnicas corporales puede ser analizado desde esta perspectiva antropológica general. Comencemos por señalar que “dar lástima” es una práctica cotidiana y extendida de la vida social contemporánea. La manipulación (consciente o inconsciente) de signos de sufrimiento con la intención de suscitar algún tipo de recompensa es una operación con la cual nos encontramos a diario en nuestras interacciones cotidianas tanto en el ámbito público como en la intimidad de nuestras relaciones. La mendicidad es sin dudas la expresión más paradigmática de esta realidad. Sin embargo el mecanismo reaparece formalmente en espacios sociales muy heterogéneos entre sí como son las reivindicaciones políticas de grupos socialmente desfavorecidos o en las relaciones que destraba una situación de enfermedad. En todas estas circunstancias el sufrimiento dado en forma de relato revela cierta capacidad de destrabar algún tipo de recompensa social.

El análisis de estas prácticas descubre una lógica social que se materializa en forma de intercambio en la cual dar lástima, es decir, ofrecer un relato de sufrimiento sobre sí mismo, genera una relación de deuda con el receptor de dicho relato. Llamo así *limosna* a cualquier tipo de retribución orientada por este mecanismo. La articulación sociológica existente entre el agenciamiento de signos de sufrimiento (la acción de dar lástima) y las formas institucionalizadas de retribuirla (limosna) expresa una relación de interdependencia en donde la primera encuentra su sentido cultural en el marco de una *ideología de la limosna*.

En este incipiente esquema de análisis, el concepto de “técnicas corporales” constituye una herramienta analítica de suma utilidad debido a que hace visibles elementos que, en la cotidianeidad del acto, resultan habitualmente opacados. La práctica de dar lástima a cambio de una limosna se inscribe claramente en el concepto analítico de “técnica corporal”. Teniendo como principal finalidad suscitar algún tipo de recompensa, la eficacia del proceso depende de las formas en que los signos de sufrimiento son corporalmente agenciados en el marco cultural en el que la interacción se despliega. En tal sentido a continuación, y luego de repasar los aspectos teóricos más generales puestos en juego, abordo la articulación entre el concepto de técnicas corporales y la problemática de la vinculación sociológica entre (sufrimiento) lástima y (compensación) limosna.

La problemática de la lástima desde la perspectiva del intercambio social

En otros trabajos (Matta, 2006; 2007; 2008) he abordado con mayor amplitud el nivel cultural de la problemática del intercambio lástima-limosna. En los mismos, se pudo observar que en diferentes ámbitos de nuestra sociedad, existe lo que se puede denominar una “ideología de la limosna” que asigna un valor de cambio al sufrimiento. En este sentido, el sufrimiento, estructurado en relatos, adquiere un valor que en determinadas situaciones moviliza una recompensa anclada en la noción de deuda moral, culturalmente codificada.³ Los conceptos de lástima y limosna adquieren aquí un sentido más amplio del que usualmente se les asigna. Se trata de una definición relacional de los mismos en tanto que su posición depende de la relación que exista en cada caso entre ambos en función de un marco social preciso.

En la base de la limosna como práctica está la valoración del sufrimiento, al mismo tiempo que, en la base de la lástima, esta la pretensión de la limosna. Ambas prácticas quedan de esta manera definidas en su interdependencia sociológica. La lógica social que da forma a este intercambio puede sintetizarse provisionalmente, y con estrictos fines analíticos, de la siguiente forma: la lástima es la condición necesaria, exigida, para alcanzar la limosna. Esta sintética presentación de la lógica social que enlaza el fenómeno de la lástima en relación a la limosna permite visualizar la importancia del análisis sociocultural para la comprensión de las técnicas corporales. Es sólo a la luz de un sistema cultural que éstas se vuelven sociológicamente razonables.

Dar lástima es así ofrecer una imagen de *sí mismo* que dé cuenta de alguna forma de sufrimiento personal. Lo intercambiado, *la lástima*, es una imagen construida sobre la bases de un discurso biográfico patético⁴ (real o ficticio)⁵, que de

³ Marc Auge sostiene al respecto que “La limosna es el fruto de una noción moral de la dádiva y de la fortuna, por un lado, y de una noción de sacrificio, por el otro. La liberalidad es obligatoria porque la Némesis venga a los pobres y a los dioses por el exceso de felicidad y de riqueza de ciertos hombres que deben deshacerse de ellas.” (Auge, 2009: 38).

⁴ Utilizamos aquí el término *patético* de acuerdo a el uso que Fassin (2003) hace de él en tanto incorporación al discurso y a la escena del sufrimiento. “Incorporación de la miseria (...) se trata de contarse a sí mismo en pocas palabras, de develar su desamparo en los más íntimos detalles de lo cotidiano y en los signos más demostrativos de estado físico” (Fassin, 2003: 53).

⁵ Cuando refiero a que la lástima puede estar construida sobre la bases de un discurso biográfico *real o ficticio* quiero señalar

acuerdo a la valorización social que reciba obtiene la posibilidad de ser intercambiado por algún otro tipo de bien (materiales y simbólicos). Se trata de retazos biográficos estructurados en narrativas que poseen dos características principales: a) se construyen con fragmentos que socialmente han sido definidos como situaciones de sufrimiento y, b) el portador de ese sufrimiento debe presentar su situación como resultado de un infortunio; debe resaltar su condición irreversible de víctima. Es precisamente sobre la figura del sufrimiento y sobre la idea de víctima que estos retazos biográficos logran movilizar las nociones morales y de justicia que conducen la compensación. Para que la práctica de la lástima sea eficaz el agente lastimoso debe presentar su situación como un sufrimiento no merecido, debe definir su situación como una víctima sufre.

Cuerpo, sufrimiento y cultura: ¿un hecho social total?

En la práctica de la lástima, el cuerpo se compromete de diversas formas en el desarrollo de diferentes técnicas corporales que buscan la transmisión de su significado. De acuerdo con esto, la acción de dar lástima puede ser pensada como la administración estratégica de un conjunto de *técnicas* que tienen como principal objetivo dar una imagen de sufrimiento sobre sí mismo con el objetivo de recibir a cambio una compensación social de algún tipo. La razón sociológica de la acción se traslada de esta forma al espacio de la expectativa de retribución que la práctica envuelve.

¿Pero sobre qué hechos se sustenta tal expectativa? ¿Qué pauta social enlaza la acción de dar lástima con la expectativa de que ésta sea retribuida? Dar una respuesta acabada sobre estos interrogantes es una tarea que excede en mucho el alcance del presente trabajo. Se trata, como se expondrá más adelante, de un *hecho social total* (Mauss, 1979) que involucra dimensiones colectivas e individuales atravesadas a su vez por hechos económicos, morales, éticos, estéticos y políticos por lo que su abordaje requeriría de otro espacio. Sin embargo

cierta diferencia que establece el grado de manipulación que sobre la realidad el agente realiza. Si bien aún no lo he podido documentar de manera fehaciente, surgieron en el trabajo de campo reiterados comentarios sobre personas que, utilizando una silla de ruedas piden una *ayudita* en la vía pública y luego de su jornada, se ponen de pie, guardan su silla y regresan a sus casas caminando. Lo real o ficticio entonces pasa por el grado de solidaridad entre la narrativa proyectada, entregada para el intercambio y la situación *objetiva* del actor.

el análisis hasta aquí realizado permite visualizar que la expectativa de retribución, que está en el centro de la problemática, se encuentra anclada en ciertas obligaciones que la acción de dar lástima moviliza. La *obligación* se ubica de esta forma en una posición fundamental del análisis en la medida en que organiza el espacio que enlaza a los actores y por ello se sitúa en la base de la relación social que el intercambio funda.

No se trata por supuesto de un mecanismo cuya eficacia esté asegurada de manera mecánica por las pautas culturales que la conforman; el carácter abierto, no definido y aparentemente voluntario de la compensación es una de las características principales de esta modalidad de relacionamiento en la cual la aceptación de esta condición constituye, en sí misma, una pauta constitutiva del intercambio. Lo importante de señalar aquí no es entonces la *eficacia mecánica* del dispositivo (de hecho existen muchas probabilidades, de acuerdo a cada circunstancia, de que el mismo resulte vano) sino las obligaciones morales que moviliza y los márgenes de posibilidad que insta. Como señalara oportunamente Marc Auge en referencia a los mendigos que desarrollan su actividad en el subterráneo parisino: “Con los mendigos sin voz y sin mirada⁶, la obligación de devolver se transforma en pura obligación de dar, y aquí lo más importante no es el hecho de que sean pocos los que en realidad dan, sino el hecho de que todos, o muchos, se sienten, por lo menos fugazmente, cuando no dan nada, obligados a explicarse a sí mismos la razón de su abstención” (Auge, 2009: 38).

El concepto de obligación ocupa un lugar decisivo en la teoría social clásica, particularmente dentro de la escuela sociológica francesa de la mano de las proposiciones durkheimnianas, en la medida en que es a partir de su análisis que muchos identificaron la vía para acceder a las estructuras sociales fundamentales.⁷ Ahora bien, desde este

⁶ Marc Auge hace referencia con estos términos al hecho de que: “Algunos mendigos (como se decía antes, pues este término va desapareciendo) parecen haber comprendido algo de esto, y ya no mendigan en el estricto sentido del término, pues sustituyen la demanda oral salmodiada por un trozo de cartulina o una pizarra que da algunas informaciones sobre su suerte y su situación, con lo cual se insta una especie de mendicidad “muda”, como se decía del primer comercio con los pueblos “primitivos”, pero mendicidad confiada a la escritura.” (Auge, 2009: 37)

⁷ Como explica Karsenti respecto al lugar que este tema ocupa en la obra de Durkheim: “Así, la obligación se presenta como el criterio esencial de determinación objetiva del orden de lo real, permitiendo al sociólogo discernir leyes con el fin de poner en marcha una explicación científica en un ámbito que hasta

punto de vista las obligaciones que se ponen en juego en los hechos sociales *concretos* (aquí la obligación de retribuir la lástima) constituirían la puerta de entrada a los órdenes colectivos a las cuales los mismos obedecen. La visión durkheimniana de la obligación implica de esta manera una desatención intencional de las dimensiones subjetivas implicadas en los hechos sociales; la obligación aparece como un hecho externo e independiente del nivel individual implicado. Así, desde la perspectiva fundada por Emile Durkheim (y que sigue ocupando un lugar preponderante en los paradigmas sociológicos actuales), las formas subjetivas de la obligación no constituirían una dimensión de análisis relevante para la interpretación sociológica en tanto la realidad *colectiva* de las obligaciones resulta autónoma de los procesos de subjetivación individual que la misma crea y recrea. Cómo interpreta Bruno Karsenti respecto a este tema: “Sin duda, Durkheim, empeñado en garantizar la autonomía del enfoque sociológico y en distinguirlo de cualquier otro, descartó demasiado rápido de su campo de estudio las modalidades subjetivas que pueden tomar la expresión de la determinación social, considerándolas como ramificaciones secundarias de un proceso cuya eficacia siempre se erige por detrás de lo que se muestra” (Karsenti, 2009: 33).

Esta perspectiva sin embargo conlleva, como mínimo, en los hechos que aquí son abordados, evidentes complicaciones teóricas y metodológicas. Si la obligación que está en la base y da forma a la interacción es externa al individuo y si la dimensión estrictamente sociológica es suficiente para explicar el fenómeno, cuál es entonces el lugar que las representaciones individuales deben ocupar en el análisis. La subjetividad que el intercambio moviliza es, como veremos más adelante, parte constitutiva del mismo, y si bien ella resulta del proceso social, de ninguna forma puede ser reducida a este. Entonces una pregunta irrumpe como necesaria; cómo incorporar el nivel de la subjetividad individual en un análisis realizado desde una perspectiva socio-cultural. Y es aquí donde la necesidad de analizar la problemática en tanto hecho social total se impone.

Marcel Mauss desarrolla esta perspectiva en numerosos trabajos, siendo el *Essai sur le don*, quizá, su expresión más acabada. El *Essai...* es, básicamente, un estudio comparativo desarrollado en Polinesia, Melanesia y el noroeste americano, sobre formas primitivas del contrato. Aborda los sistemas

entonces, según Durkheim, había quedado liberado a las conjeturas literarias” (Karsenti, 2009: 29).

de intercambios de presentes y regalos, así como también de cosas útiles económicamente. Justamente es para analizar estos sistemas que formula su concepto de "sistemas de prestaciones totales" indicando que: "En este fenómeno social <<total>>, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales. -en estas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, Y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones produce." (Mauss, 1979: 157). De esta forma, el etnólogo deja planteado el carácter multidimensional del hecho, irreductible a ninguna de sus partes.

Inmediatamente después de plantear esta característica, el autor aborda el problema más preciso de la vinculación que se establece en el hecho social total entre lo social y lo colectivo: En aquel trabajo esta cuestión queda planteada en sus primeras páginas de la siguiente forma:

Sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un sólo rasgo profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, del regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico (Mauss, 1979: 157).

Sería complejo dar cuenta aquí de las derivaciones que se desprenden de esta forma dual de plantear el problema. Sin embargo, de acuerdo a la argumentación que aquí se ha desarrollado, una implicación de esto resulta de evidente; la problematización del hecho social como totalidad, reconoce y enfoca en la articulación de lo individual y lo colectivo. Las formas en que una y otra dimensión se solidarizan resulta uno de los ejes de la formulación mausseana del hecho social total. Karsenti resume esta cuestión de la siguiente manera:

(...) el carácter concreto del hecho social, en este caso (refiere al caso del hecho social total), equivale a restablecer los términos intermediarios por los cuales lo individual y lo colectivo se vuelven solidarios, a salir de la concepción abstracta que lo envuelve cuando nos negamos a considerar la penetración de lo individual y cuando dejamos afuera la dimensión de lo sin-

gular. Dicho de otro modo, cuando la sociología no toma en cuenta la psicología (Karsenti, 2009: 69).

De acuerdo con las aportaciones formuladas por Mauss, el análisis de las obligaciones que un intercambio moviliza requiere de una mirada de los hechos sociales como totalidades. La obligación no puede ser comprendida, desde esta perspectiva, como una relación de determinación de lo colectivo sobre lo individual; por el contrario, queda clara aquí la importancia de comprender las formas por medio de las cuales, en la obligación, lo colectivo y lo individual se articula dando forma al hecho social como totalidad.

Dar lástima como técnica corporal

Como se señaló en la introducción de este trabajo, dar lástima es una práctica que se desarrolla corporalmente y tiene como principal finalidad movilizar los sentimientos de un otro (individual o colectivo). Para que esto sea posible, la acción debe desarrollar diferentes *técnicas corporales* (Mauss, 1979) que se movilizan de acuerdo a una simbólica social dentro de la cual ésta encuentra sus significaciones particulares. La administración de signos corporales, necesaria para alcanzar un objetivo que involucre la decisión de alterar, debe atender de esta forma al lenguaje simbólico de este último. En tal sentido, la *ideología de la limosna* organiza un lenguaje en donde el sufrimiento narrado encuentra su significado en el marco de este tipo de interacción social. La cultura, por su parte, entendida aquí como la cristalización de las lógicas sociales que asiste a los actores en sus prácticas concretas, es la base en donde los elementos encuentran sus relaciones simbólicas, y por ello, valorativas.

Si bien existen algunas variantes de esta relación en donde, bajo la óptica del dualismo occidental (Le Breton, 2002) el sufrimiento no estaría anclado en el cuerpo (como es el caso de algunas variaciones del padecimiento mental), lo cierto es que en todos ellos el cuerpo es la mediación necesaria para representar y transmitir el sufrimiento. Recordemos además que en el imaginario occidental, el cuerpo⁸, como factor de individuación, define los límites de la persona dando forma y contorno al individuo a la vez que constituye el límite y el vínculo de sus relaciones interpersonales. De acuerdo con esto, el cuerpo no sólo resulta el soporte sobre

⁸ Conviene explicitar aquí con Le Breton que "El "cuerpo" es una dirección de investigación, no una realidad en sí" (Le Breton, 2008: 34)

el cual la narración del sufrimiento es montada sino que además opera como un factor de individuación⁹ que en sí mismo delimita los márgenes de la persona.

El concepto de “técnicas corporales” es retomado por David Le Breton de su formulación originaria materializada por Mauss en *Les techniques du corps* (1979). Define a las mismas como “gestos codificados para obtener una eficacia práctica o simbólica, se trata de modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares que se suceden para obtener una finalidad precisa” (Le Breton, 2008: 41). Dichas técnicas se inscriben en una simbólica cultural dentro de la cual éstas encuentran su sentido y de esta forma las convierte en técnicas socialmente eficaces. Así como la palabra busca ser leída por un lenguaje que el actor que la enuncia cree conocer, las técnicas corporales encuentran también su sentido en el marco de un sistema cultural que le da su sentido y que el actor reconoce. Por ello, dichas prácticas deben ser analizadas a la luz del marco cultural en el que se desarrollan. Es decir, es necesario atender al lenguaje en el que la práctica se inscribe para poder comprender su significación social. De esta forma, técnicas corporales y cultura constituyen dimensiones socioculturales interdependientes. Como afirmará Le Breton dando cuenta de esta interdependencia: “Las técnicas corporales suelen desaparecer con las condiciones sociales y culturales que les dieron vida” (Le Breton, 2008: 46).

De acuerdo con esto, la práctica de dar lástima movilizada por una expectativa de compensación objeto del presente análisis, se encuadra claramente bajo el concepto de “técnica corporal”. Se trata de una manipulación de signos corporales, *modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares*, que buscan una eficacia en el marco de un lenguaje cultural específico. La cultura, en tanto marco social en donde la acción encuentra su sentido, resulta así la dimensión de análisis fundamental que permite comprender, mediante un adecuado registro etnográfico, las razones culturales de dicha técnica corporal.

El significado de los gestos se ubica de esta forma en un lugar central dentro de la problemática

⁹ “El cuerpo como elemento aislable del hombre (al que presta el rostro) sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualistas en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación” (Le Breton, 2002: 22)

ca. Explorar las condiciones que hacen de éstos unidades de significado resulta así de fundamental importancia en el análisis de la lástima como técnica corporal. Encontramos de esta forma un punto de partida para el análisis de la gestualidad; entendida ésta como *lo que los actores hacen con sus cuerpos cuando se encuentran entre sí*, la gestualidad expresa los sentidos culturales subyacentes y no explicitados de las prácticas.

Los gestos, aquí los que expresan el sufrimiento, no son entonces meras expresiones individuales, espontáneas, sino manifestaciones concretas articuladas en el tejido simbólico de la sociedad. Como afirmara categóricamente Le Breton: “La dimensión corporal de la interacción está impregnada de una simbólica inherente a cada grupo social y se origina en una educación informal, impalpable, cuya eficacia podemos asegurar” (Le Breton, 2008: 53) De esta forma a través del análisis de los contextos culturales de las interacciones podemos reconstruir un marco de inteligibilidad sobre las razones socioculturales que dan forma a las técnicas corporales. Resulta difícil, por ejemplo, comprender por qué una persona agencia signos corporales de sufrimiento si no se reconoce el valor que la sociedad otorga a dicho significado y si no se conoce sobre los procesos por medio de los cuales los actores hicieron propios esos sistemas.

Como muestran numerosos registros etnográficos, en determinadas circunstancias los actores llegan a agenciar signos de sufrimientos que de hecho no poseen. Es decir, que operan una imagen de sufrimiento que no se corresponde con alguna situación sufrida. Le Breton apunta el siguiente ejemplo: “Luego de una lesión, de una herida, de una enfermedad, de un traumatismo, la sinistrosis¹⁰ hace que el sujeto que se encuentra lejos de su lugar de origen (incluso el francés que está lejos de su región o que, simplemente, está fuera de su lugar social), siga quejándose, sufriendo más allá de la recuperación ‘orgánica’” (Le Breton, 2002: 172).

¿Cómo interpretar estos registros? ¿Qué razones, de orden sociocultural, operan en estas circunstancias? Al respecto, he aprendido en mi formación como antropólogo que en el trabajo de campo etnográfico no debemos juzgar los relatos de nuestros informantes bajo el criterio de *verdaderos o falsos* sino, se trata simplemente de buscar el sentido sociológico de la discrepancia entre el relato y

¹⁰ Clínicamente la sinistrosis es cuando “una vez curado, el sujeto sigue sintiendo un dolor vago, agudo o no puede utilizar el órgano que estaba enfermo.” (Le Breton, 2002: 172)

la experiencia¹¹. Es decir, en los casos en que las representaciones de los actores muestren una distancia llamativa respecto a los datos obtenidos por otros medios (discrepancia entre el relato del actor sobre una situación concreta y la información que hemos obtenido sobre la misma por otros medios), es necesario tomar nota y analizar las *razones*, siempre presentes, de estas diferencias. Es esto lo que busco hacer en mi trabajo de campo con los casos en donde los actores manipulan, deliberadamente o no, relatos de sí mismos que no coinciden con sus experiencias reales identificables mediante otros registros. De esta forma, un punto de partida para el análisis de estas situaciones es reconocer que los actores “no mienten”; una razón de orden sociológica, que es necesario averiguar, se manifiesta en la tensión producida entre el relato y la experiencia.

Pero además de consecuencias metodológicas, el hecho de que los actores construyan relatos sobre su sufrimiento que difieren de su experiencia, conlleva implicancias conceptuales: estas expresiones sugieren que la práctica de dar lástima no es, necesariamente, la expresión simbólica de una experiencia personal; la forma en que la experiencia de sufrimiento individual se expresa socialmente. Se trata además, desde nuestro punto de vista, de una expresión corporal de la valoración cultural del cuerpo sufriente¹²; una práctica tendiente a lograr un objetivo mediante la articulación de dimensiones colectivas e individuales. “En el sufrimiento, señala Le Breton, el inmigrante le da el síntoma a la medicina con la esperanza de que se lo reconozca en tanto sujeto, cuando todas las otras tentativas para lograrlo fracasaron” (Le Breton, 2002: 172). Las técnicas corporales de la lástima no depende así sólo de variables individuales sino que son la compleja expresión de la articulación entre éstas y un sistema social de relaciones simbólicas y materiales.

¹¹ En una entrevista aún inédita realizada al profesor Hugo Ratier, él realizó el siguiente comentario que sintetiza lo que de manera subyacente he aprendido en mi formación como antropólogo respecto a este tema: “Cuando yo estaba haciendo el doctorado, presenté un informe en el que decía, “el informante miente” y mi directora dijo, “¿qué es eso?” (Casi me mata) y dijo “El informante no miente, él te está diciendo eso por alguna razón”. Nunca miente el informante. ¿Por qué te oculta algo? Tal vez porque lo cree necesario. No interesa tanto si es verdad o no es verdad, interesa el sentido que él le da.”

¹² Esta conceptualización del cuerpo como valor resulta solidaria con el argumento desarrollado por el autor “Factor de individualización, el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor.” (Le Breton, 2002: 9)

Conversando con una mujer de 49 años en el marco de mi trabajo de campo se hicieron visibles las consecuencias empíricas de esto. La mujer, al momento de la entrevista (julio 2007), sufría un cuadro de anemia severa crónica, se encontraba además desempleada y sin cobertura médica de ningún tipo. La aparición de un fibroma en el útero que requiere una urgente intervención médica - además de complicar aún más su cuadro- condujo a esta persona a una situación objetiva de extrema necesidad, por cuanto ella no disponía de los medios económicos ni físicos como para afrontar los gastos de su intervención y tratamiento.

Con este cuadro (certificado con los análisis que había realizado con anterioridad) se dirigió a las oficinas de Acción Social de la Municipalidad de Olavarría, solicitando se la atendiera gratuitamente en el hospital público municipal “Doctor Héctor Cura”. La sorpresa apareció cuando sin mayores explicaciones la empleada pública que la había atendido (no he podido determinar si se trataba de personal calificado para tales prácticas) le dijo que si tenía luz, agua y pisos en la casa no le podía dar la medicación gratuita por lo que le dio lo que se denomina en sistema de atención médica municipal local condición dos y que en la práctica implica el no beneficio de la gratuidad en la asistencia estatal de medicamentos.

“me dieron condición dos porque la casa donde vivo tiene luz y tiene pisos. Como verás lujo no hay, vivimos con lo justo...(señalando el interior de su vivienda) nunca anteriormente me había atendido en hospital porque mi esposo trabajaba en fábrica y tenía cobertura... pero a vos te preguntan si tenés luz, agua, pisos y el barrio está considerado barrio residencial porque tiene asfalto.” (49 años, anemia severa crónica desempleada y sin cobertura médica, 07-2007).

El problema que se agregaba a los ya padecidos por esta persona era que, por haber tenido en otro momento de su vida una situación económica distinta -más favorable que la actual-, su situación no se adecuaba a la lógica de la compensación por sufrimientos.

La situación que atravesaba esta mujer continuó así por algún tiempo hasta que en una oportunidad, mientras esperaba que la atendiera nuevamente una trabajadora social, una mujer que trabajaba en la recepción de la oficina municipal le sugiere que, si quería conseguir el beneficio de la gratuidad hospitalaria, debía modificar su forma de vestir por una modalidad algo más desarreglada. A partir de este consejo, la entrevistada modificó sus

hábitos de vestimenta y, según asegura, finalmente así pudo obtener el beneficio que requería.

La ideología de la limosna estatal revela aquí que su sentido de existencia no es, necesariamente, el mejoramiento de las condiciones objetivas de las personas. Hay una regla primera, inscrita en la profundidad de la cultura, que dicta que el que necesite la limosna (en este caso la ayuda estatal para el tratamiento médico requerido) deberá ofrecer una imagen lo suficientemente *patética* como para estar a la altura de las condiciones del intercambio; deberá reunir una determinada cantidad de sufrimiento personal como para que la ayuda pública sea materializada.

Este ejemplo expresa la forma en que el sufrimiento aparece en determinadas situaciones como condición para participar del intercambio aquí tratado; las modalidades corporales por medio de las cuales el sufrimiento es expresado es una dimensión de fundamental importancia para el análisis de dicha práctica.

Ahora bien, junto con estos elementos existen otras dimensiones culturales de importancia que interviene en esta problemática. Una de ellas está vinculada a la capacidad simbólica del cuerpo para construir relatos *creíbles*; capaces de adquirir mayor legitimidad que otros. Las expresiones corporales adquieren, en las circunstancias aquí analizadas, una legitimidad mayor de la que obtendrían, por ejemplo, los relatos orales. *“El fantasma de que el cuerpo expresa una verdad que escapa al control del individuo y lo devela en su desnudez es una ilusión corriente de omnipotencia sobre el otro, propicia a las manipulaciones”* (Le Breton, 1999: 219).

La legitimidad que así el cuerpo reviste frente a otras modalidades del lenguaje no sólo resulta *propicia a las manipulaciones* sino que además, en el caso aquí tratado, muestra la necesidad de exponer el cuerpo sufriente para alcanzar la eficacia que la técnica persigue. Algunos mendigos urbanos nos enseñan esto cuando acompañan sus peticiones diarias con personas discapacitadas que cumplen la función de expresar la verdad corporal del relato de sufrimiento. Realizando observaciones de campo sobre esta problemática en el espacio público urbano de la Ciudad de Buenos Aires, particularmente en los zonas de tránsito del transporte público, he podido observar una práctica muy extendida de la mendicidad que consiste en recorrer estos espacios en grupos de dos personas una de las cuales se encarga de solicitar la ayuda *en nombre de otra*, portadora de signos visibles de sufrimiento, que cum-

ple la función de acompañar el relato otorgándole al mismo la legitimidad que de otro modo no sería alcanzada. El relato que pide ayuda requiere en estos contextos ser acompañado por la persona sufriente, mostrando la verdad corporal del sufrimiento.

Como señala el antropólogo francés Didier Fassin en un trabajo sobre el modo en el que el cuerpo sirve de recurso para reivindicar un derecho a título de la enfermedad o del sufrimiento: *“Es preciso decirle a la administración que el cuerpo sufre para suscitar su generosidad”* (Fassin, 2003: 51). El cuerpo sufrido es en tales situaciones la instancia que establece la línea divisoria entre la legitimidad y la ilegitimidad de la petición de ayuda. De esta forma se visualiza lo que el mismo autor define, retomando la línea de pensamiento Michel Foucault, como la puesta en práctica de una *biolegitimidad*:

Ella no es una política por la cual la ley (moral o jurídica) se impone al cuerpo, en nombre de comportamientos presumiblemente sanos (para prevenir la enfermedad, en el caso de la salud pública) o normales (para apartar las desviaciones, tratándose del orden público). Ella es, a la inversa, una política en la cual es el cuerpo el que da derecho, a título de la enfermedad (justificación de atención médica) o del sufrimiento (apelando a la compasión), ya sea a una tarjeta de residencia, ya sea a una ayuda financiera de emergencia. En consecuencia, más que una imposición de un bio-poder, en el sentido en que lo entendía Michel Foucault, es decir una “disciplina” individual y colectiva de las conductas, es preciso ver en estas demandas a las instituciones la puesta en práctica de una biolegitimidad, tal como he propuesto calificar a esta forma de reconocimiento social de la vida como “bien supremo”, para retomar las palabras de Hannah Arendt (Fassin, 2003: 54-55).

El cuerpo sufriente expresa así algunas de sus dimensiones políticas en tanto sirve de soporte para otorgar o no cuotas de legitimidad de determinados órdenes políticos. El cuerpo sufriente es en los casos analizados por Fassin una vía de acceso a la ayuda estatal incluso más valedera que la propia legislación. *“El cuerpo, enfermo o sufrido, está dotado, en estas situaciones, de una suerte de reconocimiento social que en última instancia se intenta hacer valer cuando todos los otros fundamentos de una legitimidad parecieran haber sido agotados”* (Fassin, 2003: 53).

Este breve repaso por algunas de las principales dimensiones de la problemática nos muestra que el análisis de las lógicas que se expresan en tales circunstancias permite delinear las razones

socioculturales intervinientes en la práctica de dar lástima. El valor de cambio que los relatos de sufrimiento obtienen en el marco de la ideología de la limosna da sentido a las técnicas corporales analizadas. Dichas lógicas hacen de la exposición del sufrimiento mediante técnicas corporales específicas un recurso simbólico eficaz para la concreción de determinados fines incluso cuando otros medios han sido restringidos. El concepto de técnicas corporales permite delimitar de esta manera una unidad de análisis precisa para el estudio de la problemática abordada.

Algunas consideraciones finales

El breve recorrido realizado nos permite visualizar que la experiencia del sufrimiento se enmarca en una densa red de relaciones sociales que involucrando dimensiones simbólicas, políticas, morales y económicas, enlaza lo individual y lo colectivo en un mismo hecho social total. A lo largo de este trabajo pudimos reconocer las formas en que el sufrimiento opera de manera institucionalizada como contenido de múltiples relaciones sociales. Analizar el sufrimiento a través de los conceptos mausseano de “técnicas corporales” y “hecho social total” contribuyó además a identificar las expectativas y lógicas que dan forma a esta práctica. La expresión del sufrimiento no resulta de esta forma la expresión individual, espontánea, de un padeci-

miento individual, sino que constituye manifestaciones concretas articuladas en el tejido material y simbólico de la sociedad. El hecho simplemente observable de que las expresiones del sufrimiento varían según las situaciones y las relaciones en que la persona portadora del sufrimiento se encuentre resulta una demostración evidente de la imposibilidad de analizar el mismo sin atender a sus dimensiones socioculturales.

Por último hemos agregado a esta observación otra, vinculada a las formas en que el sufrimiento forma parte de los mecanismos de dominación contemporáneos. El concepto propuesto por Fassin de biolegitimidad al que arribamos sobre el final de este trabajo da cuenta de un mecanismo profundo de dominación en donde el sufrimiento se ubica en el centro de la escena. Con este aporte pudimos agregar a nuestro análisis una de las dimensiones políticas del sufrimiento. Habiendo entonces planteado el carácter sociocultural de la experiencia del sufrimiento, dejamos planteada la necesidad analítica de profundizar en las formas recónditas en que nuestra sociedad regula, produce y reproduce el sufrimiento humano.

. Bibliografía

- APPADURAI, A. (1991) "Introducción: las mercancía y la política del valor" en: Appadurai, A. (comp.): *La vida social de las cosas*. Grijalbo: México.
- AUGÉ, M. *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro. [en línea] Xalapa, Ver., AL FIN LIEBRE EDICIONES DIGITALES. 2009. 52 pp. [03-03-2010]. Disponible en Web: www.latrampademirabilia.blogspot.com*
- BIRD-DAVID, N. (1997). "Las economías: una perspectiva económico cultural" *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Nº 154. Wlackwell, UNESCO. <http://www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html#name>
- FASSIN, D. (2003). "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia" *Cuadernos de Antropología Social* Nº 17; p. 51-81. Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- KARSENTI, B. (2009) *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Editorial Antropofagia: Buenos Aires
- KOPYTOFF, I. (1991) "La biografía social de las cosas" en Appadurai (comp.): *La vida social de las cosas*. Grijalbo: México.
- LE BRETON, D. (2008) *Sociología del cuerpo*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires
- _____ (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.
- _____ (1999) *Las pasiones ordinarias; antropología de las emociones*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.
- MATTA, J. P. (2006) "El juego Social de la lástima. Una aproximación a su dimensiones micropolíticas" *Newsletter Nº5*. Facultad de Ciencias Sociales de la UNCPBA.
- _____ (2007) *El lado oscuro de la limosna. Análisis sociocultural de la dualidad limosna/lástima como variación del intercambio*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas orientación Antropología Social. UNCPBA – FACSO – Departamento de Antropología Social.
- _____ (2008) *Fronteras del concepto de Intercambio. Pertinencia epistemológica del concepto de intercambio para el análisis de la dualidad lástima limosna* En: IX Congreso Argentino de Antropología Social; "Fronteras de la Antropología", Misiones, del 5 al 8 de agosto de 2008. Mesa: "Antropología Económica y Etnografías del Capitalismo Contemporáneo"
- MAUSS, M. (1979) *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos: Madrid.