

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°22. Año 8. Diciembre 2016-Marzo 2017. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 74-88.

Corporalidad, trabajo y conocimiento: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”

Corporality, work and knowledge: an approach to understanding subjectivity in the context of the “country life”

Leila Martina Passerino *

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
leilapasse@hotmail.com

Resumen

El trabajo retoma la dimensión de la corporalidad como significativa para el estudio de ciertas modalidades de constitución y transformación de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”. En el marco de un proyecto de investigación más extenso, se retoman la voz de propietarios y peones que viven actualmente en zona rural y que se dedican al trabajo agroproductivo/ganadero de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. Se propone el estudio de la corporalidad como eje vertebrador de los estudios de la cultura y la subjetividad. El diálogo entre Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu resulta en esta dirección fértil para el análisis de los procesos de trabajo y conocimiento, entendidos como modalidades particulares de producción de subjetividad en el “campo”, comprendido en tanto forma de vida.

Palabras clave: Corporalidad; Subjetividad; Campo; Trabajo; Conocimiento.

Abstract

The work takes the dimension of corporeality as significant for the study of certain types of constitution and transformation of subjectivities in the context of the “country life”. As part of a larger research project, the voice of owners and labourers currently living in rural areas who work with farming and cattle at Santa Fe and Entre Rios provinces, are pick up again. The study of corporeality as the backbone of the studies of culture and subjectivity is proposed. The dialogue between Merleau-Ponty and Pierre Bourdieu is in this field a fertile direction for analysing work processes and knowledge, considered as particular modality of production of subjectivity in the “country”, understood as a living style.

Keywords: Corporality; Subjectivity; Country; Work; Knowledge.

* Licenciada en Comunicación Social FCE/UNER. Alumna regular del Doctorado en Ciencias Sociales, UBA. Becaria doctoral CONICET. Lugar de trabajo: Instituto de Investigaciones Gino Germani, CONICET / IIGG-FCS-UBA

Corporalidad, trabajo y conocimiento: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”

1. Introducción

El trabajo retoma la dimensión de la corporalidad como eje vertebrador de los estudios sobre cultura y subjetividad. En el marco de un proyecto de investigación más extenso, se retoman las voces de propietarios y peones que viven actualmente en zona rural y que se dedican al trabajo agroproductivo/ganadero de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. Los diálogos posibles entre Maurice Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu, sirven a estos fines para comprender algunas experiencias y reflexionar sobre ciertas modalidades de constitución y transformación de subjetividades en el contexto de *la vida en el campo*. En esta dirección, la impronta de Merleau-Ponty pone a Bourdieu en la senda del carácter pre-reflexivo del sentido práctico.

La constitución y transformación de subjetividades en el contexto de *la vida en el campo*, como hemos mencionado, forma parte de un proyecto de investigación y desarrollo de la Universidad Nacional de Entre Ríos de mayor envergadura: “Cultura, política y subjetividad: un estudio de caso”.¹ Para este proyecto, se analizaron entrevistas realizadas a 29 personas entre los años 2010 y 2012, bajo la premisa haber tenido o tener una relación o vínculo significativo con “el campo”.

Luego de analizar las condiciones socio-productivas de las dos provincias y de los emergentes más significativos de entrevistas exploratorias, resolvimos mantener la diferenciación entre ellas teniendo en cuenta divergencias significativas. Por ejemplo, Santa Fe presenta una menor cantidad de población rural aislada y un mayor cultivo de soja -es la tercera provincia productora. Entre Ríos, en cambio,

está entre las provincias de menor producción sojera y con mayor cantidad de población rural aislada.²

La muestra construida para este proyecto puede definirse como intencionada, basada en algunos criterios que nos permitieron confeccionar lo que se han denominado “perfiles”.³ A partir de esta primera demarcación, construimos variables para la definición de los perfiles de entrevistados según: la franja etaria o generacional (joven/mayor); la residencia (rural/urbano); la modalidad productiva o el vínculo con la propiedad (propietario/arrendatario); y la relación laboral (trabajador rural/prestador de servicios). Construimos estas distinciones bajo el presupuesto de ciertas relaciones diferenciales que los sujetos mantenían o mantienen con el “campo”.⁴

En este trabajo particular, retomamos los relatos de algunos peones y propietarios, privilegiando este vínculo significativo, en materia de experiencia vivida y pertenencia, dado que todos nuestros entrevistados han nacido y vivido en el “campo” (a diferencia de muchos otros perfiles). No realizaremos en esta oportunidad una distinción entre propietarios y peones, en términos, por ejemplo, de franja etaria (joven/mayor). En cambio, sí fueron considerados desde los lugares de residencia (en todos los casos habitan zonas rurales); desde las relaciones laborales (trabajadores rurales) y desde la modalidad productiva (propietarios). Las diferenciaciones que pueden establecerse entre los perfiles de “peón” y “propietario”, pueden sí distinguirse respecto al tipo

2 Análisis de datos obtenidos de INDEC – INDEC – Censo 2001. Disponible en: <http://www.indec.gov.ar/webcenso/publicados.asp> - http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros.asp

3 Para un tratamiento más acabado acerca de las decisiones metodológicas ver Fernández; Rigotti (2013).

4 La definición del “campo” como actividad económica se encuentra, por ejemplo, en el discurso del ingeniero. Entendido como “trabajo o producción agropecuaria”, en función de la “rentabilidad” desde una relación económica-instrumental, la cual se diferencia de una concepción del “campo” anclada en el terreno de la afectividad o como una “forma de vida”.

1 En términos amplios, analiza las matrices culturales implicadas en las identificaciones políticas que cobraron publicidad a partir del llamado “Conflicto del Campo” en 2008. El proyecto es dirigido por Sergio Caletti y co-dirigido por Carina Muñoz y se encuentra en vías de finalización

de labores, contacto y sentidos aprehendidos, que si bien son considerados, no serán diferenciados con rigurosidad en tanto excede la propuesta para este artículo.

Considerar entonces las voces de propietarios y peones, implica poder situarlos desde el lugar del “campo” como “forma de vida”. Esto será retomado en un primer eje de análisis en el cual se desarrolla el concepto de *habitus*, en conjunto con otros asociados, como *subjetividad social*, *ullusio* o *experiencia en el juego*. El lugar diferencial otorgado al “campo” y a la “ciudad” facilita la comprensión de ciertas disposiciones corporales, como la consideración de las subjetividades, en tanto intersubjetividades, desde una relación activa y creadora con el mundo.

En un segundo apartado, retomamos la noción de corporalidad desde una perspectiva no dualista que torna al cuerpo sujeto experiencial, sujeto de las prácticas y lugar de las disposiciones encarnadas del *habitus*. El *sujeto de la percepción* desarrollado por Merleau-Ponty y la noción de *hexis corporal*, en el caso de Bourdieu, habilitan a considerar el cuerpo en situación, desde estructuras significativas, como así también el carácter corporizado de la aprehensión del mundo.

Finalmente, en el último apartado nos detenemos en los procesos de trabajo y conocimiento, considerados como modalidades particulares de producción de subjetividad en el marco de procesos de identificación de estas subjetividades del “campo”. El cuerpo integra e interpreta al mundo en tanto sentido práctico en relación a una comunidad cultural.

2. Subjetividades y vínculos significativos: el campo como forma de vida

La dimensión de la subjetividad puede ser entendida como parte constitutiva de las matrices socio-culturales, habilitante de ciertas disposiciones organizadoras de prácticas. Las producciones de Pierre Bourdieu y Maurice Merleau-Ponty resultan, en esta dirección, favorables para una teorización de la subjetividad como *urdimbre senso-perceptiva y significativa* (Cabrera, 2006).

Este punto de partida, supone una traza que no descuida la historia en la constitución y transformación de las subjetividades. Se trata por tanto de una intersubjetividad, desde un *siendo-en-el-mundo* como expresión merleaupontiana o desde estructuras internalizadas y corporizadas que constituyen *habitus*, en términos de Bourdieu.

Para comenzar con nuestro análisis, es propio considerar el modo en que, desde la experiencia práctica, Pierre Bourdieu, describe al *habitus*. El mismo ha sido definido como:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’, sin ser el producto de la obediencia a reglas, ya la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 1991 [1980]: 92).

El tratamiento de este concepto es complejo, involucrando otras nociones sustanciales como la de *condiciones objetivas*, *experiencia del juego*, *sentido subjetivo*, *subjetividad socializada* e *illusio*. Así, por un lado, este sistema de disposiciones duraderas y transferibles forma parte de condiciones particulares de existencia, inscribiéndose, en palabras del autor, en *condiciones objetivas* que engendran disposiciones compatibles con esas condiciones y que participan como *principios organizadores y organizadores de prácticas y representaciones*. Estas condiciones objetivas no pueden ser ajenas a las vivencias o, en palabras de Bourdieu, a la *experiencia del juego*. El sentido del juego habilita un *sentido subjetivo*, una significación y una razón de ser, pero también orientaciones, deseos, porvenires para quienes participan. No se trataría, sin embargo, de una significación individual, la subjetividad siempre es intersubjetividad en la medida en que las experiencias del juego son compartidas por un número de sujetos que participan y viven las mismas condiciones: “el *habitus* es una subjetividad socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1995: 87).

Para que la práctica cobre significación, se requiere de la comprensión de otros sujetos que la ajustarán también a las estructuras, se requiere por tanto, cierta homogeneidad en las condiciones de existencia, que permite que las prácticas puedan concertarse sin necesidad de explicación continua, sin referencia consciente a una norma y dotadas de un

sentido objetivo, que como afirma Bourdieu es a la vez unitario y sistemático, trascendente a las intenciones subjetivas y a los proyectos conscientes, individuales o colectivos (Bourdieu, 1991: 100).

La alusión de algunos de los entrevistados de definir la vida en el campo como *forma de vida*, expresa *la experiencia en el juego*. En los propietarios y trabajadores rurales, en aquellos que han nacido y vivido en el campo se explicita esta pertenencia, utilizada simultáneamente como diferencia sobre quienes no han compartido esta experiencia práctica, un propietario mayor con domicilio rural expresa: “Bueno, yo soy la tercera generación, o sea que me crie en el campo, con toda la relación que tiene el campo.”

Toda esta relación -ser parte de otras generaciones que han pertenecido y vivido en el campo, por ejemplo- habilitan *habitus*, en tanto disposiciones subjetivas, pero no como fuerza exterior, ajena a la experiencia, sino desde la misma participación en el juego, recreando una creencia o *illusio*, una inversión del juego que, lejos de ser un acto consciente, se vive, se nace y se toma como natural. Un propietario mayor santafecino explicita este lugar de la *illusio*, artificial o arbitrario en el juego: “Yo porque nací, me crie en el campo y me gusta el campo y me volvería a vivir al campo”.

Este lugar de reconocimiento pero también adhesión a la pertenencia, este “haber nacido”, explica cómo opera el *habitus* en tanto horizonte de expectativas y de oportunidades, éste entraña “el sentido del juego como arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente, todo lo que sucede en él parece sensato, es decir, dotado de sentido y objetivamente orientado en una dirección juiciosa” (Bourdieu, 1991: 114). Podría preguntarse cómo este sujeto está tan convencido de la vida que lleva -siendo que nació, se crio y le gusta el campo- sin reconocer otras posibilidades de vida. Sin embargo este supuesto queda sin efecto, en la medida que el sujeto establece una *relación activa y creadora con el mundo* desde su mismo involucramiento en el juego y por el juego, como afirma Bourdieu o en términos merleau-pontyanos, todo lo percibido resulta el correlato de nuestras disposiciones comportamentales. Tal como sugiere Nick Crossley (1995), Merleau-Ponty explicita una versión carnal de lo que Bourdieu refiere como *habitus*. Si bien el autor no utiliza este término, capta bien este aspecto de su comprensión del ser-en-el-mundo. El cuerpo-sujeto se mantiene, desarrolla, a través de su pertenencia y

vinculación en el mundo social, desde ciertas formas estabilizadas de ser y de hacer, actuar y reaccionar (Crossley, 1995: 56). La participación en el juego, la experiencia nativa, habilita “una *illusio* específica como reconocimiento tácito del valor de las apuestas propuestas en el juego y como dominio práctico de las reglas que lo rigen” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 80).

El campo como *forma de vida*, puede pensarse entonces como esta *illusio* sobre la que se estructuran ciertos *habitus*, habilitando relatos comunes, una memoria que reproduce y actúa disposiciones incorporadas y que actualmente comienza a ponerse en jaque o al menos objeto de reflexión por quienes advierten uno de los fenómenos actuales de trascendencia: la siembra de grandes superficies de soja como uno de los motivos de la creciente emigración del campo a la ciudad. “Hay una tendencia a no estar en el campo”, refiere un propietario santafecino, mientras otro vislumbra las diferencias entre Santa Fe y Entre Ríos en relación a este fenómeno:

“El entrerriano siguió viviendo siempre en el campo. Vos cuando des vueltas por Entre Ríos vas a ver que están todas las casas habitadas, acá no quedó nadie [Santa Fe]. O sea, la generación anterior a nosotros se fue del campo, por ende los hijos, no volvió casi ninguno al campo.”

Cuando cambian las condiciones objetivas también se producen transformaciones respecto a las prácticas y percepciones. No se trata sin embargo de un determinismo, sino de una interimplicación que aparece en la experiencia subjetiva en tanto relaciones prácticas con los otros y con el mundo. Las transformaciones en la producción agropecuaria en la provincia de Santa Fe se relacionan ampliamente con la expansión de cultivo de soja. Esto ha implicado que en la última década la soja desplace al maíz como principal cultivo, haciendo desaparecer prácticamente el cinturón maicero, localizado en la zona norte de la provincia de Buenos Aires y sur de Santa Fe (Anderani, 2004).⁵ Pero, simultáneamente, ha implicado una

5 En el último decenio, a nivel de país la superficie agrícola se ha extendido en algo más de 5 millones de hectáreas (casi un 20%) debido fundamentalmente a la expansión del cultivo de soja. En un cuadro comparativo entre las campañas 1997/1998 y 2006/2007 de la provincia de Santa Fe, se detalla el incremento a lo largo de 10 años del 36% de su superficie implantada del total de la superficie sembrada en la campaña 1997/98 el 57% del cultivo era soja. y en la pasada campaña paso a representar el 73% de toda la superficie cultivable. Según los datos, el alto grado

importante migración a centros urbanos producto de una necesidad menor de mano de obra, acompañada por una creciente incorporación de mecanización y tecnología (Giunta, 2006).

El *habitus*, por tanto, se transforma producto de ciertos condicionamientos (no determinaciones) que como señala Bourdieu (1991) y también Merleau-Ponty no responden a una causa, sino al cruce entre sus condiciones de producción (*habitus*) y la situación en la que se produce la sollicitación del mundo que abre la posibilidad de la acción (Dukuen, 2010). Sin embargo, es propio advertir que ciertas transformaciones en las disposiciones corporales son sólo posibles de establecer en términos analíticos, dado que, las condiciones objetivas se interiorizan habilitando nuevos *habitus* pero encarnándose más allá de un proceso reflexivo acabado.

La distinción entre el campo y la ciudad participa activamente en la producción de subjetividades como *campos* diferentes “(espacio del juego, las reglas del juego, los asuntos del juego) (...) una construcción social arbitraria y artificial, un artefacto que se repite como tal en todo aquello que define su autonomía, reglas explícitas y específicas, espacio y tiempo estrictamente delimitados y extraordinario” (Bourdieu, 1995: 114). Campos diferentes, pero que se sustentan mutuamente en identificaciones que involucran creencias, porvenires, anticipaciones prácticas, un conjunto de reglas diferenciadas y en palabras de los mismos entrevistados, diferentes *formas de vida*. Retomaremos este aspecto en el próximo apartado.

3. Cultura, corporalidad y constitución de subjetividad

En este apartado proponemos el estudio de la corporalidad como eje vertebrador de los estudios de la cultura y la subjetividad. La experiencia corporal supone el mundo culturalmente constituido.

El *cuerpo vivido*, sujeto de la percepción de la fenomenología y la *hélix corporal* del discurso socio-antropológico de la práctica constituyen algunos de los derroteros teóricos que han ubicado a la corporalidad como territorio de la subjetividad y que han discutido con el dualismo cartesiano hegemónico. Dualismo que ha subsumido el cuerpo como lugar secundario,

de sustitución que realizo el cultivo en estudio y de las casi 950 mil ha. el 54% corresponde a superficie que anteriormente ocupaban los principales cultivos agrícolas (trigo, maíz, girasol y sorgo) (Giunta y Cardozo, s/d). Es también por este motivo que la mayor parte de las empresas que procesan soja en el país se encuentran localizadas en la provincia de Santa Fe, donde se concentra más del 76% (18,5 millones de toneladas) de la capacidad de molienda total de soja del país (Andreani, 2004).

objeto de intervención, mera extensión del alma, “inventariada entre los obstáculos del camino hacia el bien, como una prisión o tumba (*sêma*) para el alma caída, (...) un mal necesario, un problema ontológico, una fuente de error o de una maldad, una falla de nuestra naturaleza” (García, 2012: 10).

El diálogo entre Bourdieu y Merleau Ponty⁶ resulta en este plano sumamente enriquecedor para superar las dicotomías tradicionales que han predominado en el pensamiento moderno occidental y para articularlo con la propuesta de análisis de las corporalidades en relación a las *subjetividades del campo*.

Como hemos anticipado, el *habitus* como sistema de disposiciones durables, principio inconsciente y colectivamente inculcado, estructurador de prácticas y sentidos no es más, dirá Bourdieu, que esa ley inmanente, *lex insita*, inscrita en los cuerpos por idénticas historias. El *habitus* es, entonces, una *disposición del cuerpo*. Y así como está en el mundo social, dirá Bourdieu, el mundo social está en el cuerpo, se trata de una *hélix*, una manera de mantener y llevar el cuerpo, una manera de ser duradera del cuerpo, duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa sin dejar de transformarse continuamente (Bourdieu, 1999: 17).

El *habitus*, como manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, dialoga con una perspectiva fenomenológica del cuerpo-sujeto como *ser-en-el-mundo*, como experiencia vivida corporalmente y primera instancia donde se apoya el sentido de nuestras palabras y pensamientos (García, 2012: 67). El cuerpo, lejos de ser un aspecto sólo objetivable, tiene en la experiencia un carácter subjetivo: “soy mi cuerpo (...) y recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural” (Merleau-Ponty, 1975: 215). Advertimos de este modo, tanto en Bourdieu como en Merleau-Ponty, que el cuerpo se torna *sujeto experiencial*. Desde el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos dejan de ser objetos para constituirse en parte integral del sujeto que percibe.

La *hélix corporal*, expresa Bourdieu, habla directamente a la motricidad, en tanto que esquema postural que es a la vez singular y sistemático, es solidario con todo un sistema de objetos y está cargado

6 A sabiendas de las diferencias respecto a los problemas, marcos de análisis y disciplinares que enmarcan los desarrollos de estos autores, ambos despliegan sus esfuerzos a ir más allá de la ontología dualista, lo cual les permiten considerar la dimensión de la corporalidad desde ciertas estructuras internalizadas, ya sea desde el desarrollo teórico del *habitus*, como desde la experiencia del sujeto como *ser-en-el-mundo*.

de un cúmulo de significaciones y de valoraciones sociales (Bourdieu, 1991: 126). Así, este sujeto que está siempre ya en el mundo o “es-del-mundo”, es un sujeto esencialmente corporal.

La percepción que inaugura el *ser-en-el-mundo* se instaura, por tanto, no como resultado de un proceso intelectual o lingüístico que se aplicaría sobre un material sensible, ni tampoco enteramente fisiológico, sino a partir del comportamiento corporal y más precisamente de las disposiciones motrices sedimentadas por hábito (García, 2012: 80). Es en este punto que las reflexiones de Merleau-Ponty como las de Bourdieu encuentran su punto más atractivo para el diálogo.

La *hélix corporal* como la *percepción* se definen como disposiciones motrices sedimentadas por el *habitus*, esto es, una experiencia del *cuerpo vivido* como posibilidad de movimiento o como repertorio de disposiciones comportamentales, “el cuerpo cuya experiencia actual poseo” (Merleau-Ponty, 1975: 94). Estas disposiciones estructuran las posibilidades de realizar tales o cuales movimientos y organizan el “esquema corporal” de modo “motriz” o “dinámico”, como enuncia el filósofo. Estas posibilidades corporales de movimiento diferenciales en términos de los *habitus*, pueden comprenderse a partir de las palabras de un propietario y habitante rural entrerriano, el cual narra en términos simples las diferencias entre sujetos del campo y de la ciudad, o cómo las disposiciones varían según esta pertenencia, en relación a la percepción y el sujeto corporizado:

“– Por ahí nos ha tocado que es tarde, dejaste el tractor en un lote y por ‘x’ razón no te pueden buscar o no tenés un vehículo y te vas caminando. Es una cuestión de que naciste en esa zona. Para mí es normal en cuanto a mí y en cuanto a la gente de campo, o sea, salen a caminar y saben por dónde ir.

Entrevistador: *Sí, es difícil de explicar pero entiendo a lo que te referís...*

– Entiendo lo que me preguntás porque la gente que no es del campo, como ser en mi casa, va gente de ciudad a comer un asado y vos te das cuenta que no caminan más de lo que alumbra la luz. El marido de mi hermana es de acá, de Paraná, y es como que si no tienen la luz no... yo no quiero decir que la gente de ciudad no pueda... está acostumbrado a vivir con luz... yo tenía 15 - 16 años y cuando llovía, iba a bailar y salía caminando... eran

camino de tierras en esa época... llovía y salía igual... me iba caminando de noche, dos de la mañana, tres de la mañana. Caminar de noche, no sé... yo porque lo he hecho y sé que no va a pasar nada. O por ahí los ruidos que aparecen es normal... porque vos sabés qué animal es... una persona que no está acostumbrada a eso tal vez le genera miedo. También nos pasa a nosotros si salimos a caminar de noche en cuanto a pasar una calle... uno porque está en el campo y a la vez hace un poco de ciudad. Pero por ahí como ser una persona de edad que vivió toda la vida en el campo y viene a la ciudad en cuanto a pasar una calle, un semáforo... los semáforos de las esquinas también se le complica eso porque no están acostumbrados a esta vida. Es mutua la...”

Como hiciéramos alusión tempranamente, la diferencia entre “el campo” y la “ciudad” puede pensarse a partir de estas experiencias diferenciales, *percepción* o *hélix corporal* como disposiciones motrices sedimentadas que varían por los *habitus* del *campo* o la *ciudad* y que habilita/inhabilita una serie de disposiciones y prácticas comportamentales –o al menos las vuelve más impensadas– frente a ciertas tareas o actividades posibles. La metáfora de la persona de ciudad que no camina más de lo que alumbra la luz, expresa claramente esta espacialidad del cuerpo propio tal como es vivido, se trata de una “*espacialidad en situación*” que constituye por sí misma el esbozo como cierto entorno pragmático diseñado por mis posibilidades motrices (Merleau Ponty, 1945: 117 en García, 2012: 120).

Se configura por el *habitus* y mediante este *cuerpo en situación*, un *saber implícito* contenido en el cuerpo antes de toda reflexión consciente o actitud reflexiva al respecto, como una especie de memoria corporal que reúne un repertorio de movimientos posibles y, en simultáneo, se le otorga sentido al mundo percibido como entorno de posibilidades prácticas. Así, la capacidad de caminar más allá de la luz se instaura como hábito motor, como capacidad en el andar a oscuras, bajo cierta precaución en la pisada, un modo cauto pero seguro reconocido por los sentidos y que por ende no causa susto.

Las tareas que forman parte de la rutina diaria o actividades laborales cotidianas de quienes trabajan en ámbitos rurales como el pastoreo de los animales, la siembra y la cosecha, el ordeño de vacas, la recolección

de huevos, la realización de quintas o elaboración de alimentos para la subsistencia, organizan la percepción de los sujetos que allí habitan a partir de sentidos compartidos, objetivados e instituidos que permiten el entendimiento. Así, una persona que percibe el viento norte, sabe que hará calor, pero no como resultado de un proceso intelectual, lingüístico o individual aplicado sobre un material sensible -el calor- sino por el sentido aprehendido, trascendente a nuestra percepción, es decir como intersubjetividad, en relación a su experiencia en la labor del campo y las consecuencias que eventualmente tendrían para su trabajo o actividad. En palabras de peón mayor santafecino:

“Va aprendiendo porque está más en contacto con... no es como acá uno a veces se guía por la televisión o ve la televisión, esos que dicen los pronósticos. En el campo se le daba mucho tiempo, hasta por cómo se encontraba el viento, en qué sitio se encontraba la luna, cada cambio de luna decía, si la luna se hizo con agua -cada cambio de luna dura siete días- es que va a llover y todo eso ¿entiende?”

La percepción es siempre así percepción de formas o estructuras significativas y no de elementos sueltos sin significado. Como refiere Merleau-Ponty, “por estar en el mundo estamos condenados al sentido y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia” (Merleau-Ponty, 1975: 19). Esto daría cuenta, como ya hemos aludido, al carácter intersubjetivo que define al sujeto corpóreo. El *habitus* funciona aquí como una estructura de preferencias y un medio por el cual las situaciones se hacen significativas.

De esta manera, cada experiencia “del sujeto de campo”, por personal que parezca, no es incomunicable ni incontrastable, sino compartida, reconocida y validable intersubjetivamente, esto es significada. El cuerpo viviente significa en tanto inserción en un contexto socio-cultural, como espacio de expectativas y porvenires posibles. La oposición del *sujeto de campo* con el de *ciudad* se expresa en ciertas maneras de llevar este cuerpo, de comportarse, de actuar, como oposiciones que significan. Las palabras de un trabajador joven de Santa Fe, en relación a su labor y la diferencia con la de aquel que vive en la ciudad, intentan trazar una demarcación a partir de la experiencia corporal como “desgaste”:

“Obviamente, no es un trabajo, te voy a decir, que vos decís ‘es bueno’ porque tenés el desgaste físico y del cuerpo, te voy a decir, trabajas con todo, y trabajas con la cabeza a la vez. Porque vos decís, suponete nosotros nos levantábamos a las cinco de la mañana y hasta las seis-siete de la tarde no parás de trabajar, porque no tenés un horario en el campo, sí o sí vos tenés que estar. Obviamente se te corta un alambrado a la noche suponete y se te salen las vacas, estamos hablando de animales, salen las vacas a la ruta a las 12 de la noche, vos sabes que tenés que agarrar los caballos y salir a las 12 de la noche. Y obviamente tenés que volver a cerrar ese alambrado y todo eso y capaz que te agarra la mañana, y ya no te acostas, ya tenés que seguir con la misma tarea, así que tenés un desgaste físico, mental te voy a decir. La diferencia es que vos ocupas más el cuerpo que lo mental, porque vos ves un tipo hoy del campo y que menos sufre es de la cintura, porque está continuamente haciendo fuerza. En cambio vos conoces un tipo hoy de la ciudad que es empresario y te dice que continuamente es el dolor de cabeza.”

Como muestra este joven, las palabras que escoge para hablar de su trabajo, se vinculan con los esquemas corporales en tanto vivencias cotidianas del trabajo en el campo. Pero no es necesariamente la dicotomía cartesiana del cuerpo/mente la que traza este sujeto en relación al desgaste físico como “la cintura” de quien trabaja en el campo y el mental o “la cabeza” del empresario. Se trata de una dualidad que necesita para establecer las diferencias existenciales y comportamentales en relación al trabajo. No hay una primacía de un elemento sobre otro, sino una relación diferencial de ese cuerpo vivido y las posibilidades, o en este caso, los corolarios de tales hábitos en el trabajo como cuerpo sintiente.

El carácter corporizado de la aprehensión del mundo, concibe la percepción en tanto significativa y sensitiva, una relación activa o una implicación práctica, dirá Bourdieu, entre el mundo y el cuerpo. El cuerpo no resulta así productor de una sensación ligada a un significado, sino que el cuerpo es sensibilidad y ésta siempre significativa, en términos de Merleau-Ponty, sintiente-sensible (Dukuen, 2010: 13). Las emociones pueden pensarse, por tanto, como elementos explicativos de la subjetividad,

compartiendo ese suelo histórico-cultural que le da sustento y significación, pudiendo entenderse como manifestación de *habitus*, expresión significada e incorporada. En esta dirección, las emociones no son realidades internas que son expresadas externamente, sino más bien, modos de ser-en-el-mundo, diferentes maneras en que las emociones son vividas.⁷

La *hélix corporal*, incorporación y disposición permanente, expresa maneras duraderas de mantenerse, de hablar, de caminar y por ello de *sentir* y *pensar* (Bourdieu, 1999: 10). Esta conjunción de sentir y pensar, en tanto incorporación no escindible, puede advertirse en la descripción sobre el trabajo de tambo como emoción, de un propietario rural de la provincia de Santa Fe, ante la emergencia de posibles cierres de la actividad:

“Yo te llevo a la zona tampera, de Frank, San Gerónimo Norte, Esperanza, los tipos que han dejado los tambos lloran, vos no sabés, el que es tambero es tambero y lo lleva en la sangre. Y tener que dejar un tambo, se le caen las lágrimas al tipo”

La *disposición*, dirá Bourdieu, se torna en este aspecto *exposición*: “El cuerpo está expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y por lo tanto obligado a tomar en serio el mundo” (Bourdieu, 1999: 10). Las emociones por tanto, se hayan implicadas en el juego del mudo, incorporados y significados en esa disposición hacia el mundo no necesariamente reconocida pero sí participante.

El cuerpo *crea en lo que juega*: “No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulando así en tanto que tal, lo revive. Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener delante de sí, sino como algo que se es” (Bourdieu, 1991: 124, 125). Un propietario que aprendió a manejar tractores desde la niñez, da cuenta de la *illusio* en el juego y de la relación inescindible con las emociones y sensaciones ante un objeto como un tractor –en contraposición al uso del caballo-:

⁷ Como sistematiza Crossley, no tenemos diferentes formas de expresar la ira o el amor, sino diferentes maneras de estar enojados o enamorarnos. Los afectos no son considerados procesos internos inaccesibles para los sociólogos, sino en términos merleau-pontyanos, maneras efectivas de estar-en-el-mundo, formas con estilos culturales de conducta que pueden ser estudiadas (1995: 53).

“Nosotros nunca fuimos buenos para los caballos ¿qué sé yo? Para mí el caballo era un elemento de trabajo, nunca llegué a quererlos como los quieren algunos ¿viste? ¿Me entendés? Yo cuando los conocí a Joaquín Martínez y a Alejo Gervasoni -pero no hace tantos años- aprendí que el caballo es algo querible. Para mí el caballo era un elemento, para mí lo querible era el tractor, ¿me entendés? Como te dije hoy, el caballo era un elemento que lo agarrábamos todos los días porque lo necesitábamos, pero nunca le llegué a tener ese cariño ¿viste? -al caballo-.”

El *habitus*, en tanto disposición motriz, cuerpo vivido se expone y es-en-el-mundo, esto también es a la sensación, al sentimiento, al sufrimiento, en pocas palabras, a la emoción: “el cuerpo (bien) dispuesto respecto al mundo, está en la misma medida, orientado hacia el mundo y hacia lo que se ofrece inmediatamente en él a la vista, a la sensación y el presentimiento; es capaz de dominarlo ofreciéndole una respuesta adaptada, de influir en él, de utilizarlo (y no de descifrarlo) como un instrumento que se domina (Bourdieu, 1999: 11).

La experiencia del *cuerpo vivido* o de la *hélix corporal* pone en relación disposiciones y modos de subjetivación que exceden los dominios de racionalidad que han preponderado para el análisis de subjetividades diversas. La experiencia, como repertorio de disposiciones comportamentales, nos ha permitido una aproximación a las subjetividades “del campo”. Interesa finalmente centrarnos en las relaciones entre conocimiento y trabajo, como modalidades de subjetivación que participan activamente en el sostenimiento de los procesos de identificación de estas subjetividades.

4. Modalidades corporales: el lugar del conocimiento y el trabajo

En este apartado nos preocupamos acerca de cómo se configuran los saberes de las *subjetividades del campo* y sus labores como *sentido práctico*, es decir, como automatismo incorporado.

La *vida en el campo*, como experiencia práctica, puede concebirse como el medio natural y el campo de los pensamientos y percepciones explícitas. Así el conocimiento no se postula como esfuerzo intelectual sobre un exterior constitutivo. El conocimiento, en tanto conducta corporal *implica* al sujeto percipiente: “El hombre está en el mundo, es

en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty 1975: 10, 11).

Retomar a Mauss, a partir de su noción de *técnicas corporales*, favorece la comprensión del desarrollo de Bourdieu sobre el *habitus*.⁸ Toda acción lleva la huella de un aprendizaje, “se aprende haciendo”, diríamos en términos coloquiales. El *habitus* entabla para Bourdieu una relación particular de relación con el mundo, desde el *ser-en-el-mundo*, implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, como aspecto *preobjetivo* en términos merleau-pontyanos⁹, al mundo y al porvenir que se anuncia en él (Bourdieu, 1999: 11). El testimonio de un peón rural santafecino en relación al aprendizaje y experiencia con su abuelo, nos puede ayudar a comprender cómo opera la aprehensión del mundo en tanto anticipación, porvenir e incorporación de técnicas como saber hecho cuerpo:

“Yo me acuerdo de mi abuelo, patente, cuando me llevaban a visitarlo, que mi abuelo capaz te miraba cielo y te decía, se iba escondiendo el sol y te decía: ‘Mañana hay que juntar agua, todo eso, porque mañana llueve, hay que meter los animales’. Y vos decías: ‘Qué sabe este viejo’. Claro te sacaban el televisor y vos morías en el campo. En cambio ellos, sería criándose todo el tiempo y toda la vida en el campo, te decían y al otro día llovía y vos decías: ‘La puta madre, ¿Cómo sabe?’. O si no un día que haya un viento que no puedes estar y a la noche se calmaba, te decía: ‘Bueno, buscá los abrigos porque esta noche va a caer una helada’. Si hubo viento ¿Qué helada va a caer? Y al otro día no te podías levantar de la helada que había, querías quedarte acostado nomás. Y esas cosas...”

8 Cabe sin embargo distinguir el desarrollo de Mauss del de Bourdieu en tanto, para el primero, el cuerpo asume una noción de instrumento, capaz de ser adiestrado socialmente de un modo más bien consciente. En Bourdieu, esto es totalmente diferente dado el carácter pre-reflexivo o “inconsciente” que reviste el dominio de la experiencia práctica o en términos merleau-pontyanos, como modalidad de ser-en-el-mundo del cuerpo propio.

9 Merleau-Ponty define lo preobjetivo como el: “(...) proceso primario de significación en el cual la cosa expresada no existe separadamente de la expresión y en el cual los propios signos inducen su significancia externamente [...] esa significancia encarnada es el fenómeno central del cual cuerpo y mente, signo y significación son momentos abstractos” (Merleau-Ponty, 1962: 166 en Csordas 1990: 115).

Las técnicas evocan, por tanto, todo un sistema del cual forman parte y se *in-corporan* como *sentido práctico*, es decir como automatismos corporales que dan por obvias las cosas o producto del sentido común: “Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben porque nunca saben por completo lo que hacen” (Bourdieu, 1991: 118). Puede pensarse así una lógica práctica, que se produce fuera de toda intención consciente, mediante un cuerpo, un estado incorporado del saber.

Bourdieu retoma de Eric A. Havelock la noción de que el cuerpo se encuentra así continuamente mezclado con todos los conocimientos que reproduce y que nunca tiene la objetividad que proporciona la objetivación en lo escrito y la libertad con respecto al cuerpo que asegura. El saber por tanto, “nunca separado del cuerpo que lo porta, sólo puede ser restituido al precio de una especie de gimnasia destinada a evocarlo [o técnica corporal], mimesis que, Platón ya lo apuntó, precisa una inversión/inmersión absoluta y una profunda identificación emocional.” (Bourdieu, 1999: 125). Este momento de identificación emocional resulta nodal para comprender la incorporación y la reproducción de saberes en términos de persistencia y “gusto” por aquello que se hace. Será también uno de los aspectos, marcado explícitamente por un trabajador rural entrerriano, necesario para entender la relación con los animales y la naturaleza, ambiente característico que rodea el trabajo y la vida en el *campo*.

“Así que siempre tuve contacto con la naturaleza, con el campo, con todos esos recursos. Aparte -es una experiencia mía- la persona que se cría en el campo, que está más en contacto con la naturaleza, entiende a los animales. A veces viene una persona de afuera, uno contrata un empleado por ahí y el trabajo no lo hace con el cariño que uno lo hace, con un animal, un ave, hasta con una planta (...) hoy en día a veces no valoramos lo que tenemos en el campo, no valoramos la riqueza, no valoramos cómo se cría un animal, cómo se cuida, porque hay que entenderlo. Sí, usted puede criar una gallina, un pollo, pero también hay que poner un poco de cariño y experiencia de eso. La experiencia se la van dando los años de cuando uno está en contacto con la naturaleza.”

La afectividad inscribe en los cuerpos los *habitus* y ciertos modos de sentir, una *exposición*, que repercute en el trabajo desarrollado por las *subjetividades del campo* –como saberes y conocimientos particulares. Aspecto que no sólo permite comprender las diferencias, como remitía el trabajador rural santafecino, entre quien ha trabajado en el campo toda su vida y aquel que no –en el trato con los animales y el modo de desarrollar las tareas–, sino que también se convierte en dificultad para los propietarios que necesitan contratar personal para las tareas del campo. Como mencionamos, el cambio en las condiciones objetivas de trabajo, producto, entre otras variantes, de una mayor expansión en la siembra de soja acompañada de un aumento en las migraciones hacia centros urbanos, incide en esta dificultad de encontrar personas que quieran trabajar en el campo y con experiencia práctica para el desarrollo de tareas específicas. Un propietario rural de Santa Fe da cuenta de estos inconvenientes:

“Hoy en esta zona si vos tuvieras que buscar un personal para ganadería, ganadería pura, tenés que ir a la provincia de Corrientes a buscar a alguien, no conseguís más nadie que sepa manejar un animal, viste. El manejo del tambo es una cosa, porque está en contacto más directo, el manejo a campo abierto es otra. Pero no, da muchísimo trabajo conseguir a alguien.”

Michael Jackson se ha dedicado en los tempranos '80 a vincular el proceso de conocimiento a partir de una teoría antropológica de la práctica y desde la experiencia fenomenológica de la percepción, a partir de las teorías de *habitus* y *cuerpo vivido*. Critica así la tendencia intelectualista que recae sobre los procesos de conocimiento, dejando en un lugar secundario la praxis corporal. Pensar y comunicarse a través del cuerpo precede y en gran medida siempre permanece más allá del habla (hay sensaciones, memorias, impresiones, gestos, hábitos corporales). El autor se dedica en esta línea a pensar una praxis corporal no reductible a operaciones cognitivas y semánticas, “el movimiento humano no simboliza la realidad, es la realidad” (Best, en Jackson, 1983: 64). Esto supone, como ya hemos señalado, un “aprender haciendo”, *intersubjetivo*, reflejado por los entrevistados como aspecto que se inicia en la niñez, como juego o necesidad práctica, y que con posterioridad es objetivado como “trabajo”. Un

propietario rural entrerriano refiere a este proceso a partir del uso de caballos, primero como técnica aprendida de sus padres para ir a la escuela y luego resignificada como medio de trabajo y enseñanza a sus hijos:

E: Cuando naciste ahí en el campo, ¿Ya tu viejo te empezaba a explicar en qué consistían las actividades...?

–Sí, sí, siempre nos fue enseñando y bueno así que hemos ido aprendiendo y bueno lo hemos seguido haciendo hasta el día de hoy ¿No?

E: ¿De chiquito ya te empezaron a enseñar?

–De chico sí, es decir, la actividad... Nosotros digamos, a caballo. Es decir, la escuela nos quedaba un poco retirada y bueno, desde chico ya empezamos a aprender a andar a caballo y bueno el mismo caballo nos llevaba a juntar los animales, bueno y después a hacer distintas tareas de arreo. Y bueno, todo eso lo fuimos adquiriendo de chicos.

E: ¿A qué edad te mandaron... Dijeron: “Rubén júntame los animales”? ¿Te acordás más o menos? ¿Tenés presente la primera vez?

–Y bueno, nosotros lo acompañábamos, ya cuando teníamos 11-12 años ya salíamos directamente, es decir más lejos de la casa, de lo que era el caso ¿No? Lo acompañábamos a juntarlos.

E: ¿Hay alguna técnica especial, se aprende? Yo no tengo mucha idea así que si vos me contás yo...

–Y bueno, el animal tiene horarios en el campo en el cual se juntan. Es decir a la tarde, por ejemplo, es más fácil que juntarlos de mañana. Eso uno lo va aprendiendo. Lo mismo que las ovejas también. También un poco el diseño el establecimiento tiene que ver, donde están los portones, las divisiones... En el cual para el arreo se hace más fácil.

E: Ahora, ¿No es una actividad riesgosa para una persona de 10 años, 11?

–Sí, pero tomando las precauciones. Como toda actividad tiene sus riesgos, pero si uno es precavido, está bien enseñado, es decir se puede ir de a poco realizándola. Por supuesto que es muy joven pero en el campo es así.

E: En el campo es así, ¿A tus hijos les enseñaste lo mismo?

–Les enseñe lo mismo, tal es así que han adquirido las mismas destrezas que he

adquirido yo y mejor aun así que estoy hasta el momento conforme ¿No?”

El significado de esta práctica, la enseñanza del arreo, de juntar animales no se enseñan como dominio separado de la práctica. Como explica Jackson: “Siempre que el cuerpo tiende a ser definido como un medio de expresión o comunicación, no sólo es reducido al estado de signo sino que también es convertido en un objeto de operaciones puramente mentales, una ‘cosa’ sobre la que se proyectan patrones sociales” (Jackson, 1983: 64).

El *cuerpo vivido* se aleja por tanto de una concepción de cuerpo pasivo, inerte o estático y se esgrime como cuerpo-sujeto de una fenomenología asentada en la experiencia motriz, como intersubjetividad, en la cual interactúan “los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas convencionales sobre el mundo” (Jackson, 1983: 66). En este contexto, el sujeto implicado en la práctica conoce el mundo, pero un conocimiento que como ha mostrado Merleau-Ponty no se instaura como relación de exterioridad de una conciencia concedora. Más bien, sintetiza Csordas, lo comprende hasta considerarlo evidente, en la medida en que se encuentra inmerso en él, *porque forma cuerpo con él, porque lo habita* (Csordas, 1990). Todo cuanto sé del mundo, en palabras de Merleau-Ponty, lo sé a partir de una visión más o menos de una experiencia del mundo.

Merleau-Ponty, discute con Descartes y Kant el haber desvinculado el sujeto o la conciencia del acto de conocer, esto es, asimilar la percepción como perteneciente al orden del juicio de los actos o de la predicación. “La realidad está por describir no por construir o constituir (...) El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas (...) El hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty, 1975: 10, 11). Así, el mundo ya no se propone como objeto frente a mí, ni tampoco yo me constituyo en pura conciencia, sino que *por ser esencialmente cuerpo, estoy mezclado en el mundo* (García, 2012: 67). En palabras de Merleau-Ponty: “Organizo con mi cuerpo una comprensión del mundo y la relación con mi cuerpo no es la de un Yo puro que tendría sucesivamente dos objetos, mi cuerpo y la cosa, sino que yo habito mi cuerpo y por él habito las cosas. La cosa se me aparece [...] como enclavada en su funcionamiento” (Merleau-Ponty, 1995: 106 en García, 2012: 87).

El cuerpo integra e interpreta el mundo, lo objetiva de acuerdo a los comportamientos posibles y a su contexto práctico, esto es, en tanto *sentido práctico* en relación a una comunidad cultural. Así, no existe un ente previo, materia, desprovista de sentido sobre la cual una conciencia en términos exteriores la piensa, sino más bien la percepción se desliza y se funda en un horizonte de sentido, en cuya última instancia, recordará García, es *oscuro y desarticulado*.

Este *estar en el mundo* supone así para Merleau-Ponty un sinfín de elementos que integran mi campo perceptivo (reflejos, fisuras, impresiones táctiles fugaces) que no se está en condiciones de vincular con el contexto percibido pero que no obstante se emplazan desde el principio en el mundo. El mundo se haya así previo a cualquier análisis que se haga del mismo y excede la conciencia perceptiva, pero este exceso sólo se da en la misma percepción. Esteban García nos da un ejemplo que permite comprender a lo que Merleau-Ponty refiere en torno a que la percepción de cualquier objeto está acompañada de escorzos no percibidos, pero retenidos o anticipados en la presentación actual, así menciona que por ejemplo nunca percibimos simultáneamente las seis caras de un cubo, pero las caras ocultas forman parte de nuestra percepción de ese objeto como cubo (García, 2012: 51).

Es interesante dar cuenta en la teoría merleau-pontyana de la diferencia entre *percepción* y *conocimiento* a fin de no confundir estos términos. La percepción, dirá, es por principio movimiento: “percibir una silla es una posibilidad o un repertorio de posibilidades de movimiento, básicamente en este caso la posibilidad de sentarse, así como un camino en el bosque es percibido como una posibilidad de caminar” (García, 2012: 161). La percepción de cosas es entonces la alternativa de comportamientos o quehaceres. El *conocimiento*, si se quiere otorgar a la percepción este rango, puede postularse como un “*saber cómo*”, “nuestra percepción de una cosa no consiste esencialmente en un *know that*, un saber explícito, representativo o preposicional acerca de algo y de sus propiedades, sino en un *know how* que posee mi cuerpo mismo en tanto sabe tácitamente cómo puede conducirse, comportarse, manejarse con algo o en un espacio” (García, 2012: 162). Como hemos aludido anteriormente, lo percibido siempre supone una “captación de una significación” (Merleau-Ponty, 1975: 160) y, como expresa García, si hay en la percepción un tipo de conocimiento, se trata de “*un saber que está en las manos*” o en los pies, un “*cuerpo*

que comprende” (Merleau-Ponty, 1975: 161 en García 162).

La *experiencia motriz* de nuestro cuerpo no es un tipo particular de conocimiento como recuerda Merleau-Ponty, sino una manera de acceder al mundo. Sin embargo, podemos decir que las disposiciones motrices compartidas, en tanto *habitus*, habilitan saberes propios muchas veces imperceptibles para quienes participan del *juego*. Es por esto que Merleau-Ponty dirá que la conciencia perceptiva es “*semiconsciente*”: “El acto voluntario de percibir o pensar cualquier objeto se apoya en el campo abierto por lo involuntario, el cual funciona con el automatismo del hábito” (García, 2012: 52). Este *automatismo del hábito* inaugura un *conocimiento tácito*, que funciona como *habitus* incorporado, imperceptible en muchas ocasiones para los sujetos, en el cual se integran el pensar y el sentir. Este aspecto, no invalida sin embargo, un pensamiento reflexivo acerca de la práctica.

Veamos cómo un trabajador rural de Entre Ríos, explora reflexivamente los saberes, al tiempo que se advierte cómo ciertas técnicas, que operan como conocimiento tácito, resultan imperceptibles para él, aunque no así para el entrevistador quien logra identificar este conocimiento como práctica incorporada, desde la experiencia como *hélix corporal*:

“—Y a cuidar, vos entendés. Ponele, un encargado de campo es de cuidar los animales. Ahí en ese campo era crianza de animales. Parían los animales y vos tenías que criar. Se marcaban. Nosotros estábamos para cuidar la crianza de ese año. Trabajaba ese año, se marcaban los animales. Y por lo que yo aprendí, aprendí ahí a curar un animal. Cuando vos veías el síntoma de enfermedad. Viste, una tristeza, un... “¿Qué podía ser?”, le comentaba. Y uno, ya con el tiempo, ya empezás a pronosticar más o menos el remedio que vos le podés hacer. Y eso me sirvió, hoy en día, donde estoy ahora.

E: ¿Cómo se enferma un animal, che? ¿Puede ser por mala alimentación?

—Y, hoy en día hay muchas bacterias, viste. Te puede cazar... Hoy en día, mirate, para ir más lejos, una estancia grande -donde estamos nosotros, que es mucho más grande- hubo una estancia ahí cerquita de donde nosotros estamos que se empezaron a morir

los animales. Ya pasó un año. Se empezó a morir, a morir. Un día viste, se te muere un animal. Y se murieron, no sé... Pero iban, hasta hace poquito, como 70, 80 animales.

E: ¿80 animales?

—Y bueno, no daban con la enfermedad. Y es un virus. Porque se hizo análisis hasta que se llegó a esa enfermedad. Y bueno, ahí ya empiezan los veterinarios a dar con ese antibiótico, ¿qué sé yo? para cortar eso. Pero para eso, ya te digo, se murieron 70, 80 animales.

E: Es un fangote de guita eso.

—Fangote de guita. Y vos ponías remedios que pusiste anteriores o veías las orejas caídas, por decirte.

E: ¿Es un síntoma? Las orejas caídas, ya el animal no está bien.

—Las orejas caídas, si el animal está quieto, que vos lo ves, hoy, por decirte, a las nueve de la mañana que está quieto. Volviste por el mismo lugar que ya vos notás que lo viste al animal triste. Volviste y está quieto, ya es para tratarlo. Y de ahí ya vos ves qué puede ser. Si no, hay veterinarios. En el caso del campo de nosotros, donde estamos cuidando, hay veterinarios. Vos le comentás...

E: Y enseguida va y lo ve.

—Y ven. Y ahí ya él propone poner un antibiótico, o sea, para probar y ahí se va probando si mejora o... Y ahí va cambiando ¿viste? Pero ya te digo, hay distintas formas de detectar una enfermedad en un animal.

E: Vos decís orejas caídas, que esté quieto.

—Sí. Baboso...

E: La comida. Ah, baboso.

—Baboso. Lo ves como con frío. A veces que le chorrea moco. Son esas enfermedades que chorrea moco es problema de frío. Por ejemplo, y seguro, problema de pulmón. Ya uno ya sabe qué darle. Cuando vos ves un animal en tiempo de invierno, una hora que vos lo ves mocososo, que lo ves medio... Ya al toque, ya lo agarrás con un antibiótico y que es para los pulmones.

E: Decime, ¿también es un síntoma que coma menos? ¿O que no coma directamente?

—Y sí. Normal. Viste que el animal empieza a comer, por decirte, a la mañana cuando aclara y corta. A las 11 de la mañana ya corta. A las nueve, a las 10 corta. Si es invierno, capaz que un poco más. Ya lo ves todo echado al animal.

Está echado es que está lleno. Cuando hay pastura. La alfalfa, que es lo más riesgoso. Lo más bueno para el animal es el pastaje de alfalfa, pero es lo más riesgoso. Porque vos echas un campo con alfalfa y si vos no estás preparado para eso, se te puede morir todo, vos echaste 100 animales, se te pueden morir a la hora.”

Este conocimiento práctico es sistematizado por Bourdieu en *Meditaciones Pascalianas* con una referencia clara al diálogo que establece con Merleau-Ponty:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia concedora. Lo comprende en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del *habitus*, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati* (1999: 188).

La incorporación de tecnología y maquinaria para el trabajo en el ámbito rural ha transformado las experiencias en el mundo del trabajo rural. Desde las entrevistas realizadas puede avizorarse que los *habitus* han ido cambiando, habilitando nuevas condiciones de producción de otros *habitus*. Se establecen así diálogos que generan movimiento en la medida en que el *habitus* es indeterminado, el cuerpo y las prácticas no son mecánicas. Sin embargo, la diferenciación entre la objetivación de ciertos saberes como “profesionales” de aquellos incorporados en y por la práctica, tiende a producir una separación reconocida por el trabajador rural entrerriano no sin cierto resquemor, por ejemplo, con el veterinario en los modos de avistar cuando un animal está enfermo. Aun así, se entablan como saberes complementarios y necesarios. Así, el peón logra detectar que algo ocurre con los animales, logra reconocer cultivos que le hacen mal, divisa conductas no habituales de estos y llama al veterinario.

La separación entre un conocimiento objetivado en términos profesionales tiende a producir a su vez un proceso perceptivo de desvalorización de otras modalidades de conocimiento. Así, la observación de las orejas caídas, la cara triste o la quietud de las vacas, da cuenta de saberes encarnados en la experiencia, muchas veces carente de reconocimiento o bajo un estatuto de inferioridad de actividades supuestamente “superiores”. Lo notorio es que esta desvalorización ocurre muchas veces entre los mismos trabajadores, lo cual da cuenta del carácter preconsciente y de un saber que se hace presente sin distancia objetivadora. Al dar por obvios ciertos automatismos corporales, incluidos en el orden del sentido común, la desvalorización parece funcionar eficazmente. Esto se vislumbra en algunas entrevistas realizadas en relación por ejemplo a la incorporación o uso de la máquina como conocimiento privilegiado y preferente. Un trabajador rural de Santa Fe menciona:

“Soy tractorero’, pero yo no voy a decir ‘soy tractorero’ si manejé un tractor, hoy en día... lo mismo una máquina, cualquier máquina, una pala mecánica... tenés que tener conocimiento. Lo aprendés, pero tenés que tener conocimiento. Hoy, una pala mecánica, allá en la estancia hay una pala que entran como seis metros de tierra, por decirte. Y antes había una palita que le cabía un metro. Viste, no es lo mismo que vos manejes esa palita que vos le tirás con un tractor chiquito... O esas palas grandes que llevan tractores grandes”.

Los hábitos motrices que se han adquirido permanecen siempre latentes, lo cual, explica García, lo dotan de un saber implícito o *preconciente*, en palabras de Merleau-Ponty, que proyecta ámbitos de conocimientos o recorridos posibles. Esto explica también las dificultades por reconocer otros *recorridos posibles*, como por ejemplo, el conocimiento y uso técnico de la máquina, ajenos al mundo perceptivo de muchos de los trabajadores. Todo saber técnico parte de una percepción del mundo como resultado de un aprendizaje intersubjetivo, cultural y progresivo, y no de un mero proceso intelectual: “Es necesario hacer los pasos del baile y manejar efectivamente el vehículo. Se requiere una ‘consagración motriz’: no basta la representación sino que hay que efectuar el movimiento para captar e incorporar la ‘significación

motriz' del nuevo hábito" (García, 2012: 108). Notamos así cómo el trabajo y el conocimiento, como modalidades corporales indisociables de los procesos de identificación de las subjetividades del campo operan tácitamente, se inscriben como *héxis corporal* o como *cuerpo vivido*, indisociables del mundo y de su curso.

5. Consideraciones finales

Como se ha recorrido a lo largo del trabajo, hemos considerado el problema de la *subjetividad* en tanto *experiencia corporal*. Esta experiencia, de *ser-en-el-mundo* en términos merleau-pontyanos o en tanto *presencia en el mundo* en palabras de Bourdieu, se corporiza como *héxis corporal* o *percepción*, es decir, como disposiciones motrices sedimentadas, duraderas, una experiencia del *cuerpo vivido* en la que la emoción o la afectividad forma parte constitutiva, aprehendida y expresada en tanto cuerpo intersubjetivo, motor y expresión del *ser-en-el-mundo*.

La propuesta teórica procuró comprender algunas experiencias de trabajadores y propietarios rurales de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos a fin de reflexionar en torno a ciertas disposiciones, no exentas de transformaciones. A su vez, hemos notado cómo los diálogos de Bourdieu y Merleau-Ponty resultan fructíferos para considerar al cuerpo en tanto sujeto experiencial, sujeto en situación a partir del cual es posible estudiar modalidades de institución de subjetividades desde la percepción de estructuras significativas. La propuesta teórica realiza así, por un lado, una crítica a la ontología dualista y por otro, permite considerar la experiencia desde un dominio que excede los dominios de racionalidad.

El estudio de la corporalidad a través de las voces de los protagonistas de este trabajo ha permitido considerar la corporalidad como pieza explicativa para la comprensión de ciertas disposiciones de las *subjetividades del campo* con acento en los procesos de conocimiento y trabajo, como modalidades corporales que participan activamente en los procesos de identificación y que operan desde la experiencia práctica.

Como hemos intentando dar cuenta, y aun cuando Bourdieu no utilice sistemáticamente la noción de subjetividad, sí permite ser considerada y conceptualizada en relación al *habitus* el cual es definido como *subjetividad socializada*, en conexión estrecha con las condiciones de vida. Esto es, en relación con las condiciones objetivas internalizadas

mediante relaciones prácticas. En este punto la noción de *héxis corporal*, ha permitido indagar algunas valoraciones sociales posibles a partir de disposiciones motrices sedimentadas por el *habitus*. En diálogo directo, Merleau-Ponty, discute con toda noción de subjetividad ligada a una condición interna y alejada del mundo. La subjetividad, en tanto intersubjetividad resulta así una forma cultural encarnada, basada en un *habitus* social y común, sistematizado en este trabajo bajo la expresión del *campo como forma de vida*.

Bibliografía

- ANDREANI, P. (2004) "Soja. La industria en la argentina" en: *Producción. Agroindustrial del NOA*. [On line]. Disponible en: http://www.produccion.com.ar/2004/04dic_05.htm Última consulta: 28/03/15
- BOURDIEU, P. (1991) [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1999) [1997]. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT L. (1995) [1986] *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- CABRERA, P. (2006) *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- CROSSLEY, N. (1995) "Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology" *Body & Society*, N 1, pp. 43-63.
- CSORDAS, T. (1990). "Embodiment as a paradigm for Anthropology" *Ethos*, N° 1, pp. 5-47. Traducción en portugués: Csordas T. (2008) [2002]. *Corpo/Significado/Cura*. Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- DUKUEN, J. (2010) *La génesis de la noción de habitus en Bourdieu y el problema de una ontología dualista en antropología del cuerpo y las emociones*. [On line] Disponible en: <http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/>

trabajos/juan_dukuen.pdf Última consulta: 15/03/15 MERLEAU-PONTY (1993) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta Agostini.

FERNANDEZ, F.; RIGOTTI, S. (2013) "Notas y aclaraciones sobre las decisiones metodológicas y las técnicas para explorar los procesos de identificación política" en: Caletti, S.; Muñoz, C.; Rigotti, S. (Comp.) *Actas de Primeras Jornadas de Investigación en Comunicación y Política: los problemas de la subjetividad y la cultura*. Paraná: UNER

SENNETT, R. (2010) [2008] *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

WACQUANT, L. (2006) [2000] *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2002) [1976]. *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

GARCÍA, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Editorial Rhesis.

GIUNTA, R. (2006) *Evolución de la población rural santafesina en el contexto nacional en las últimas décadas*. DGPCEF- Ministerio de la Producción de la Provincia de Santa Fe [On line]. Disponible en: <http://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/28236/146418> Última consulta: 28/03/15

GIUNTA, R.; CARDOZO G. (s/d) *El rol de la soja en la expansión agrícola del último decenio*. DGPCEF- Ministerio de la Producción de la Provincia de Santa Fe. [On line] Disponible en: <http://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/57991/282552/file/Descargar.doc> Última consulta: 28/03/15

JACKSON, M. (1981). "Knowledge of the Body. *Man* 18:327-345. New Series" en: CITRO S. (coord.) (2011). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

MAUSS (1979) [1934]. *Sociología y Antropología* (Sexta Parte). Madrid: Tecnos.

Citado. PASSERINO, Leila Martina (2016) "Corporalidad, trabajo y conocimiento: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la "vida en el campo"" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°22. Año 8. Diciembre 2016-Marzo 2017. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 74-88. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/322>.

Plazos. Recibido: 04/07/2014. Aceptado: 17/02/2015.