

ETNOGRAFÍAS DEL CUERPO

Graciela Hernández¹
CONICET – U.N.S.

María Inés Silenzi²
U.N.S.

El cuerpo es la primera y más natural herramienta del hombre.

Marcel Mauss

Introducción

Desde la filosofía proponemos considerar algunas de las instancias superadoras de las oposiciones entre cuerpo - mente que han acuñado conceptos fragmentados como bio-social, psico-somático, somato-social, para dar cuenta de las formas en las que la sociedad se inscribe en la carne humana y de cómo la mente “habla” a través del cuerpo. Analizamos algunas de las vertientes filosóficas, siguiendo especialmente a M. Merleau Ponty, F. Varela y H. Maturana, considerándolas en su conjunto como el escenario apropiado donde se logran articular mente, cuerpo y espacio

Desde la historia social que abreva en las metodologías etnográficas de la historia oral, que compromete la presencia de investigadores/as en el lugar en el que se producen los hechos sociales a través del trabajo de campo proponemos reflexionar acerca los fundamentos filosóficos de la antropología del cuerpo y sus consecuencias en las prácticas de investigación a los efectos de diseñar el análisis de observaciones participantes de festividades realizadas por migrantes de Bolivia y del Noroeste (NOA) en Bahía Blanca. Nos interesa puntualizar en las perspectivas teóricas de las relaciones entre cuerpo, espacio y movimiento como generadores de sentidos de los hechos sociales.

Perspectivas filosóficas: del dualismo al monismo

Mente-cuerpo y cerebro

Históricamente fue la filosofía –particularmente la filosofía de la mente– quien se ha ocupado del problema cerebro-mente. Fundamentalmente existen dos tipos de teorías acerca de este problema: las dualistas y los monistas, cada una

¹ grahernandez@bvconlinr.com.ar

² ines_silenzi@hotmail.com

de las cuales presenta –a su vez– diversas variantes. Los dualistas afirman que el cerebro y la mente son “cosas” diferentes (postura dualista históricamente conocida presentada por René Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* (2005)), mientras que los monistas sostienen que son una única y misma “cosa”, aunque consideradas desde distintos puntos de vista. Durante los últimos tiempos el enfoque dualista, ha sufrido varios embates, a través de varias críticas, por lo cual ha caído en desuso.

En cuanto al enfoque monista, al cual nos restringimos, requeriría necesariamente una revisión y análisis bibliográfico mucho más extenso que el que podríamos desarrollar en el presente artículo, acotándonos entonces a la teoría del emergentismo que desde tal enfoque se desprende. Esta teoría sostiene que la mente se origina a partir de algunos procesos o actividades que emergen del funcionamiento del cerebro, aunque ambos se encuentran en un estado de constante flujo, modificándose y reconstruyéndose continuamente al interactuar entre sí. De esta manera la mente es, en parte, producto del cerebro y el cerebro es, en parte, producto de la mente. En la actualidad, es más adecuado considerar ambos conceptos como un único sistema: cerebro-mente.

Situados dentro de la teoría del emergentismo, en el cerebro humano, la inmensa mayoría de los enlaces es dinámica: tanto las conexiones sinápticas como las estructuras neuronales se “recablean” (reconfiguran) permanentemente, en respuesta a la interacción con el entorno y a las experiencias acumuladas. Se dice entonces que el cerebro se auto-organiza. En cuanto a la mente, ésta no tiene únicamente una parte evolutiva y otra biológica, sino también una física y otra social y cultural, y especialmente, no es posible concebirla como una entidad “desencarnada” (aislada de un cuerpo), ni “des-situada” (descontextualizada de un entorno).

Es aquí donde entran en juego varias perspectivas filosóficas tales como el enfoque denominado “cognición encarnada”, “cognición enactiva” o “cognición corpórea” (cuyos mayor exponente es F. Varela con la colaboración de H. Maturana), influenciado por la fenomenología de M. Merleau Ponty en donde podemos encontrar los primeros indicios de la articulación cuerpo, mente y mundo. Veamos en detalle estas posturas en su intento de superar el dualismo y la oposición sujeto-objeto.

Sujetos de experiencia y oposición sujeto-objeto

Frente a la expresión *sujeto de experiencia*, la cual, de alguna manera, orienta nuestro trabajo, creemos que uno de los problemas que se inician desde Descartes y su dualismo es la relación que a partir de allí se establece entre el "observador" y lo "observado".

Es en el Renacimiento, en que la homogeneidad entre la estructura del mundo y la estructura del pensamiento, que existía en la filosofía clásica plasmada en la idea de *Kosmos* y en la filosofía medieval a través de la *voluntad divina*, se quiebra. Es a partir de este quiebre donde aparece la posibilidad de una teoría del conocimiento y con ella, el planteo de un orden del mundo como algo separado del problema de la mente humana. De esta manera, el sujeto se erige como algo separado del mundo en tanto individuo; y esta separación es la que vuelve necesario una explicación que dé cuenta de la posibilidad del conocimiento entre el sujeto y el mundo. Aquello que antes formaba parte de una misma unidad integrada, ahora se escinde en dos unidades separadas: el de los objetos y el de los sujetos.

El punto central de Merleau-Ponty, quien ha influido en Varela como veremos luego, será justamente el señalamiento de la perspectiva logocéntrica según la óptica moderna, es decir, la posición sujeto-objeto. Es decir, pondrá en tela de juicio la oposición cartesiana entre las dos sustancias, y consecuentemente abrirá una crítica científica y epistemológica.

Cuerpo y espacio en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty sitúa el cuerpo en el centro de su análisis de la percepción. Según él, el mundo nos llega a través de la conciencia perceptiva, es decir, a partir del lugar que ocupa nuestro cuerpo en el mundo. Merleau-Ponty hace hincapié en el hecho de que la mente está en el cuerpo y llega a conocer el mundo a través de lo que denomina el «esquema postural o corpóreo»: captamos el espacio, las relaciones entre los objetos y nuestra relación con ellos mediante nuestro lugar en el mundo. De ahí que la meta de su trabajo sobre la percepción, tal como señala en *The Primacy of Perception*, es «restablecer las raíces de la mente en su cuerpo y en su mundo, en contra de las doctrinas que consideran la percepción como un simple resultado de la acción de las cosas externas sobre nuestro cuerpo, así como contra aquellos que insisten en la autonomía de la conciencia» (1964: 3-4).

A raíz del énfasis de Merleau-Ponty en la percepción y en la experiencia, los sujetos son restablecidos como seres temporales y espaciales. En lugar de ser «un

objeto en el mundo», el cuerpo forma nuestro «punto de vista sobre el mismo» (1964: 5). Según Merleau-Ponty, llegamos a entender nuestra relación con el mundo a través de la situación de nuestros cuerpos, tanto física como históricamente, en el espacio: «Lejos de ser meramente un instrumento u objeto en el mundo, nuestros cuerpos son los que nos dan nuestra expresión en el mismo, *la forma visible de nuestras intenciones*» (1964: 5). La noción del espacio es crucial para la experiencia vivida según Merleau-Ponty, dado que el movimiento de los cuerpos por él mismo es una característica importante de la percepción que las personas tienen sobre el mundo y su relación con los demás.

La experiencia vivida

Otra de las perspectivas filosóficas que, creemos, ilustran la articulación mente, cuerpo y mundo, la cual es de nuestro interés, es la que presenta Varela junto con Maturana, donde se puede observar, a su vez, la influencia de Merleau Ponty.

Las características que capturan las tendencias centrales del enfoque y que consideramos útiles dados nuestros propósitos en el presente trabajo son: i) la interacción y el dinamismo como postulados centrales para comprender al sistema cognitivo, ii) la interacción dinámica enmarcada en un cuerpo, iii) la percepción activa (enactiva) y la acción perceptualmente guiada y iv) la comprensión simultánea de factores corporales, neurales y ambientales que interactúan en tiempo presente.

Es desde estas características, en oposición al aislacionismo ontológico, o lo que es lo mismo, a considerar que la mente se encuentra en un espacio compuesto de estados internos independientes del cuerpo: software-programa (algoritmo)/hardware- cerebro (entorno), se enfrenta la “cognición encarnada”. Esta opta por asignarle un papel preponderante al entorno (mundo) que justamente influye en la conducta del sistema, en nuestro caso biológico. Son el organismo y el entorno los que se van a determinar mutuamente en “un acople” guiado por la acción (Varela, 1991).

El autor junto con Maturana (Maturana y Varela, 1995) postula que los seres vivos son organismos autónomos, sistemas autopoieticos, en el sentido en que son capaces de producir sus propios componentes y que están determinados fundamentalmente por sus relaciones internas. Esta teoría, junto con las concepciones de Merleau Ponty, ha tenido gran relevancia en una amplitud de campos, como en la etnografía del cuerpo.

Etnografías del cuerpo y procesos sociales

Recorridos teóricos

Comenzamos este recorrido recordando a Marcel Mauss, quien en sus cursos de etnografía proponía que las “técnicas corporales” debían ser estudiadas por la antropología.

Años más tarde, para mediados de siglo XX, los trabajos de Gregory Bateson y Margaret Mead son un verdadero hito en el análisis de los comportamientos no verbales. En sus investigaciones sobre el terreno ambos utilizarían todos los recursos de la época, entre ellos fotografías y películas, los cuales fueron verdaderas herramientas para realizar descripciones adecuadas de las pautas de conductas ancladas en la corporalidad. “*Aprendiendo a Bailar en Bali*”, una película que realizaron en 1936, es considerado un documento etnográfico inmortal, ejemplo de trabajo etnográfico e inspirador de una rama de la antropología norteamericana que ha desarrollado muchas de las intuiciones que aquí se formulan, aunque bajo distintas formas, algunas de ellas son: la kinésica (estudio del lenguaje corporal o gestos) de Ray Birdwhistell (1952), la proxémica (estudio de las formas en que las personas utilizan su espacio personal) de Edward Hall (1959) y la coreométrica (estudio de danzas y movimientos corporales) de Alan Lomax, reconocido por su amplio trabajo como etnomusicólogo.

En la obra *Balinese Character. A Photographic Analysis*”, de 1942, los autores publicaron una colección de fotos con imágenes de la cultura balinesa que se destaca por la forma que las articularon con los textos. El libro fue armado con fotos, referencias acerca de las imágenes y anotaciones de campo realizadas por Mead en el momento que se capturaban las imágenes. El trabajo de campo detallado, la minuciosidad de las observaciones les permitieron documentar gestualidades que dan cuenta de la relación entre madres e hijos, de las modalidades de manejar disputas, de las transacciones económicas, de las formas de elaborar / consumir alimentos y las actividades artísticas y rituales. “El carácter balinés” sigue siendo una obra fundamental para pensar en las relaciones entre texto e imagen.

Hacia 1970 la “antropología del cuerpo” fue delimitándose como una esfera particular de investigación. Algunos ejemplos de la producción científica de esta época son la obra de Mary Douglas, que observó al cuerpo como un símbolo natural que nos provee de ricas metáforas y que las construcciones culturales

acerca del cuerpo son usadas para mostrar las divisiones de la sociedad y las relaciones sociales (2007). Rodney Needham, es otro ejemplo de estos estudios, en este caso nos interesan sus análisis del cuerpo como proveedor de metáforas y símbolos como el uso de las manos y las ideologías políticas (derecha/izquierda) y otros arreglos sociales y de género (1973).

También nos interesa destacar la importancia del concepto “piel social” desarrollado por Terence Turner que expresa la impresión de las categorías sociales en el cuerpo, para este autor, la superficie del cuerpo representa un tipo de frontera común de la sociedad que se vuelve el lugar simbólico bajo el cual el drama de la socialización se ha establecido. Las ropas y otras formas de adornar el cuerpo son un lenguaje que expresa identidad (1980).

En la antropología argentina, son recientes los trabajos que focalizan en la corporalidad como objeto de análisis de manera sistemática. Uno de los primeros trabajos fue el de Liliana Seró, quién analizó el uso del cuerpo en las trabajadoras de la industria tabacalera (1993). Unos años después Florencia Tola comenzó a analizar las representaciones de la corporalidad entre los qom (tobas) (2005). En 1997, un núcleo de graduados y estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de Rosario, crearon el Área de Antropología del Cuerpo en esta universidad. Entre los estudiosos de las corporalidades se encuentra Pablo Wright, que ha estudiado *performance*³ rituales, especialmente entre los qom (1998). Por último queremos citar a los trabajos de Silvia Citro, quien focalizó en las danzas rituales y prácticas de curación hasta representaciones y estéticas corporales desde una antropología del cuerpo que parte de la fenomenología de Merleau Ponty (2009).

Sobre el tema específico que delimitamos, las festividades de la Virgen de Urkupiña que realizan los migrantes que llegaron desde Bolivia y el NOA así como sus descendientes encontramos antecedentes en los que la corporalidad es tenida en cuenta especialmente, aunque desde distintas perspectivas teóricas. En el caso de Grimson –que estudió estas celebraciones en el barrio Charrúa de Buenos Aires- partió de la teoría del ritual de Víctor Turner, mientras que Marta Giorgis – que estudió el mismo tema en Córdoba- partió de la definición del ritual de

³ El concepto de *performance* proviene del arte, de la muestra escénica, en la que generalmente se incluye la improvisación, la provocación, el asombro y las búsquedas estéticas. Este concepto ha sido incorporado por la antropología, actualmente existe la “antropología de la *performance*” ocupada del estudio de los rituales y de otras representaciones en las cuales la corporalidad es un elemento central del análisis.

Durkheim, sin embargo en el marco de su investigación estuvo lejos de relacionarse sólo desde la razón positivista a su "objeto de estudio", ya que integró uno de los grupos de danza. La autora bailó durante varios años junto con los integrantes de "Jallalla Bolivia", en una sola oportunidad se abstuvo de bailar para realizar las observaciones etnográficas (2004).⁴

Desplazamientos espaciales

Desde el comienzo el trabajo comenzó con una serie de desplazamientos que tenían que ver en primer lugar por las distancias que encontrábamos entre estas fiestas patronales y los temas que hasta ahora habíamos abordado. Nuestro espacio habían sido las culturas no hegemónicas, de origen rural en el ámbito urbano, en especial la de los migrantes mapuches, pobladores rurales de la región Patagónica y migrantes chilenos; también nos habíamos dedicado a estudiar el proceso de expansión evangélica protestante en sectores populares, en especial la pentecostal, es así que el tema nos parecía alejado y difícil de transitar ya que nos adentramos a un camino casi desconocido. Hasta el momento nos interesaba identificar procesos de hibridación cultural que incluyeran el conflicto, teniendo en cuenta que en este proceso estaban incluidas las culturas de los pueblos originarios y el peso del colonialismo, mientras que en este nuevo tema estas cuestiones nos parecían muy difusas, demasiado enmarcadas en instituciones hegemónicas como la iglesia católica y Pastoral Migratoria; sin embargo, la contundencia de las danzas, los atuendos, las whipalas⁵, la música y las *performance* rituales nos llevaron a acercarnos a este universo festivo.

El acercamiento al espacio de la fiesta de la Virgen de Urkupiña nos llevó a realizar desplazamientos para participar de las distintas actividades que requiere una fiesta patronal que se realiza en sectores alejados del centro, en una parroquia barrial, en las calles contiguas como lugar para la procesión y la fiesta, en con sus comidas, bebidas y bailes en salones apropiados para grandes concentraciones de personas.

Comenzamos a visualizar estas festividades hace alrededor de siete años, continuamos con un acercamiento paulatino hasta los intentos actuales de

⁴Durkheim acentuó en la importancia de los rituales como instancias de integración social a través de la integración religiosa, mientras que Víctor Turner problematizó el estudio de los rituales en los que identificó un polo ideológico en el que se ordenan las normas y valores sociales y un polo sensorial singularizado por los deseos y sentimientos; y opina que ambos polos se yuxtaponen en la acción ritual tal como él la interpreta (1999).

⁵Whipala: El término wiphala denomina a las banderas cuadrangulares de siete colores usadas por los pueblos andinos.

transitarlo por todos sus caminos. En primer término realizamos un trabajo de historia oral para interiorizarnos a través de entrevistas etnográficas sobre el origen de la fiesta en Bahía Blanca, y actualmente nos interesa especialmente profundizar en el entramado más profano de la fiesta, especialmente en las distintas danzas, con sus atuendos, música y *performatividad*.

Desde sus comienzos, en 1992, la misa en honor a la Virgen de Urkupiña, se realiza en la iglesia de San Francisco Javier del barrio Villa Delfina, después de la misa se hace una procesión alrededor de la iglesia. En Agosto del 2006 Pastoral Migratoria propuso hacer la misa en la Catedral y realizar la procesión en la Plaza Rivadavia, pero al año siguiente volvieron al barrio de origen.

La segunda parte de fiesta, se lleva a cabo en un gran salón donde se pueden reunir a comer alrededor de 300 personas y puedan desplazarse los grupos de danzas. Durante mucho tiempo el lugar fue el Centro Comunitario San Roque, pero desde el 2008 han tenido que cambiar de sitios y aún se está en la búsqueda del adecuado. Nos interesa especialmente estudiar las danzas que se realizan en este espacio, las emociones que están en juego, las valoraciones que tienen los bailarines y bailarinas de sus atuendos, el sentido de los accesorios –látigos, máscaras, zancos-, de las banderas, los estandartes y la música.

El tiempo histórico y las representaciones corporales

Queremos pensar en una etnografía del cuerpo en la que podamos describir los pasos de bailarines y bailarinas, sus movimientos, sus atuendos y sus intencionalidades. Seguramente los integrantes del mismo cuerpo de danza no vivencian de la misma manera su participación, pero tenemos la esperanza de potencializar nuestros registros. Las danzas más frecuentes son: Caporales y Tinkus.

Caporales es una danza de las Yungas bolivianas, se origina en la Saya Negra y afirman que recuerda la época de la esclavitud, y que se burlan de los capataces, por eso a veces los hombres llevan látigos. Mujeres y varones llevan ropas que destacan la femineidad –faldas muy cortas, adornos brillantes, zapatos con tacos- y la masculinidad – pantalones y chaquetas con adornos brillantes, botas con cascabeles, hombreras-; aparentemente ellas quieren seducir a los hombres que representan a quienes los esclavizaban. Bailarines y bailarinas conocen el origen de la danza porque siempre hay alguien que dice algo al respecto, pero en realidad –tal como sostiene Grimson- (1999: 73) esta danza es la que mejor expresa las relaciones entre el pasado y el presente, y el pasado no es tan distante

como para pensar en la esclavitud de los negros en Bolivia. Actualmente están incorporando a la danza de Caporales nuevos elementos preformativos tomados de las representaciones teatrales, buscan cambiar sus trajes con la mayor frecuencia posible así como la música que suele tener pasajes cercanos a la cumbia. Durante el 2010 hubo varios grupos de niños y niñas que bailaban Caporales y esto fue visto una política de reafirmación de la identidad y un reaseguro de continuidad.

Tinku es la segunda danza en cantidad de miembros en nuestras observaciones, en este caso la danza representa significa "encuentro", pero en su origen el "encuentro" era entre dos pueblos y lo hacían en forma de enfrentamiento guerrero. Hasta ahora hemos registrado todos los componentes de este atuendo, entre los que se encuentra la montera o casco fabricado con cuero similar en su forma a las que usaban los conquistadores españoles, adornado con plumas de suri o avestruz, pero también son los bailarines de Tinku los que llevan whipalás tanto en la misa como en la procesión. ¿Qué sentido tiene el Tinku para los bailarines, muchos de ellos adolescentes? Queremos indagar a partir de un registro etnográfico que permita dar cuenta de las particularidades. En el 2009 uno de los grupos que bailan Tinku, América Morena, se presentó en estas jornadas universitarias de arte y consideraron especialmente importante el hecho; ellos tienen relación con una universidad de La Paz y piensan que el espacio universitario tendría que ser propicio para el tipo de actividades que realizan.

En el 2010 vimos una danza que nunca se había realizado, se llama "Tobas" y fue una *performance* de la conquista, en la que se fusionaban los pueblos andinos y estereotipos indígenas de distinto tipo, los tocados de plumas, las ropas realizadas con telas que imitaban pieles, las lanzas de utilería, todo el conjunto le dió a la danza espectacularidad. Era la primera vez que se hacía y el grupo de baile llegó desde Puerto Madryn a última hora...Sabemos muy poco de cómo se originó esta danza, pero sí que los cuerpos de bailarines y bailarinas en movimiento generaron muchas emociones y que todos estaban maravillados por la espectacularidad de la representación.⁶

En todos los casos de cuerpos de bailarines y bailarinas se convierten en el soporte de una combinación de signos y símbolos en las que entran en juego y se

⁶ En la presentación de la ponencia se incluirán fotografías tomadas en nuestras observaciones participantes a la fiesta.

condensan de distintas maneras la historia de los pueblos originarios, el colonialismo, las migraciones, la sexualidad, el género y las elaboraciones/reelaboraciones de la identidad.

Nuestros entrevistados nos han dicho que a partir del 2011 esperan incluir también danzas folklóricas del noroeste argentino, ya que muchos de los allí reunidos son argentinos, especialmente jujeños y salteños. Veremos que danzas eligen y como las realizan.

Todo lo que allí ocurre es filmado y fotografiado por muchas personas, pero además hay designados padrinos de video que se encargan de solventar el gasto para que quede un registro fílmico realizado por un profesional.

Palabras finales

Un tema constante dentro de la filosofía, y particularmente dentro de la filosofía de la mente, ha sido el llamado *problema mente-cuerpo*, es decir, el problema de cómo la mente está relacionada con el cuerpo. Hemos visto dos perspectivas filosóficas, principalmente las que corresponden a Merleau Ponty y Varela, atendiendo a la articulación mente-cuerpo y *mundo*.

Desde las perspectivas etnográficas relacionadas con la historia oral analizamos el aporte de la antropología del cuerpo para poder ampliar las fuentes de conocimiento de los hechos sociales. En este sentido, nos detuvimos a reflexionar sobre las teorías para poder analizar el tema específico que delimitamos, la corporalidad, sus desplazamientos y generación de sentidos en las festividades de la Virgen de Urkupiña que realizan los migrantes que llegaron desde Bolivia y el NOA. A partir de las perspectivas teóricas que estamos planteando esperamos poder analizar fundamentalmente los significados de las danzas denominadas Caporales y Tinkus.

BIBLIOGRAFÍA

BIRDWHISTELL, R., *Introduction to Kinesics*, Louisville, University of Louisville Press, 1952

BATESON, G. y M. MEAD, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942.

CITRO, S., *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

- DAMASIO, A., *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2001.
- DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- DOUGLAS, M., *Pureza y Peligro*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007.
- GIORGIS, M., *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2004.
- GRIMSON, A., *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- HALL, E., *The Silent Language*, Nueva York, Doubleday, 1959.
- HERNÁNDEZ, G., "Relatos de Vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca.", *Revista Cultura y Religión*, Vol IV, n° 2, 2010. Disponible en www.revistaculturayreligion
- MARTÍNEZ FREIRE P.F. (ed.), *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- MAUSS, Marcel, *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MERLEAU-PONTY M., *The Primacy of Perception*, Evanston, Northwestern University Press, 1964.
- MERLEAU-PONTY M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1969.
- NEEDHAN, R., *Rigth and Leith: seáis in dual symbolic classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- SERÓ, L., *Cuerpos del tabaco. La percepción del cuerpo entre las cigarreras*, Posadas, Editorial Universitaria, 1993.
- TOLA, F., "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino", *Revista Colombiana de Antropología*, Enero-Diciembre, 2005, pp. 107-134.
- TURNER, T., "The Social Skin", en J. CHERFAS and R. LEWIN (Ed.), *Not Work Alone*, Londres, Temple Smith, 1980, pp.112-140.
- TURNER, V., *La selva de símbolos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.

VARELA, F., THOMPSON, E., ROSCH, E., *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1992.

MATURANA H. y F. VARELA, *De Maquinas y Seres Vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995.

WRIGHT, P., "Entre la performance y el shamanismo: la curación de Fermín", *Papeles de Trabajo*, Rosario. UNR, N°7, 1998, pp.171 - 192.