

ATANSAR-SE A L'EXPERIÈNCIA.  
COMENTARI DE *EMBODIMENT AND EXPERIENCE*

Jaume Franquesa

If behind the turn to the body lay the implicit hope that it would be the stable center in a world of decentered meanings, it has only led to the discovery that the essential characteristic of embodiment is existential indeterminacy.

Aquest que teniu a davant pretén ser un comentari de *Embodiment and Experience. The existential ground of culture*<sup>1</sup>. Es tracta d'un recull d'articles, editat per Thomas J. Csordas, que podríem agrupar sota l'epígraf "el cos en la cultura i la societat". Efectivament, el volum recull articles en la seva majoria etnogràfics que intenten mostrar-nos el contingut i la rellevància culturals de determinades *vivències* corporals.

Però com se'ns adverteix en la introducció, la pretensió dels autors és anar més enllà d'una antropologia del cos per a fer (quasi fundar, diria jo) una antropologia de l'*embodiment*<sup>2</sup>. I és que aquesta obra té la declarada intenció de ser alguna cosa més que un recull d'articles que versen sobre una temàtica comuna, ja que adopta un cert caire d'obra amb voluntat fundacional o inaugural. I què és allò que vol inaugurar? Sense entrar en massa matisos podríem dir que proposa la conveniència que l'antropologia (i el comú de les ciències socials) tinguin en compte un enfocament fenomenològic. Aquesta voluntat es fa palesa en la introducció aglutinadora de Csordas així com en la

---

1. Thomas J. Csordas (Editor) 1994, Cambridge: Cambridge University Press.

2. El terme *embodiment* és un terme de difícil traducció. Considero que la traducció més apropiada pot ser in-corporització, mentre que *embodied* el traduiria per in-corporitzat. De totes maneres, donat que és un mot provinent de la tradició anglofona que encara no ha pres una traducció ferma en el nostre país, opto per deixar el terme i els seus derivats en anglès.

mateixa estructura de l'obra, que culmina amb la part dedicada al dolor<sup>3</sup>. Considero que aquesta part, a banda de ser interessant per ella mateixa, esdevé clau a l'hora de donar consistència a l'enfocament metodològic presentat en la introducció, així com per a avaluar-lo.

D'aquesta manera, aquest comentari, a banda de ressenyar els continguts i l'estructura de l'obra, intentarà donar compte de: 1) el sorgiment d'un renovat interès pel cos en el sí de l'antropologia, 2) la proposta de caire fenomenològic que presenta el volum i que pretén anar més enllà de l'obra concreta i 3) entrar amb cert detall en la temàtica del dolor, i especialment en els intents per comunicar-lo, tot utilitzant-la per a contrastar la possible consistència i utilitat de la proposta esmentada. M'agradaria dir que aquesta obra ha estat llegida per uns ulls no experts en l'objecte enfocat, és a dir, que aquest comentari no es dirigeix tant a especialistes en temes de cos o salut com a antropòlegs ficats en altres camps que tinguin interès en conèixer una nova àrea que avui sembla que ha agafat volada (el cos), així com per a aquells que estiguin àvids de propostes teòrico-metodològiques innovadores.

Per a abordar el comentari d'aquesta obra és fonamental llegir amb atenció la introducció que realitza el seu editor, T. J. Csordas, ja que l'argumentació que s'hi ofereix serveix de paraigües al conjunt del volum. El primer que remarca Csordas és que el cos ha anat guanyant pes i terreny en el sí de l'antropologia i les altres ciències socials. Això seria paral·lel amb canvis en com s'entén i organitza el cos en la cultura contemporània: "we are undergoing fundamental changes in how our bodies are organized and experienced" (Martin, 1992: 121). La idea seria que ha aparegut un nou tipus de cos, ja no aquell cos del pensament acadèmic i popular que és concebut com una entitat material fixa i subjecte a les lleis de la biologia, anterior a la mutabilitat i el flux del canvi cultural i la diversitat. El nou cos ja no pot ser entès com un mer fet de natura ni com una entitat delimitada<sup>4</sup>. El mateix Csordas, basant-se en autors com Bordo (1991) o Featherstone (1991) adverteix de la importància que té la cultura de

---

3. En l'original el terme emprat és *pain*. Encara que la traducció és força evident m'agradaria fer notar que probablement en anglès el terme té un matís referent al patiment més agut que no en català o castellà, o sigui, que considero que el mot *pain* a voltes pot trobar una millor traducció en patiment que no en dolor.

4. Succeeix aquí una cosa molt freqüent en totes aquelles propostes que pretenen ser innovadores o situar-se en un moviment d'innovació, en especial en aquelles que declaren situar-se en "allò postmodern" (aquesta ho fa explícitament en la primera frase del prefaci). Un no sap mai si el canvi és un canvi que és dona en allò que podríem anomenar la realitat o bé en la concepció i enfocament innovadors que es proposen. Per regla general se'ns diu el següent: el món ja no és el que era (i llavors se sol dir que ara és post-el-que-sigui, habitualment postmodern), ara s'organitza d'una forma diferent; i a la vegada se'ns diu: fins ara hem emprat unes eines per a analitzar el món incorrectes, perquè no tenien en compte el-què-sigui (en general, problemes epistemològics intrínsecs a la mateixa producció acadèmica, factors ideològics del paradigma de torn, i el dinamisme de les coses i les categories). És força probable que se m'objecti que estic plantejant un fals problema, en tant que no es pot traçar una ferma distinció entre "la realitat" i la

consum i el capitalisme tardà en aquest canvi en el cos<sup>5</sup>. Per altra banda, i com adverteix Donna Haraway (1991), el cos natural i universal és una creació hegemònica i de dominació, davant el qual ella contraposa i proposa la *location*, o sia, posicions en una malla de connexions, on cadascú està col·locat en un punt de vista *embodied* particular, des del qual s'entendrà i experimentarà la realitat (i això inclou també, i sobretot, al mateix autor). En definitiva, que davant aquell cos natural, eminentment material, fix i delimitat ens trobem amb un nou cos que ja no és passiu sinó actiu, que entra a formar part de la cultura i que passa d'objecte a agent que "experiència". Per últim, cal remarcar que Csordas posa molt èmfasi a posar de manifest que en aquest canvi ha tingut un pes molt important la proliferació de la violència política (ètnica, domèstica, sexual...) i per això se li dóna un pes important al llarg del llibre: "as much as any of the transformations sketched above, this one has to do with the very meaning of being human as being a body that can experience pain and self-alienation" (Csordas, 1994: 4). Convindrà que recordem aquesta cita per quan arribem a la part que tracta sobre el dolor i perquè s'entengui perquè ocupa un rol tan estratègic.

Csordas comença llavors la seva proposta metodològica. En primer lloc ell proposa utilitzar el cos com un punt de partida metodològic, fent que el cos tingui un paper més radical que aquell que ha tingut en la que anomena "típica antropologia del cos" que s'ha fet des dels setantes. El cos és l'eina original amb què els humans donem forma al món alhora que la substància original fora de la qual se li dóna forma al món humà, i malgrat això Csordas creu que cap definició de cultura en antropologia ha pres seriosament la idea que la cultura té base<sup>6</sup> en el cos humà. I per ell, aquí el terme clau

---

concepció o enfocament que se'n fa. I probablement hauré de donar la raó a aquells que realitzin aquesta objecció. Però el que molesta és que si és així es facin servir aquests arguments dobles o desdoblats per tal de legitimar-se recíprocament. Posaré un exemple: com ja he dit les crítiques d'aquest tipus solen començar amb una revisió a allò que s'ha fet anteriorment, per tal d'exposar-ne aquelles mancances, excessos o biaixos; unes mancances, excessos i biaixos que es deuen a què el món avui ja no és com era, diuen (i s'encarreguen de donar-nos varis exemples que ho certifiquin) però també a què els enfocaments tenien tals incorreccions intrínseques, que el nou model és capaç d'arreglar, o més usualment de tenir en compte i alleujar (i llavors, en conseqüència, se sol fer una crida a la revisió de l'obra feta a la llum de les noves propostes que s'han llançat i legitimar en base a aquest esquema). Allò que al meu entendre no succeeix mai (que estrany!) és que se'ns digui quelcom semblant a: avui tenim un món que ha canviat i que per tant necessita de noves eines per a estudiar-lo, nosaltres proposem aquestes en lloc d'aquestes altres que fins ara estaven en voga, i que estaven adaptades a la realitat que tenien davant (o sigui, que caldria concloure que per a analitzar aquell "món anterior" les eines que es van emprar són millors que les nostres).

5. Diu Featherstone: "the body/self has become primarily a performing self of appearance, display, and impression management" (1991: 187).

6. El terme que utilitza Csordas i que repeteix en múltiples ocasions és *be grounded*. Significa això que la cultura té el cos humà com a punt de partida i també que a la vegada el cos humà actua com a limitant de possibilitats de la cultura, en tant que l'ésser humà, abans de fer cultura fenomenològicament és un ser-en-el-món. El terme és de difícil traducció i opto pel tenir base, enfront del més literal estar basat o d'altres que també podrien ser apropiats com prendre base, tocar o prendre o tenir terra, fonamentar-se o fins i tot arrencar o avarar-se.

és l'*embodiment*, el fet que la cultura està incorporitzada i que alhora és el graó 0 a partir del qual es construeix la cultura. Per Csordas l'*embodiment* (oposat al cos com a entitat biològica i natural) no és tant un concepte com un punt de partida metodològic per repensar la naturalesa de la cultura i la nostra situació existencial com a éssers humans, seria un camp metodològic indeterminat definit per l'experiència perceptual i el mode de presència i articulació en el món. L'*embodiment* seria la condició existencial de la cultura i de l'un mateix (*self*).

Per tal de situar aquest punt de partida metodològic avança a base de marrades i servint-se d'una sèrie de dicotomies. La principal d'aquestes dicotomies és: ser-en-el-món preobjectiu enfront de l'objectivació del cos, el cos fet objecte. Originalment, diu, els nostres cossos no són objectes per nosaltres, sinó que com diu Merleau-Ponty són la base (*ground*) pels processos perceptius que acaben en l'objectivació. L'objectivació és producte d'un coneixement ideològic i reflexiu (cristianisme, ciència biològica, cultura consumista), i és el que duu a la individuació del si mateix (*self*) i a la instauració del dualisme en la conceptualització de l'ésser humà. Instaura el dualisme no només en tant que en aparèixer es contraposa al ser-en-el-món preobjectiu i crea amb aquest un dualisme, sinó que a més genera tot de dualismes que s'hi associen, el més important dels quals és el de cos-ment. Abans de prosseguir m'agradaria cridar l'atenció sobre un punt en el qual Csordas insisteix molt. És el fet que malgrat que se'ns parli d'un ser-en-el-món preobjectiu això no s'ha d'entendre com a precultural. Són més aviat aquelles dualitzacions que es volen criticar les que semblen atorgar la cultura només a un dels dos extrems, i aquest no és mai el cos (fix, material, rígidament subjectes a les lleis estrictes de la biologia). Al contrari, Csordas recalca que l'*embodiment* i l'experiència preobjectivada tenen contingut cultural, que el cos és el primer graó on està instal·lada la cultura, i és així com ens explica el cas de Dan, un navajo que viu l'experiència causada per un tumor cerebral en consonància amb la seva situació cultural, a cavall entre la cultura navajo tradicional i la cultura angloamericana. Això es mostraria en els seus esforços per a parlar, que el duen a una gran verbositat<sup>7</sup>, verbositat que es manifesta en el sí dels rituals curatius de l'església peiotista navajo, lloc on ell comença a elaborar un discurs innovador que tant en l'àmbit formal com en el dels continguts barreja elements navajos tradicionals i elements de procedència angloamericana.

Csordas no vol trencar aquests dualismes clàssics sinó problematitzar-los<sup>8</sup>, i criticar aquells models que partint d'aquestes dicotomies posen tot el pes de la determinació en

7. La seva és una dolència que afecta greument la capacitat de parla.

8. Encara que no arribi a dir-ho clarament sembla com si Csordas vulgui girar la truita del discurs més habitual i ens digui que la font de la subjectivació és el cos, aquell ser-en-el-món experiencial, mentre que la ment és el locus de l'objectivació.

un sol costat. Precisament es queixa que l'antropologia sempre ha privilegiat la terna ment-subjecte-cultura, una terna construïda per l'oposició respecte la terna cos-objecte-biologia, i que s'entén en termes de representació. Trobem aquí un lloc comú en gran part dels moviments crítics dins les ciències socials, no només en els últims decennis sinó fins i tot al llarg del segle: la crítica a la representació<sup>9</sup>. De fet, aquesta crítica a la representació és pròpia del paradigma fenomenològic que se'ns presenta. Davant allò representacional no s'aboga per un terme negatiu (allò no-representacional), sinó pel ser-en-el-món. Aquest és un terme de tradició fenomenològica<sup>10</sup> que capturaria la immediatesa existencial. Una immediatesa que caldria entendre en un doble sentit: en primer lloc no un present etnogràfic sincrònic, sinó una articulació i una presència sensòria històricament/temporalment informades, en segon lloc no un universalisme precultural, sinó una reserva preobjectivada de significat. M'imagino que si teniu formacions acadèmiques més o menys semblants a la meua tot això us sonarà a metafísica. I és que el mateix Csordas ja adverteix que la distinció entre representació i ser-en-el-món és metodològicament crítica, en tant que és la diferència entre entendre la cultura en termes d'abstracció objectivada o bé d'immediatesa existencial. O sigui, que ens ve a dir que una cosa i l'altra són excloents, i que no podem incorporar el seu punt de vista sense negar el representacionalisme en el que estem formats. Però no precipitem judicis i seguim endavant.

Evidentment, una crítica a la representació ha d'anar seguida d'una crítica al llenguatge. Csordas preveu la contracrítica ràpida, i diu que enfront aquells que diguin que no es pot estudiar l'experiència ja que tota experiència està mediada pel llenguatge (i per tant només es pot estudiar llenguatge o discurs, és a dir representació), cal presentar que el llenguatge dona accés al món de l'experiència en tant que l'experiència va o és portada al llenguatge, i que com diu Heidegger el llenguatge és una modalitat del ser-en-el-món, i no només refereix o representa sinó que també revela (*disclosures*) el nostre ser-en-el-món<sup>11</sup>.

---

9. Aquesta crítica inclouria tots els aspectes de la tasca antropològica, des dels objectes escollits a la manera com s'entenen, passant per l'escriptura etnogràfica (Csordas fa referència a l'empirisme radical que reclama Stoller i que propugnaria que l'antropòleg ha de suggerir o evocar més que no representar).

10. Em proclamo inexpert pel què fa a la fenomenologia, però sí que voldria destacar que com diu Lyotard (1960) en el seu llibre dedicat a la fenomenologia, aquesta es caracteritza per una gran quantitat de punts de vista força diferents, que tenen en comú reclamar a Husserl com a referent (curiosament la petició de principis primera que fa Husserl és la de parar atenció a la quotidianitat, a allò més proper, però a partir d'un estranyament radical o allunyament vers aquella, un principi que casaria molt bé amb el de l'antropologia). En aquest volum ens trobem que Csordas i la majoria d'altres articulistes reclamen la fenomenologia de Merleau-Ponty.

11. Per entendre'ns, Csordas ens vol convèncer que allò que fa Dan no és representar el seu dolor a través del llenguatge, fent-lo caure així en l'objectivació, sinó que la seva verbotat seria una manifestació, una modalitat, del seu ser-en-el-món preobjectivat, que no precultural. El llenguatge, en aquest cas, per Csordas no representaria el seu ser-en-el-món (fet que portaria a concloure que l'objectiva) sinó que l'expressaria o el revelaria.

Tot això que ens està plantejant Csordas sembla, en última instància, una qüestió de fe. De tota manera a mi m'agradaria posar molt èmfasi en un aspecte que ell apunta i que al llarg del volum va prenent una enorme importància. Csordas diu que la metodologia proposada pretén problematitzar les dicotomies. Ell no nega tals dicotomies, i adverteix que aquells que han volgut negar-les han acostumat a caure en la negació d'un dels dos extrems, tot anul·lant qualsevol possibilitat de diàleg. Més aviat, allò que ell proposa és que busquem la solució de continuïtat entre les dues bandes de l'oposició, per tal que aquesta esdevingui complementària més que no oposada. Aquest considero que és el punt més interessant. Buscar el moment en què l'experiència preobjectivada i irrepresentable (en tant que si es representa cau en l'objectivació) entra en l'abstracció (per definició objectivada). Una certa lectura constructiva de Csordas ens diria: l'experiència en sí no és estudiable, ja que no la podem conèixer en estat pur, però sí que cal que intentem atansar-nos-hi el màxim, i això s'aconsegueix anant a trobar el moment en què aquesta es troba (o topa) amb l'abstracció, captar aquell moment en què els processos perceptius entren en la comunicació objectivada. Reitero que això no és exactament el que diu Csordas, o més ben dit no és tot el que diu, però és el punt (que probablement Csordas entén que per si sol no és prou "radical") que considero més interessant i prometedor. Precisament és per això que abordaré amb especial èmfasi la part que fa referència als intents de comunicació del dolor, ja que crec que il·lustra aquest intent d'arribar a trobar aquell moment primer en què l'experiència entra en el llenguatge, en la representació. Davant de tot això proposo que passem directament a la darrera part del volum, aquella que es fixa en la relació entre llenguatge i experiència corporal en lluitar els subjectes per a articular el món preobjectiu i mut del dolor<sup>12</sup>.

12. Sóc conscient que aquest salt directe de la introducció a la quarta part és en certa mesura un salt al buit. El cas és que l'espai d'aquest comentari és limitat i només fent aquest salt és possible comentar el llibre amb una certa profunditat (malgrat que desgraciadament això impliqui passar per alt capítols molt interessants com és el 4, que versa sobre les formes en què els fidjians conceptuen culturalment canvis en la forma del cos, o el 7, que ens parla dels *nervios* al Salvador i com aquests es relacionen amb la situació de guerra civil). La major part dels articles són etnogràfics, molts es refereixen a experiències d'afflicció, però com se'ns adverteix en la introducció ("the authors in general are concerned less with affliction *per se* than with contributing to a theory of culture and self grounded in embodiment", 1994: 13) l'interès principal del conjunt del volum i de cada article en particular és en relació a la proposta metodològica que se'ns presenta, més que no en els continguts etnogràfics concrets. A més el fet és que la part IV condensa algunes característiques que la fan especialment útil pel meu propòsit: es dedica exclusivament a experiències d'afflicció (ja que se centra en el dolor), fa referència a la dicotomia entre experiència i representació i, a més, ho fa enfocant-ho d'aquella manera que he dit que em semblava més interessant: observant com i quan es produeix (i quins problemes troba) el pas de la vivència preobjectivada a l'abstracció objectivada en la seva modalitat paradigmàtica, o sigui la llengua. Per tot això i perquè considero que la remàtica és interessant, crec que és la part que permet avaluar més bé la proposta metodològica de l'obra, i sospito que Csordas intueix que així ho veuran la major part dels lectors i per això hi posa una especial atenció i extensió.

Recapitem una mica allò que fins ara s'ha anat exposant. Les anàlisis sobre el cos han acostumat a parlar del "cos en la ment", o sigui, com la ment se serveix del cos per tal de pensar i d'organitzar el seu univers mental, social i cultural, però allò que no se sol veure és la "ment en el cos"<sup>13</sup>. Així és com es cau en el dualisme i el reduccionisme i es deixa de veure que el cos és cultural, és aquella base o fonament existencial de la cultura. És a dir, que no es parla només del fet que la cultura estigui inscrita en el cos, sinó que el cos, en tant que base existencial de la cultura, realitzaria la cultura. O sigui, la primera i major advertència és que no podem fer separacions taxatives entre cos i cultura, i considero que la part del volum que fa referència al dolor va al cor de la problemàtica, tot mirant amb lupa què hi ha en el fons dels dualismes a l'ús: cos-ment, experiència-objectivació, immediatesa-abstracció, etc. El cas és que l'interès dels autors no rau a trencar aquestes dualitats sinó a fer-les reconciliables, identificar el terreny on aquests oposats es troben. Un terreny que estarà marcat per la reflexivitat i el procés d'objectivació (és, de fet, l'entrada en ell) que defineix a la consciència humana, donant substància a la representació i especificitat al repetit ser-en-el-món. Encara que Csordas en la introducció ens repeteix que busca l'espai ser-en-el-món per a una anàlisi existencial, els articles referents al dolor, almenys dos dels tres, busquen el punt d'encontre on comença l'objectivació. Tots ells assumeixen, axiomàticament diria jo, que hi ha una experiència preobjectiva, però el seu interès no resideix tant en desxifrar-la com en acostar-s'hi el màxim possible, i ho fan amb força valentia, ja que malgrat que en el fons crec que saben per endavant que només poden aproximar-s'hi a partir del llenguatge, que és la seva negació, busquen anar el més a prop de l'experiència, intentant conrear un camp bastant verge per l'antropologia. I encara que a primera vista aquell punt d'encontre entre experiència i representació sembla més un punt de desencontre, de ruptura, la sensació que un té en llegir els articles és que els autors no anaven a buscar ni encontre ni ruptura, ni continuïtat ni discontinuïtat, sinó a trobar, a buscar les dades i que aquestes diguessin, fugint de preconcepcions i prejudicis.

Els tres articles de l'obra en els que centraré els següents paràgrafs fan referència a una clínica de malalts de dolor crònic, a dones que han estat violades i a tàmits torturats. Els tres articles destaquen que el dolor (*pain*) és quelcom paradigmàticament viscut (*quintessentially lived*), resultant gairebé l'experiència per antonomàsia, allò que més vehementment hauria d'escapar-se del procés comunicatiu del llenguatge. Anem doncs a veure, cas per cas, quines són les estratègies que empren i les dificultats amb

---

13. Encara que partint d'un punt de vista *gens fenomenològic*, el mateix Bourdieu ja crida l'atenció sobre aquest aspecte, i ho fa poderosament al capítol 5 de *El sentido práctico*, intitulat "La lógica de la práctica". Bourdieu ens explica que l'habitus, en tant que estructura estructurada i estructurant, es troba inscrita en la nostra pràctica i la guia, i s'arriba a ficar en el nostre propi cos, cridant l'atenció sobre el potentíssim dispositiu cultural que és el nostre cos.

que es troben els subjectes dels casos per a comunicar el seu dolor i el seu patiment. Vull advertir des d'ara que les presentacions dels casos seran molt esquemàtiques, però espero que no prou com per a impedir captar aquells trets que resulten essencials cara a allò que ens interessa.

En el que al meu parer és el millor article de la compilació ("The individual in terror"), E. Valentine Daniel ens presenta el cas de presoners tàmls a Sri Lanka. Les tortures de què han sigut objecte ens són esbossades en breus explicacions que donen compte de la brutalitat del tracte que se'ls va dispensar. Comenta que un home fou apallissat pel cap militar del camp sense motiu aparent. La pallissa fou interminable, i entre altres coses se li va clavar un clau en un peu. De resultes de la pallissa va quedar-se invàlid de cintura cap avall, i el temps que va seguir en el camp dedicava el seu temps a vagar pel camp lamentant-se del dolor. Quan se li preguntava sobre el dolor, ell deia que era només un dolor<sup>14</sup>, i que aquest únic dolor, que era ell mateix, es localitzava en un concretíssim punt indeterminat del peu, sense que se li notés cap senyal i tenint en compte que no tenia sensibilitat de cintura cap avall. Explica que els torturats són pràcticament incapaços de relatar les tortures sofertes, i que la majoria d'ells són incapaços d'admetre que algú altre a part d'ells també hagués estat torturat, arribant-se a donar el cas paradoxal que dues persones que van ser torturades en el mateix moment en la mateixa sala arribaven a negar-se recíprocament, dient cadascun d'ells que ell sí havia estat torturat però que l'altre fingia. Explica també que els torturats eren quasi totalment incapaços de reintegrar-se després a la seva vida anterior (per exemple a exercir de marits o de pares), ja que es trobaven closos en el seu món de dolor. Valentine Daniel intenta il·luminar aquest conjunt de coses a partir de l'esquema semiòtic de Ch. S. Peirce. L'esquema del símbol que proposa Peirce diu que aquest està format per tres vèrtexs: representació, interpretació i cosa (referent). A partir d'això atansa el dolor i l'estètica. I com ho fa? El qualisigne és aquell signe que és pura interpretació, i que per tant és capaç d'obrir-se a un nombre infinit d'imatges (o sigui, de representacions). Per tant s'escapa del circuit de la comunicació en superar-lo per excés, és pura representació no representable. El dolor, com la bellesa, també és immediata, incategoritzada i prerreflexiva, però mentre que l'estètica és capaç d'obrir el significat, de multiplicar-lo, el dolor no entra en l'esmentat circuit perquè es queda curt, perquè és pura actualització, és per entendre'ns experiència pura, de radical unitat. El dolor troba dificultats gairebé insuperables per a entrar en la interpretació, que és la categoria de la mediació, del llenguatge i la cultura. O sigui, tant

---

14. Aquesta és una característica comuna a tots els relats: el dolor només és un, tot el dolor, un sol dolor. Una altra característica és que el dolor no té atributs, no és adjectivable, només és ("just is" comenta un dels pacients de què parla Jane Jackson).



la bellesa com el dolor posen el llenguatge a prova, però la primera el troba per la seva profunda inexhauribilitat, mentre que el dolor es caracteritza per una particularitat punyent. I: Com poden sortir els torturats de la seva radical unitat i particularitat; Com poden entrar en el món del llenguatge i la representació? Valentine Daniel ens explica que a Sri Lanka hi ha mitjans reconeguts d'alliberar el dolor, es tracta del record del dolor (*terror remembering*). Gràcies a aquest record del dolor s'aconsegueix alliberar el dolor, desarticular-lo i desindividuuar. Es tracta d'una estratègia cultural que consisteix en què el dolor es recordi (de fet el dolor en ser recordat entra en la mediació i ja deixa de ser pur dolor, per això es parla de terror, el dolor sempre es viu o s'experiència) però utilitzant la metàfora i l'art. Fent això s'aconsegueix que el sinsigne esdevingui qualisigne<sup>15</sup>, aquest pot fluir i per tant entrar en el llenguatge i la cultura, sortint el dolor del seu lloc fixat.

La problemàtica que ens presenta Cathy Winckler ("Rape trauma: contexts of meaning") és força semblant. Ella planteja que el trauma de la violació provoca una disrupció de la pròpia vida, i aquesta disrupció es manifesta en emocions que aparentment no tenen motiu. A més la violació produeix una dualització en la violada entre el seu cos i la seva ment. Mostra diversos contextos on les significacions socials no casen amb les reaccions de les víctimes, els sentiments i la interpretació es dissocien. Aquestes significacions socials poden venir de l'entorn familiar, del grup d'amics i veïns i també de tot l'aparell policíaco-judicial, no tenen en compte els sentiments de la part agreujada i Winckler ho categoritza com una segona violació on de nou es força la voluntat de la víctima. Ella ens dóna varis exemples, però el més espectacular (massa espectacular i efectista pel meu gust) i aquell al que dedica més temps és un que li va succeir a ella mateixa, ja que ella també va ser víctima d'una violació. Després que ella fos violada a casa seva la policia va sortir al barri amb ella a veure si ella era capaç de reconèixer el violador. La policia va cridar un home i quan aquest es va atansar a uns dos metres ella va començar a experimentar una inexplicable fressa, una por que ella no fou capaç d'interpretar. La policia li va dir si el reconeixia i ella va dir que no, que no reconeixia aquella cara. Però aquella basarda havia volgut dir alguna cosa, i al cap d'uns dies va sol·licitar que es fes una anàlisi d'ADN a l'esmentat individu, anàlisi que va acabar provant que ell era culpable. Winckler ens diu que el seu cos l'havia reconegut, potser no la seva consciència, però sí el seu cos. Això li serveix de base per a sustentar que quan els sentiments i la interpretació no casen cal que la víctima exerceixi una lluita per a fer prevaler la seva autoobjectivació, i no ser de nou víctima de les objectivacions dels altres (que són una segona violació en tant que el violador també

---

15. S'uneix a la bellesa, i recordem que ja hi ha tota una tradició en el món occidental que aproxima la bellesa al dolor, amb representants com Benjamin o el marquès de Sade.

objectifica la violada tot furtant-li tota agència). I aquesta objectivació cal que es basi en l'*embodiment*, ja que si acceptem que aquest és la base existencial del significat, el significat del trauma s'ha de basar el trauma *embodied* de la violació. Si s'aconsegueix que l'autoobjectivació triomfi s'aconseguirà que la violada pugui reintegrar els significats i reconstruir la seva vida que havia estat cesurada. Quina és doncs aquí la clau per a la comunicació de l'experiència traumàtica? Aquesta representació pròpia de la víctima, una representació que es fa més pròxima a allò *embodied*, ja que aquesta representació *embodied* és millor que la representació convencional. A més Winckler il·lustra clarament la idea que una antropologia que vulgui acostar-se a l'experiència requereix d'un antropòleg que també actuï des de l'experiència. A més Winckler entén la seva tasca com a activisme per dos motius. El primer en tant que pugna per a què es tingui en compte l'autoobjectivació, i el segon en tant que el seu mètode d'investigació participativa amb les violades fa que aquestes col·laborin activament en la recerca i així elles puguin clarificar i fer-se més conscients i segures de la importància i validesa de la seva pròpia autoobjectivació.

El tercer relat que presentaré és en certa mesura la història d'un fracàs; em refereixo a l'article que firma Jane Jackson intitulat "Chronic pain and the tension between the body as subject and object". El primer que ens diu Jackson és que l'antropologia sempre es mou en allò semiòtic, i que la tècnica bàsica d'extracció de dades és l'entrevista i l'única manera que té de fer-les arribar al públic és altre cop a per mitjà del llenguatge (quasi sempre l'escriptura), i que per tant l'única manera que té d'accedir al dolor és mitjançant el llenguatge. Aquesta és una advertència que ja havia enunciat en parlar del pròleg i que ara Jackson confirma; l'interessant és que això a ella no li impedeix intentar abordar el dolor com a objecte d'estudi i fer-ho assumint molts principis de la fenomenologia. El dolor, ens diu Jackson, és quelcom preobjectiu, ja que no ditingeix en la seva condició d'experiència radical entre objecte i subjecte. Ella mateixa s'encarregarà de comprovar més endavant que el dolor revesteix sempre una certa incomunicabilitat (com ja ens ha dit Valentine Daniel). Jackson estudia les estratègies de l'equip mèdic d'una clínica especialitzada en malalts amb dolor crònic. El dolor crònic és aquell dolor continuïtat que (ja) no té una causa ni una funció biològiques aparents. L'equip mèdic del centre intenta que els pacients puguin fer més portable el seu dolor, ja que aquest es fa insuportable per a ells i pels que hi conviuen. Jackson ens explica que allò que fa més insuportable aquest dolor i aquests pacients és el fet que constitueixen una abominació, una cosa que no es pot entendre, una aberració, com algú pot tenir un dolor tan intens i al qual no se li veu causa aparent. Sobre això, l'autora diu que el seu enfocament fenomenològic el primer que vol plantejar és que experiencialment no hi ha diferència entre la causa del dolor, el dolor en sí i la

manera com s'experimenta; aquí ella veu una analogia amb la música: aquesta també té sempre un grau d'incomunicabilitat i és impossible fenomenològicament dissociar l'experiència de la música de la mateixa música. L'estratègia que fa servir el personal per tal que els pacients puguin sortir del seu món mut del dolor (només omplert per laments, queixes i irascibilitat) és la subjectivació i l'objectivació. Parteixen de la idea que el dolor dualitza, crea una dissociació entre cos i ment, i el centre intenta que els pacients capitalitzin aquest fet al seu favor, i propugnen que la ment s'ha d'imposar a la matèria i no la matèria a la ment<sup>16</sup> (cosa que succeix quan el dolor no els deixa fer vida normal, tenir vida al marge del dolor). Aprofitant que el dolor dualitza, els especialistes aconsellen als pacients primer que objectivin el seu dolor i després que el subjectivin. L'objectivació consisteix en fer imatges o metàfores del dolor, com si aquest fos una cosa a part del subjecte i amb vida pròpia<sup>17</sup>. La subjectivació seria una fase posterior que consistiria en assumir el dolor com a la part fonamental de la pròpia identitat (*jo sóc el dolor*). Els malalts confessen que encara pitjor que el seu dolor és el fet que són incapaços de comunicar-lo, i també diuen que consideren que aquestes estratègies d'objectivació i subjectivació no els ajuden. El cas és que els tàmls torturats trobaven ajut en una mena d'objectivació, mentre que les violades de Winckler en la subjectivació<sup>18</sup>. Per què, doncs, no els succeix el mateix a aquests pacients? Crec que Jackson ens dona una bona idea: perquè l'equip mèdic del centre (fidel a la seva formació) fa una cosa que no veiem en els altres dos casos: reforçar el dualisme. Jackson adverteix que si bé és cert que el dolor dualitza, encara és més cert que posa en entredit les categories de la dualització. El pacient té dificultats a comunicar el seu dolor i pateix per aquest fet, i per tal de solventar-ho, els exemples anteriors ens han fet veure que el millor que es pot fer és fer entrar el dolor en el circuit de la comunicació, però el mètode que proposa el centre mai no és satisfactori ja que reforça una dualització que el mateix dolor crea. Però el cas és que el dolor és l'oposat d'aquesta dualització, allò que provoca aquesta dualització és justament voler fer entrar amb calçador aquest dolor en el món més abstracte i objectivat de la llengua, i per tant l'estratègia objectivació-subjectivació plantejada no fa res més que allunyar el dolor de la seva comunicació, i això és molt diferent a allò que plantejaven els altres dos casos: en els tàmls la idea era fer que el dolor fos molt fluïd, no tancar-lo gens en objectivacions tancades, i en les violades fer que l'objectivació no fos dura i provinent del "món exterior", sinó

---

16. *Mind over matter Vs matter over mind.*

17. Un pacient diu: *pain has agency. It is a demon, a nonster... Pain is an "It"*.

18. Winckler parla d'objectivació i no pas de subjectivació. De totes maneres és una (auto)objectivació que es basa en l'aproximació de la representació a l'experiència, i per tant considero que l'estratègia que defensa pot llegir-se com a subjectivació.

de l'experiència *embodied* d'elles mateixes. Si com ens diu Jackson l'*embodiment* viscut i l'*embodiment* representat no només no són el mateix sinó que tenen una incomunicabilitat recíproca que els fa quasi incommensurables, l'error de l'estratègia del centre és pensar que l'alleujament pot provenir d'explicar-se la seva pròpia situació a través d'un llenguatge que permeti control, distància i abstracció (la ment sobre la matèria) quan l'experiència no entén d'aquests conceptes. Però curiosament els pacients diuen que durant l'estada en el centre van sentir un alleujament en el seu patiment. Efectivament, comenten que el fet d'estar amb altres "monstres" com ells els ha fet sentir millor, i que en companyia d'ells mateixos, entre ells, se sentien realment bé i acompanyats. Això no deixa de semblar paradoxal quan Jackson observa que una de les premisses que tenien els pacients quan estaven entre ells era no parlar del dolor (i els més veterans ho feien saber als nous). Entre ells aconseguen, diu Jackson, aquell somni de comunitat on ells no eren estranys, abominacions que patien dolor, un dolor que era també el fet de ser incapaços de comunicar-lo satisfactòriament, sinó on ells podien viure plenament la seva experiència i no havien de comunicar-la, ja que el pacte social sobre el qual funden la comunitat és no parlar.

Hem intentat avaluar l'abast de la proposta fenomenològica de Csordas a partir d'aquests articles. El primer que ens hauria de cridar l'atenció és que Csordas ens convida a adreçar-nos a allò viscut, a l'experiència radical, i he cregut, d'acord amb els mateixos autors, que el dolor podria ser això tan paradigmàticament viscut. Però alhora hem vist que allò que provoca tant dolor com el dolor mateix és la impossibilitat de comunicar-lo (precisament perquè és quelcom radicalment experiencial). I ja hem vist els problemes amb què es topen els pacients: no poder comunicar el dolor, el fet que no els entenen (no només al seu dolor, sinó a ells mateixos, fins i tot al fet que puguin existir, en alguns casos), el fet que se'ls vulguin imposar altres significats des d'afora. He dit més amunt que considerava que la manera més profitosa d'encarar la proposta de Csordas no era tant buscar el que ell anomena experiència preobjectiva com trobar el moment en què l'experiència topa o es troba amb l'objectivació, amb l'abstracció. Per això m'he adreçat a aquests articles que intentaven observar com el dolor provava de fer-se comunicable mitjançant la llengua (allò abstracte i objectivador per antonomàsia, la representació en la seva màxima expressió). I s'ha vist, repetit, que el dolor no està només en l'experiència, sinó també en aquest sempre més o menys frustrant moment de contacte. Alguns poden llegir aquest intent com un fracàs, jo crec que el resultat és molt positiu i prometedor. Es buscava fer complementaris els oposats, i és obvi que no s'ha aconseguit, ja que tots els articles concorden a mostrar el punt de trobada com a traumàtic, dolorós. Però tot buscant aproximar-se el màxim possible al dolor (a l'experiència en general) en sí, crec que s'ha aconseguit anar més

enllà del que hauria aconseguit un estudi que s'hagués pres massa a pit la impossibilitat d'accedir al dolor com a experiència i que l'hagués abordat, per tant, des d'un enfocament que no tingués en compte la vivència<sup>19</sup>. O sigui, encara que l'intent de trobar el punt de contacte, d'atansar-se el màxim a l'experiència, hagi estat en certa mesura per fotre'ns de lloros contra la paret o barrera del llenguatge i la incommensurabilitat que aquest presenta enfront del llenguatge, al meu entendre aquesta no ha estat una morrada en va.

Abans de concloure aquest comentari m'agradaria que giréssim un moment la vista a un article, que no forma part del volum resenyat, de Harvey Whitehouse (1997) que porta per títol "Rites of terror: emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults". Whitehouse es fixa en el ritu d'iniciació dels Orokaiva de Nova Guinea (però comenta que rituals semblants es practiquen en moltes societats de la zona). Cal dir que aquesta és una cultura on pràcticament no hi ha ensenyances verbals ni exègesi, sinó que la transmissió cultural es realitza bàsicament a través dels actes rituals. Els rituals d'iniciació són molt llargs, dolorosos i violents, i solen tenir entre altres conseqüències la mort d'algun dels que s'inicien. Un dels factors claus és que provoquen patiment i un pànic brutal en els novicis. L'autor revisa vàries teories de tall estructuralista que havien estudiat aquest ritu, i conclou que aquestes teories no tenen en compte l'element emocional i experiencial del ritu que per Whitehouse resulta fonamental. Aquest element emocional és el que aconsegueix que el que ell anomena terror, s'imprimeixi vívidament en la ment, s'inscriu una memòria vívida que queda per sempre i que no requereix experiència posterior ni anterior<sup>20</sup>. Whitehouse assenyalava les conseqüències polítiques d'aquest ritu: fragmentació (atesa la dificultat de transmissió), solidaritat (a causa del secretisme i el cos a cos que implica el ritual), igualitarisme (no hi ha líders en la transmissió ja que els coneixements bàsics són inferits en un procés experienciat subjectivament i no és possible la transmissió verbal), diferència radical entre els iniciats i els no iniciats (ja que l'experiència no és comparable), actancialitat (en ser un ritual únic no es recorda una estructura sinó un grup de gent concreta, els llaços creats no es poden anul·lar però tampoc estendre).

---

19. De la mateixa manera sóc del parer que prendre's massa a pit el punt de vista de Csordas quan diu que cal que trobem el ser-en-el-món preobjectiu, tampoc no seria massa fructífer, ja que provocaria el mateix que el seu opositat: que la doctrina acadèmica imposés el seu patró, que determinés la recerca tot prenyant-la d'apriorismes.

20. Tampoc no requereix comprensió. De fet els enfocaments estructuralistes havien trobat molts problemes per a trobar un significat mínimament nítid al ritual. Whitehouse diu que el significat és voluntàriament incoherent o impossible, ja que la intenció no és pas la transmissió d'uns sabers com la d'una experiència perenne. Altre cop el dolor s'escapa a la raó, ja que el contingut conceptual d'allò que es fa és absurd seguint les conviccions prèvies, però això tant se val: el novici associa la revelació amb l'experiència agonitzant i terrible de ser torturat pels ja iniciats.

Si posem aquest article en relació als del volum, el primer que crida l'atenció és per què aquí l'objectivació no apareix com a problemàtica. La resposta sembla força fàcil: perquè tots comparteixen una (quasi)mateixa experiència, i per tant no tenen necessitat de comunicar-la. I com en el cas que mostra Jackson, és en base a aquesta experiència que es fa comunitat<sup>21</sup>, l'experiència *embodied* esdevé base existencial per a l'organització política. El dolor en aquest cas és allò que proporciona la integració. És curiós perquè aquí es gira la truita, el dolor no exclou de la vida social (quelcom que passava veementment als crònics i als tàmlils torturats) sinó que és allò que integra. En els tres casos que havíem vist, la possible integració en la vida social passava per una capacitat de poder comunicar el dolor, i per tant perquè el llenguatge dels dolents pogués ser reconegut. I aquí entrem en un terreny on considero que l'enfocament fenomenològic que se'ns ha proposat es queda curt, ja que no és capaç de donar compte d'aquesta lluita pel reconeixement que, encara que tingui unes arrels que incumbeixen a allò experiencial, posa sobre la taula elements que van més enllà o més ençà de l'experiència. Per a entendre'ns: Per què les violades aconseguen que se'ls reconegui la seva objectivació (malgrat que no sense dificultats) i els malalts crònics no? Els tàmlils tenen un mecanisme, que és el de recordar el dolor, que a part d'eficaç és acceptat perquè està culturalment reconegut. Les violades intenten que es reconegui el seu discurs, la seva objectivació, i Winckler ens posa de manifest el parentiu etimològic entre exclusió i exclusivitat, en tant que reclama exclusivitat per a les violades per a conceptualitzar i interpretar les seves experiències (exclusivitat que tenen pel fet d'haver viscut l'experiència traumàtica de la violació)<sup>22</sup>, i intenta a través de la seva tasca d'activista que aquesta objectivació sigui reconeguda. En canvi sembla que els malalts crònics estan lluny d'aquest reconeixement (no poden combatre el reconegudíssim aparell mèdic) i es conformen a viure's en la seva comunitat silenciosa. I el cas és que aquest reconeixement és més que un reconeixement del llenguatge, ja que implica el reconeixement d'una experiència tan forta i única que confereix identitat; allò que en última instància pugna per ser reconegut és la mateixa existència com a tal de cada individu, i aquest vessant del reconeixement rebassa les possibilitats d'un enfocament merament fenomenològic, per entrar en el terreny de la identitat, la política i el poder.

---

21. Auteurs com Isaac criden l'atenció sobre el fet que en la contemporaneïtat i especialment en l'àmbit urbà la majoria de "comunitats" es basen en una comunitat d'experiència, i no en la comunitat de consciència. Tant el cas de Jackson com el de Whitehouse ens mostren aquesta comunitat d'experiència i la força que pot arribar a tenir.

22. I dins d'això cal veure també el reclam d'una certa exclusivitat cap a ella com a investigadora, pel fet d'haver estat violada.

**BIBLIOGRAFIA**

- BORDO, Susan (1991) "Reading the slender body" in Jacobus, M., Keller, E. F. & Shuttleworth, S. (eds) *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, New York: Routledge, pp. 83-112.
- BOURDIEU, Pierre (1991) "La lógica de la práctica", *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- CSORDAS, Th. J. (1994) *Embodiment and Experience. The existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FEATHERSTONE, Mike "The Body in Consumer Culture" in Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, S.B. (eds) *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage Publications, pp. 170-196.
- HARAWAY, Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- LYOTARD, Jean-François (1973) *La fenomenología*, Buenos Aires: Eudeba.
- MARTIN, Enily "The end of the body?" *American Ethnologist*, 19: 121-140.