

LOS CUERPOS DE LA MUERTE: SOBRE AFECCIONES DE UN CUERPO EN CAMPO

María E. Mackinson ^a

Resumen

Sin entrar en los pormenores de un trabajo de campo prolongado, solo quiero aventurarme a una intuición que guía el presente escrito: los objetos —inertes o biovivos— son una multiplicidad que emerge y se hunde en atributos y propiedades que surgen de los paisajes que los engarzan. Aquí solo pretendo reflexionar sobre la experiencia de investigar dentro de un cementerio y, como corolario de esto, poner el foco de atención sobre los modos que adquiere —en campo— el cuerpo del investigador.

Palabras clave: cementerio, biopolítica, objetos, cuerpo, afecciones.

Abstract

BODIES OF DEATH: ABOUT AFFECTS OF A BODY IN FIELDWORK

Without getting into details of what it was an exhaustive field work for this essay, I would like to venture an intuition that will guide this work: the objects —those inert but alive [including myself— emerge and sink into attributes and properties that are given by the landscapes they lay on. In this essay, I only intend to reflect on the field work developed in the cemetery, and specifically focus the attention on the shapes that the researcher's body (my body) acquires while this development takes place.

Keywords: cemetery, biopolitics, things, body, affects.

Dirá Augé que «la organización del espacio y la constitución de lugares son, ~~en el interior de un mismo grupo social~~¹, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales» (1996: 30), así también podríamos hablar de los modos que asume el culto a los muertos, cuando este es referenciado con relación a los espacios donde las osamentas quedan. La variedad de dispositivos, desprendidos de la construcción colectiva de morir, no dejan de señalar su inconmensurabilidad y, en tal particularidad, reside la belleza del asunto que no solo podría abarcar necrópolis —como en este caso— sino también rituales, ficciones, testamentos, máquinas y así hacia el infinito

En este texto solo pretendo reflexionar sobre mi experiencia de trabajo de campo dentro del cementerio de mi pueblo natal² atendiendo, como corolario a esta, a los modos en que la misma develó —a través de mí cuerpo— un proceso de continua afección. En tal sentido, solo quiero

^a Licenciada en Ciencia Política (Universidad Católica de Córdoba) - Maestrando en Antropología (Universidad Nacional de Córdoba).

Correo electrónico: eugemackinson@gmail.com



aventurar una intuición que guía el presente escrito: se pretende abandonar «la idea de que el pensamiento (humano) es el modo de acceso principal [al mundo] y [sostener que] frotarse, lamer o irradiar son también modelos tan válidos (o inválidos) como pensar» (Morton 2017: 11, traducción de la autora), ya que, una vez en campo, detenerme sobre los modos de acceso y creación del mundo meramente humanos, era infructuoso.

Al abandonar esa idea, el buscar las consignas que armaban al cementerio se volvió la búsqueda de *sensescapes* (Howes 2006) plenos³, en los que los cuerpos se materializan en sensaciones, de las historias (Ingold, en Alberti y Marshall 2009) que los forman adquieren sus propiedades (y viceversa). Potencia plena, cada cuerpo que forma el pleno puede ser de cualquier modo y tras vestigios de esa posibilidad me embarco; si «nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con el acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente» (Deleuze y Guattari 2006: 261), enfrentarse a él requiere insertarse «en el *hic et nunc*⁴ del todo el devenir» (Cléro 2006: 82), requiere estar atenta a la posibilidad siempre abierta del devenir-otro de cada cuerpo, tanto del nuestro como de los que pueblan nuestros campos.

A nuestros campos no podemos acceder más que poniéndonos ahí, estando en cero, prestando y poniendo la materia de nuestro yo, siendo afectadas (Favret-Saada 2010) a/en ellos, dejando que desorganicen nuestro organismo y nos denuncien —en esa desconstrucción— como una agregación de caracteres en los registros del Estado, de sentires en los registros de nuestra mente, de papeles y sellos en la universidad. Nuestros campos no son espacios cerrados, ni siquiera aquellos objetos de una investigación, nuestros campos son nuestros cuerpos en ellos, al modo en que nos materializan. Como productos estéticos se revelan los cuerpos que hacen nuestra cotidianidad, *haecceidades*⁵ a las que solo podemos remitir, pero jamás agotar. Podríamos hablar de un dinamismo inherente a cualquier materia que solo se estabiliza cuando es comunicada /medida/armada por una unidad mayor (Barad, en Alberti y Marshall 2009). Cada lugar se presenta aquí como «un ovillo de objetos innumerables que son, al mismo tiempo sustancia y relación» (Harman 2015a: 100), una *haecceidad* que se despliega una vez que a nosotros es enfrentada.

Sobre afecciones

L. —*Estaba pasando por arriba de una tumba, me daba cuenta. No es que caminaba como si nada.*

E. —*Pero hay tumbas por las que pasaste sin darte cuenta.*

L. —*Es que, porque está el coso, está el coso a la vista arriba de la tierra lo ves, lo tenés más en cuenta, es siempre así. Si vos ves un pedazo de pasto, y está ahí, y pasas, no sabes si hay 10000 indios metidos ahí adentro, o un perro, o nada, pero pasas; en cambio, si ves una cruz puesta decís, ¡ah mierda! por acá qué pasó, o no pasó. Vos pensás en eso, queda algo, una marca de que algo está, por eso está la tumba hecha [...]*

E. —*Pero porque desapareció la parte de arriba ¿sigue siendo una tumba o no?*

L. —*Claro, pero yo a lo que voy es que me da cosa pasar arriba de una tumba que está hecha, es por eso, porque está el coso; pero no quiere decir que hay alguien ahí, sino que eso te hace ver algo que pasó.*

[Charla entre la autora y L. sobre una vez dentro del cementerio, agosto/2017]

Dar cuenta de la trasmutación que un cuerpo experimenta, de su inherente dinamismo material, requiere dar cuenta de los entornos que habitamos. Una cruz en un cementerio no es lo mismo, para el hombre cristiano/occidental, que una en un escenario, ni una en una iglesia, ¿son todas cruces? Sí, pero ¿son la misma cruz?

En este camposanto, en donde la estampita de Jesús y la pegatina de Winnie Pooh conviviendo sobre una misma tumba renuevan la «doble tonalidad [de la persona], a la vez laica y religiosa»

(Espósito 2009: 106), las arañas y los chicos que van a jugar, los ositos de peluche y las imágenes dolientes, los preservativos usados y el «hay algo raro»⁶ (ambos el sector suroeste), el olor a densidad, las palas y yo, entre tanto más, andamos dando vueltas. Si bien todos lo dotamos de características propias, la que —para mis interlocutores— le da una primera existencia es la de contener cuerpos humanos muertos. Cuerpos que emergen en el cambio de la patria potestad sobre la carne que —principio de individuación (Giorgi, 2014)— daba existencia a la persona en nuestro mundo, que cambia —en aquel pasaje alguien-algo/ánima-objeto⁷— cuando se la materializa desde la consigna de lo muerto.

El ser humano está sujeto a un modo de la carne y a un modo de agencia donde «la persona será tal a condición de ser la dueña de su cuerpo y de su vida, [...] dominio de un cuerpo aislado y demarcado respecto a los otros, privatizado y constituido en su primera propiedad, constituido en cosa. Tal ecuación se proyectará sobre los otros cuerpos: el de los «otros» sociales, raciales, etc.» (Giorgi 2014: 298) marcándolos en un *continuum* de persona a no-personas (como si esta capacidad fuese un atributo dado más que un modo construido de agenciar) y, por tanto, haciéndolos vivir en base a tal estatuto político que revela, como ya lo sentenció Protágoras, al modo hombre (cuerpo-carne > forma humana > ser humano-persona viva) como medida de todo lo que hay. La marcación de lo existente deriva de la «identificación de un núcleo extracorporal —voluntad y razón— dentro del hombre [que] no podía sino terminar empujando al cuerpo hacia una dimensión animal o vegetal, lindante con la cosa» (Espósito 2009: 134) pero, en un cementerio, cuando «el plus que añade la persona sobre el bruto hecho biológico, se retira» (Aragón González 2011: 152) ¿cómo hablamos del muerto que ni plena cosa ni plena persona es?

Cuando el lugar del individuo trasmuta desde su cuerpo programado en órganos a un expresivo monolito de cemento, a una cruz en el piso, a un espacio donde yace un panal de abejas, a cualquier vestigio en la tierra podemos referenciar este cambio, comunicarlo, pero ¿podríamos concluir algo más que esto? El proceso de materialización de un cuerpo nunca acaba ya que nunca se agota su potencia, nunca sabremos qué/cuánto puede un cuerpo, pero sí que siempre puede, sí que los afectos extienden la longitud de su masa y trastocan la latitud de su posición, y también la nuestra.

Entre los sepulcros comunicados-por, vividos-como es donde este escrito toma cuerpo, en mesetas que se comprenden como «una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior» (Bateson, en Deleuze y Guattari 2006: 26). Cada relato subsiguiente solo se revela como una consigna, construida entre afecciones que la estabilizan sin ser ni la última ni la primera palabra al respecto.

La realidad del cementerio para los animales de allí, para lo-no-humano, para las piedras que se encuentran con la tierra, para los muertos que no hablan, para mi cuerpo que ha cambiado, a veces me niega «como sujeto hablante (como tal, [tendría] al menos el dominio de las fórmulas); es mi lenguaje, último repliegue de mi existencia, lo que es negado [...] despojado del poder de interrogar estoy como muerto, para siempre» (Barthes 2014: 273), como un objeto más ante la tumba, ante el perro del sepulturero que me sigue para que le tire una piedra, ante las garrapatas que me pican los tobillos y el olor a humedad que me baja la presión. Cosa, persona, brazo ejecutante, soy una multiplicidad enredada en todo aquello que es conmigo.

Si solo aceptamos la realidad del cementerio desde los objetos-mundo que nos marcan —universalmente (Descola 2012)— como humanos, perderíamos de vista que toda materia tiene un poder de afecto con el que ni la razón ni el lenguaje pueden dialogar. Se debe estar abierto a sostenerse como un proceso en materialización, inmanente transmutación, volver al paisaje de Inglis una vez que estemos en campo, sabiendo que cualquier proceso dinámico, vivo, modifica nuestro ser.

Antropocentrista, la modernidad nos habla de un para-nosotros que exige análisis interpretativos (heurísticos), que tiendan hacia la profundidad de un algo, sin terminar de abrir los ojos ante el hecho de que en la determinación de ese-algo se esconde un algo-como, que viene de un algo-para-

otro-algo. Todo lo que ahora usted ve es reflejo de una regulación socioestética de los sentidos, que no solo determina qué es lo que la vista (como sentido dado) debe decodificar, sino que ordena esta a los límites de su cuerpo, y ese cuerpo, al espacio que crea su realidad en los objetos que son congregados a él (en el espacio de mi escritorio bailan un sinnúmero de objetos que me delinearán —a través de mis sentires— cuando trato de aprehenderlos). La cosa, la materia unívoca, fuga a través de las multiplicidades que se reconocen en ella solo dejando de ser esa, para pasar a otra, cuando se aleja del umbral que le impone la unidad que la enmarca: la lapicera que veo, aquella que me regalaron cuando me recibí, no termina en su metal ni en su tinta, sino que se extiende a cinco años más de golpes, pérdidas, firmas, escritos. Ahora, mientras escribo, soy yo quien arma el manojito de sentires del que resulta este cuerpo, que usted arma de otro modo, pero podría ser de cualquier otro modo ya que su posibilidad toda nos excede. De fuerzas e intensidades se hacen los entes que pueblan nuestra realidad, aunque no por ello a ellas se reducen los cuerpos donde se materializan.

De un cuerpo

Pasó que una vez vinieron los Bustos al cementerio *y estaban buscando a un familiar...y yo no me acordaba dónde estaba*, sabía que era *por ahí* (O. señalaba al suroeste del cementerio) pero no exactamente donde, *yo te lo censo*, le dije —recordando el guiño antropológico del participar para observar— *al patrón*, como lo llamaba —más en chiste que otra cosa— a O. (el guardia/sepulturero con más tiempo allí). Durante el tiempo que duró mi trabajo de campo anduve en el cementerio como su *secretaria [...]* *que estudia en Córdoba y que me está ayudando, censando* (como le escuché decir una vez).

E. —Me cruce a una señora [dentro del cementerio], me preguntó qué estaba haciendo, le conté que estaba censando y me dijo que iba a vivir más.

O. —La gente que trabaja en el cementerio dicen que vive más, ya me lo dijeron a mí —dijo el sepulturero y remarcó—, varias veces.

No sé dónde situaban las doñas (remarco el femenino porque a O. también se lo habían dicho señoras) el punto que ahora rebasábamos, pero sí que había un límite que franqueábamos, una vida, un modo de limitar lo vivo, que excedíamos al trabajar allí. Nuestra identidad, si así se quiere referenciar a aquello que nos marcaba, resultaba de las propiedades que —emparejando nuestro ser a nuestro oficio— del cementerio emanaban y, también, a él hacían. Nuestra vida se extendía cuando nuestro cuerpo engullía lapiceras, papeles, carretillas, palas y ropa vieja; se extendía en nuestros horarios de ingreso y salida (variables en relación con las estaciones del año), en el acceso a lugares prohibidos para la mayoría de los vivos que lo habitan. De nuestro modo de materializarnos, de las fuerzas que marcaban nuestro andar derivaba nuestro modo de vivir esa materia. No era que íbamos a vivir más solo allí sino que, por estar allí, íbamos a vivir más poseyendo nuestro cuerpo.

En línea con la propuesta de asimilar las perspectivas nativas —las que emanan del campo— como «formas de hacer y crear vida social» (Quirós 2014: 47), es que no puedo dejar de entender a mi cuerpo, y a otros, como vivos, ya no en un sentido tanatopolítico sino como armados y desarmados por otros, vivenciados por otros. Nuestros atributos son las historias (Ingold 1993) que visten nuestro siempre dinámico cuerpo. Devenires arremolinados, develan a «la multiplicidad [como la] una propiedad de las⁸ cosas» (Latour 2008: 169) que es mi cuerpo, develan la infinidad de engarces y devenires posibles que lo van moldeando continuamente.

[A.— *Sacudite los pies*, me dice mi abuela, *porque venís de ahí*]

Cada mediodía que llegué a almorzar a la casa de mis abuelos, tras tres o cuatro horas dentro del cementerio, A. —*Sacudite los pies, E. —¿Por? A. —Porque venís de ahí.*

de ahí
de ahí
de ahí
de ahí, soy yo.

Podríamos decir que «Porque los humanos dependen de cosas que deben mantenerse para poder confiar en ellas, quedan atrapados en las vidas y temporalidades de estas, sus inciertas vicisitudes y sus necesidades insaciables» (Hodder 2014: 20, traducción de la autora), por lo que sacudirse los pies, dejar la tierra fuera de su casa equivalía a un ritual que me desprendía del régimen que el cementerio me imponía, de sus apetitos y sus tiempos insertándome en otro. Como espacio de cemento y pasto, la necrópolis debía su perdurabilidad —en el tiempo social— a quienes mantenían su osamenta material; como lugar, en cambio, escapaba de cualquier registro catastral, de cualquier calco que se hiciese, ya que sus objetos variaban en paisajes que, en otros, su mera referencia creaba.

En tal sentido, sigo a Strathern (1999, 2014) en cuanto que el momento etnográfico es un momento de inmersión a su vez total, a su vez parcial. El acercamiento al espacio que fue tejiéndose a través de mi cuerpo como investigadora en el cementerio de mi pueblo, se tamiza con la actividad en este otro campo, el de la escritura, en el cual pretendo sea «una recreación imaginativa de algunos de los efectos de la propia investigación de campo» (Strathern 2014: 346, traducción de la autora).

El modo de habitar en cada uno ha dispuesto a mi cuerpo de distintas maneras, tanto desde el rol a él asignado, hasta el modo de movimiento con él desarrollado, pero también me ha dejado claro que, en ambos campos, el proceso que recorro es el de un movimiento con, más que una descripción de o un estudio desde, nuestro devenir es conjunto.

No creo tener informantes recogidos por una bola de nieve, ni tampoco lectores pasivos, no creo que usted que lee, mientras sus ojos van recorriendo estas líneas, dándoles un orden, entretejiéndolas entre sonidos, rutinas diarias, recuerdos, no vaya tejiéndolas con sus sentires, alimentándolas de posibilidades y potencialidades que no necesariamente compartimos, no vaya viviéndolas.

Mi cuerpo soportaba cada paisaje que mi abuela sentía al verme, de las historias que hacen al cementerio —para ella— emanaban las propiedades que me materializaban, allí en el umbral de su casa «y en cada umbral o puerta, ¿hay un nuevo pacto?» (Deleuze y Guattari 2006: 254), no creo que un pacto, sino un orden. Un modo de hacer-me/la/lo/lx/l@/le (<mire si no) que refiere a todo objeto a un paisaje dentro de otro, dentro de otro, dentro de otro. El eterno devenir de una vida, de un objeto, de un impersonal en ejecución: una multiplicidad en inmanente devenir. En campo soy investigadora, también allí —cuando este se llama cementerio— soy trabajadora, o loca, o tesista, o secretaria, o turista (cuando los niños del barrio de enfrente me lo hacen recorrer), soy mujer, soy sangre y calor, y la fuerza de mi mano tirando una piedra... soy real, pero el otro da forma a la realidad que me engarza y, allí, me aprehende.

Los afectos, el afectar como modo de agencia de un cuerpo, son los que hacen la realidad de lo real, donde el modo de existencia de un cuerpo deriva del proceso que sedimenta la experiencia de él y que estabiliza la materia por la que se presenta. Si «hasta un manojo de cualidades precisa algo que arme el manojo» (Harman 2015: 149), el que hallemos a un semejante, o a un diferente a nosotros solo refleja el modo en que nos armamos y reconocemos a nosotros mismos, a nuestro modo de realizarnos, de crear vida social.

Si bien la diferencia sujeto-objeto es un criterio activo que estabiliza a lo dado, ambos polos de acción pueden subsumirse bajo la potencia que en ellos existe. No hay una sola forma de agencia, sino que hay afecciones que, independientemente de cómo quiera yo denotar a lo existente, ejercen una fuerza sobre mí...

—¡rajá ya con eso de ahí! [T., por teléfono, 01-nov/2016]

Eso, que estaba entrando conmigo al patio de mi casa, había sido extraído de los basureros que, apostados en puntos neurálgicos del cementerio, recogían lo que la gente desechaba el día anterior al día de los muertos (si el 01 de noviembre se visitan las tumbas, los días anteriores se las limpia). «*Garbology*» es como se identificarán, luego del «*Garbage Project*», llevado adelante en Tucson por Rathje y su equipo (desde 1973), aquellos análisis que relacionan a las personas, la cultura material y el consumo a través de los estudios de lo desechado por las primeras. Siguiendo a Murray (1980, en González Ruibal 2003: 62), cuando sostiene que las poblaciones sedentarias desechan fuera del espacio familiar aquellas cosas que en él se utilizan, tan errados no estaríamos, pero eso no haría más que imponerle a estos cuerpos una categoría derivada de una concepción utilitarista/funcionalista de los objetos en ellas. En este caso en particular, aquello etiquetado como basura —por el lugar de donde fue extraído— no solo debía permanecer fuera del espacio doméstico por no tener una utilidad sino también por emanar, al interior de la casa de mi familia, «eso raro» que se encontraba también en el sector suroeste del cementerio.

A lo que quiero referirme aquí es a que no me resultaba extraño que el espacio doméstico se volviese a clausurar ante los objetos que veníamos del cementerio, pero el crimen que nos imponía la pena de ostracismo no era otro más que el de haber sido referenciados a un modo de hacer la vida de nuestro lugar de trabajo. El punto, por ende, está en el modo que toma la referencia al objeto, en el *eso, eso* que solo sirve para referenciar a aquello que me materializa entre los frascos y las flores de plástico desechadas, junto con tarros de lavandina, tarjetas y marcos rotos, y algún que otro veneno para arañas, en dos bolsas negras de polietileno de 80 por 110 centímetros. El *eso*, aparte de marcar —deíctico espacial— la distancia entre quien da la orden y quien su consigna, también remite —desde lo impersonal de la palabra— a un devenir inasible pero embolsado. «Lo indeterminado no carece de determinación, solo que su particular determinación no es la del ser, estática, sino aquella, fluida, del devenir o, con mayor exactitud, de lo impersonal» (Espósito 2009: 209). Un hecho estético es la realidad, una cosmología que devela, en este caso, que los binomios sujeto-objeto, inanimado-animado, no siempre son útiles para definir al mundo.

Cada punto cero en el espacio, cada lugar donde reside la realidad es una multiplicidad (*entanglement*), que se puede referenciar, pero no agotar en tal puntualización. Cada cuerpo «es una línea a lo largo de la cual los materiales fluyen, se mezclan y mutan» (Ingold, en Alberti y Marshall 2009: 348, traducción de la autora), lo cual nos llama a estar abiertos a los «quantum de afecto o [...] carga energética» (Favret-Saada, en Zapata y Genovesi 2013: 64), que arman cada cuerpo en particular. Tomar a lo material como «un conjunto de elementos que varía según sus conexiones, sus relaciones de movimiento y reposo, los diversos agenciamientos individuados, en los que entra» (Deleuze y Guattari 2006: 260), requiere de pensar en materializaciones como procesos más en que materias esenciales o sustancias estáticas.

«Nuestros cuerpos no existen “al margen del ingente marco de significados que [los] atraviesan y del proceso de percepción y práctica cultural por el que este es aprehendido» (Haraway, en Moral de Eusebio 2014: 255). En tal sentido, «el cuerpo no es contrapuesto a la cultura, un resistente anacronismo de un pasado natural; es en sí un producto —el producto— cultural» (Grosz, en Alberti 2001: 66); como lo son todos los objetos que resultan de una operación sobre lo real. Objetos técnicos, eso somos.

No hay un cuerpo natural sino dispositivos que hemos internalizado como naturales, opuestos a la idea de variabilidad cultural, claro está. Sujeto-objeto, así como naturaleza-cultura y sexo-género son categorías analíticas propias de una ontología naturalista (Descola 2012) que supone, sobre una naturaleza constante, variedades culturales. Además de naturalista, nuestra ontología es antropocéntrica ya que, del modo de valoración del ser humano, derivan los modos que asumen los demás existentes, entonces ¿cómo «imaginar modos alternativos de afirmación estética y política, “formas de vida” [...] [que no se dirimen el terreno de] la guerra infinita del biopoder?» (Giorgi y Rodríguez 2009: 34).

María A. /María E.

María A. me esperaba en «el reino de la no-del todo-vida [donde] varios materiales tienen características que solían reservarse para la vida y el material biológico es incorporado en la producción de este tipo de cosas» (Thrift 2008: 163, traducción de la autora). María-lápida y foto y cemento y telarañas y manchas de pintura, y un supuesto cuerpo en descomposición, y gusanos y mugre y ropa y cabellos y una mujer y niños y abuelo posiblemente y sangre seca, metal, o no. Madre, padre, estéril, cuñada, verde, azul, lo que sea... María A., como elijo retomarla, en lo que me enseñaron que es una tumba, aguarda por mí. El que María A se presente a mí en una tumba responde a que, justamente, yo andaba censando tumbas. «No hay que buscar cuerpos porque eso preconditiona la búsqueda» me dijeron, o más poéticamente, «dicen pío pío, guau guau, miau miau, porque son incapaces de imaginar un animal de proporciones colosales o la ausencia de ese animal» (Bolaño 2004: 163).

María A. es una tumba ubicada en el tapial sur del cementerio. Creado en 1933, tal sector se reconoce como el de nicheras municipales ya que la propia municipalidad, a quien en tal año le habían cedido el terreno con objeto de ser anexado al existente cementerio, fue quien construyó todo el mural con nicheras. La obra no fue pensada para perdurar ya que las fallas que le afectan son aquellas que se dan por exposición a las condiciones del lugar: los techos de chapa, cuya inclinación no ayuda a que el agua acumulada por la lluvia decante, se convierten en contenedores de agua durante los períodos de lluvia y de hojas, plantas y palos durante los secos; a su vez, la diferencia de espacio entre las vigas y las chapas que están sostienen son ideales para que las palomas y gorriones, en masa, aniden allí y terminen de ensuciar los pilares que, por el uso de guadal sin lavar y no de arena fina, se descascaran por el moho que produce el cemento fino que los culmina.

A eso debe sumársele las arañas, que con sus telas atrapan los pocos bichos excitados por la tenue luz que llega de lámparas lejanas, el abandono propio de tumbas inauguradas entre las décadas de los 40 y los 70 en un pueblo —expulsor de población— en el que sus deudos probablemente se hayan muerto o mudado o, como año a año se ha intensificado, dejen de frecuentar la necrópolis. Los niños que van a jugar allí, a besarse o a tener sexo, y quienes han ido a robar las placas de bronce del lugar o algunos otros objetos, son otro de los agravantes para la inmaculada preservación de las tumbas. La de María A. no es la excepción: sin revocar, con una placa bañada en plateado que anuncia su nombre (María A. Quiroga), su fecha de fallecimiento (08/03/1976) y «recuerdo de su madre Paulina, Héctor y sus hermanos», acompañada por una foto, al lado enmarcada, de un hombre de aproximadamente 30 años. Choqué con María cuando estaba censando el cementerio, el impacto se produjo entre mis modos de anotar lo existente (de darle existencia en mi cuaderno) y los afectos que la entramaban. Potencia plena María que, cuando hube de tenerla frente a mí, borró de un plumazo las certezas que fundaban mi modo de censar (hombre/mujer, ya no servían). La tumba que es María A. me interpelaba, me afectaba cuando hacía tambalear la separación entre esas categorías que venían siendo centrales para mí, el sistema sexo-género, tan naturalizado para entender el mundo —como cualquier otra taxonomía linneana—, se demostraba solo útil para poner a la luz mis propios preconceptos.

El sistema sexo-género, como categoría contemporánea, se prende y titila... un hombre-mujer de antes de 1978 me interpela el cuerpo, la identidad, la ciudadanía. María A. habita la necrópolis en tanto producto técnico de mis contemporáneos; el desafío era como enunciar esta alteridad que —sin levantar la bandera movimiento *queer*— radicaliza mi mundo. Muerto *qui parla*, María bastardea todos los dispositivos que —naturalizados en mí— me hacen ver en su radical presencia un error, que me hacen encerrarla en una cosmovisión que la vuelve un caso extremo en la campana de Gauss, desestimando su poder de quebrar el sistema que me enuncia con a.

María (des)hace el género (Butler 2006) no desde la agencia objetiva que se supone al objeto inerte, sino desde su anima que en mí se mete y me llama a ver —en las marcas de mi cuerpo— un programa femenino, humano, ciudadano, vivo, orgánico, aunque con materiales aloplásticos.

Su foto no condice con el género que marca su nombre, nombre que debería —en el orden de su composición— demarcar su filiación corporal a un dispositivo —usualmente heteronormativo— que lo posicione en cuanto a los dualismos hombre/mujer=femenino/masculino. María se resiste.

María está ahí tal vez para que Jesús cuando vuelva la encuentre rápido [E.—*¿y a los que creman y tiran por ahí?* R. —el sacerdote hace la típica cara de ah no sé y dice... *yyy tardara más en encontrarlos*], tal vez para ser visitada (aunque no parezca por el abandono de la tumba⁹), tal vez porque es tradición, tal vez no esté y tal vez estén varias, sea como sea María me excede —no puedo asirla por el artículo (aún referenciarla por el *das* alemán sería en vano)— desde una foto y un texto que burla mi sistema sexo-género al denunciar su naturalizada concatenación (y a su vez el tinte naturalista de nuestra ontología) que mantiene constante al cuerpo, y muta el modo de usarlo¹⁰. María es el monstruo del afuera, la pura afección, lo ajeno al diálogo que «amenaza con quebrarlo por medio de una exterioridad directamente opuesta a la intimidad de la presencia cara a cara» (Espósito 2009: 169). Está, es en mí, será *diferente a nosotros* (como un día me dijo el sepulturero) pero, sin embargo, es lo real me interpela, me cambia, se va conmigo.

De María puedo hablar como, desde el manojito de sentires que me llevan a tipear estas letras, elegir estas palabras para asirla entre estos renglones, puedo decirle como tumba/madre/padre/nada/María a/placa/cuerpo/sexo/género/mugre/error/arañas, puedo materializarla¹¹ pero es hasta ahí lo que puedo. Solo referenciar con mis categorías el movimiento continuo que es María A. María A. me come el cuerpo, mastica el sistema sexo-género que se activa cuando lo veo y escupe carne, revienta desde su lugar al sistema naturaleza-cultura que demarco cuando hablo de los materiales orgánicos e inorgánicos que la hacen y se ríe de que quiera verla como sujeto u objeto al enfrentarme a su cara ¿qué diferencia reproduzco? ¿Para qué? ¿Para quién?

María me excede, su energía fuga entre los dispositivos que la diagraman y, uno a uno, los hace temblar; María A. es la cachetada de lo anormal y la muerte y el misterio y lo inabarcable y un espejo y lo inaccesible, eso que se retuerce tras la sentencia estética que la muerte tiende. «La muerte no es ni acción ni pasión, sino puro acto, pura transformación que la enunciación une con el enunciado, sentencia. [...]. Tú ya estás muerto cuando recibes la consigna... En efecto, la muerte es en todas partes como esa frontera infranqueable, ideal, que separa los cuerpos, sus formas y sus estados, y como la condición incluso iniciática, incluso simbólica, por la que un sujeto [se] debe pasar para cambiar de forma o de estado.» (Deleuze y Guattari 2006: 109).

Todos somos objetos técnicos, no importa si vivos o muertos, de carne o de plástico, hombre, mujer, placa de metal, o cemento de contacto, importa que todo podamos ser a la vez, que seamos parte de nuestros escritos, de nuestro campo, de nuestras investigaciones ya que, al fin y al cabo, de estos tomamos nuestros cuerpos, no nos supongamos una materia constante que solo asume roles, materialicémonos entre las fuerzas que pululan entre nuestros espacios.

Notas

1. El tachado no está presente en el original. Aquí solo indica la incomodidad de quien escribe con la noción de «mismo grupo social», a mi criterio, innecesaria para los fines de este escrito.

2. Huinca Renancó, pueblo hijo de la Conquista del Desierto, es un pueblo llano, de calle asfaltada como excepción y calle de tierra como constante; pampa gringa, pampa sojera, pampa chata en donde la mayoría de quienes fallecen son congregados en un mismo espacio: el cementerio público. Por otro lado, se conoce como Conquista del Desierto a la campaña estatal llevada adelante por un régimen político argentino que, entre los años 1878 y 1855 se lanzó a conquistar tierras «desiertas» dentro del mapa político del Estado deseado desconociendo, y por tanto masacrando y esclavizando, a los pueblos originarios de estas. De etimología araucana, Huinca – «Wijka: s. huinca, extranjero, no araucano» (CUSSA, 1987: 229)- Renancó – «Rəŋanko: pozo/aljibe artificial» (CUSSA, 1987: 200).

3. «La idea de que el pensamiento (humano) es el modo de acceso principal [al mundo] y [sostener que] frotarse, lamer o irradiar son también modelos tan válidos (o inválidos) como pensar» (Morton 2017: 11) [Traducción de la autora].

4. «*Supposing that you are standing outdoors, it is what you see all around: a contoured and textured surface replete with diverse objects — living and non-living, natural and artificial (these distinctions are both problematic [...]). [...] Es a plenum, there are no holes in it that remain to be filled in*» (Ingold 1993: 154). [nota: el tachado pertenece a quien escribe, y los tachados de aquí en más también]. [Traducción de la autora: «Suponga que está afuera, es lo que ve alrededor: una superficie contorneada y texturizada repleta de diversos objetos —vivos y no-vivos, naturales y artificiales (ambas distinciones son problemáticas [...]). [...] Es un pleno, no hay huecos que él que queden para ser rellenados»]

5. Locución latina que refiere al «aquí y ahora».

6. Se remite al lector al desarrollo de este concepto en Deleuze, G. y Guattari, F. (2006 [1972]) *Mil mesetas*. Valencia: Ed. Pre-Textos, sobre todo en el desarrollo de la décima meseta «Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...» (pp. 239-315), con especial atención al segmento «Recuerdos de una haecceidad» (pp. 264-267). Como mero acercamiento al concepto, vale destacar que las individuaciones deleuzianas más que esencias son accidentes siempre tensionables, por lo que la haecceidad es solo un grado, una intensidad que refleja que el cuerpo es un cuerpo spinoziano: elaborado con relación a latitudes y longitudes y determinado en relación con los afectos de los que es capaz.

7. Expresión proveniente del campo, el «hay algo raro» fue esgrimido por muchas personas que allí se acercaban por diferentes motivos (a trabajar, los sepultureros; a jugar, besarse y tener sexo, los vecinos del barrio; a censar, yo misma). Según los sepultureros uno sale de allí *enyetado*, con mala suerte, ya que las cosas que llevas se rompen, uno se golpea y mete el pie en agujeros que, una vez que lo saca, desaparecen, se realiza brujería —afirmación que deviene de charlas con otras personas y osamentas y materiales encontrados—, etc. Eso raro que hay, esa cosa inasible, es una energía que afecta al cuerpo que visita el espacio y que le hace saber, de alguna forma, que no es bienvenido a estar allí.

8. Se remite al lector al desarrollo expuesto en Brown, L. y Walker, W. (2008) Prologue: Archaeology, Animism and Non-Human Agents en *Journal of Archaeological Method and Theory* (2008), 15: 297-299.

9. Más que como una propiedad de las cosas que es descubierta, la multiplicidad —a criterio de quien escribe— retoma a los atributos que, como historias, engarzan y entran a cada cuerpo que —material o inmaterial— recorre una trayectoria junto a otros.

10. [Traducción de la autora: «Porque los humanos dependen de cosas que deben mantenerse para poder confiar en ellas, quedan atrapados en las vidas y temporalidades de estas, sus inciertas vicisitudes y sus necesidades insaciables».]

11. [Traducción de la autora: «la relación “es una línea a lo largo de la cual los materiales fluyen, se mezclan y mutan”»].

12. [Traducción de la autora: «el reino de la no-del todo-vida [donde] varios materiales tienen características que solían reservarse para la vida y el material biológico es incorporado en la producción de este tipo de cosas»]

13. Sin entrar en exhaustivos detalles, en mi pueblo, tumba visitada es aquella que es limpiada y reparada, por lo que, cualquier estructura sucia y ajada denota abandono por parte de los deudos del muerto.

14. ¿Será, siguiendo la duda que plantea Moral de Eusebio (2014), el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura?

15. De acuerdo con Barad, “matter is a substance in its intra-active becoming – not a thing but a doing, a congealing of agency” (Alberti y Marshall 2009: 348) [Traducción de la autora: “la materia es una sustancia en su devenir intraactivo, no una cosa sino un hacer, una agencia congelada”]. Aquí, si bien se sigue la posición de Barad, se recupera una concepción de cosa como ejecución, como concepto siempre abierto.

REFERENCIAS

Alberti, B. e Y. Marshall

2009 Animating archeology: local theories and conceptually open-ended methodologies, *Cambridge Archeology Journal* 19(3), 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>

Aragón González, L.

2011 Reseña de «tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal» de Roberto Espósito, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 31(109), 151-154.

Augé, M.

1996 *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Buenos Aires. [1993]

Barthes, R.

2014 *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, Buenos Aires. [1977]

Bolaño, R.

2011 *2666*, Anagrama, Barcelona. [2004]

Butler, J.

2006 *Desbacer el género*, Paidós, Barcelona. [2004]

Cleró, J. P.

2006 *El vocabulario de Lacan*, Atuel, Capital Federal.

CUSSA (Centro Universitario Salesiano del Sur Argentino)

1987 *Diccionario MapucheBásico*, Goudelias, Buenos Aires.

Deleuze, G. y F. Guattari

2006 *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia. [1972]

Descola, P.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires. [2005]

Espósito, R.

2009 *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires. [2007]

Favret-Saada, J.

2010 *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press, Cambridge. [1977]

Giorgi, G.

2014 *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.

Giorgi, G. y F. Rodriguez

2009 Prólogo, en: G. Giorgi y F. Rodriguez (compiladores), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Gilles*
 [2007] *Deleuze; Michel Foucault; Antonio Negri; Slavoj Žižek; Giorgio Agamben*, 9-34, Paidós, Buenos Aires.

Gonzalez-Ruibal, A.

2003 *La experiencia del Otro: una introducción a la etnoarqueología*, Akal, Madrid.

Harman, G.

2015 Los objetos, la materia, el sueño y la muerte, en: G. Harman, *Hacia el realismo especulativo*, pp. 219-228,
 [2008] Caja Negra, Buenos Aires.

Hodder, I.

2014 The entanglements of humans and things: a long-term view, *New Literary History*, 45(1), 19-36. <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0005>

Howes, D.

2006 Scent, sound and synaesthesia: *Intersensoriality and material culture theory*, en: C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*, 161-172, Sage Publications, Londres. <https://doi.org/10.4135/9781848607972.n11>

Ingold, T.

1993 The temporality of the landscape, *World Archeology*, 25(2), 152-174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>

Latour, B.

2008 *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
 [2005]

Morton, T.

2017 *Humankind. Solidarity with nonhuman people*, Verso, Brooklyn.

Moral de Eusebio, E.

2014 ¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico, *ArqueoWeb* 15, 248-269.

Quirós, J.

2014 Etnografiar mundos vividos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología, *Publicar* XII(XVII), 47-65.

Strathern, M.

1999 *Property, substance and effect. Anthropological essay on persons and things*, The Athlone Press, Londres/New Brunswick.

2014 *O efeito etnográfico e outros ensayos*, Cosac Naify, São Paulo.

Thrift, N.

2008 *Non-representational theory. Space, politics, affect*, Routledge, Oxon.
 [2007]

Zapata, L. y M. Genovesi

2013 Jeanne Favret-Saada: "Ser efectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico, *Avá. Revista de Antropología* 23, 49-67.

Recepción: enero 2018
 Aceptación: mayo 2018