



Autora: **Bardet, Marie**

Documento de conferencia

Mirar, escuchar, tocar y dejarse tocar. Desplazamientos epistemológicos en investigaciones en danza

Año: 2018

Bardet, M. (2018). Mirar, escuchar, tocar y dejarse tocar. Desplazamientos epistemológicos en investigaciones en danza. *Investiga+*, 1(1), 29-32. Universidad Provincial de Córdoba, Secretaría de Posgrado e Investigación. Repositorio Digital Institucional Universidad Provincial de Córdoba.
<https://repositorio.upc.edu.ar/handle/123456789/214>

Mirar, escuchar, tocar y dejarse tocar. Desplazamientos epistemológicos en investigaciones en danza

Marie Bardet

Doctora en Filosofía (Universidad París 8, Francia). Doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigadora y docente del Instituto de Altos Estudios de la Universidad de San Martín.

Buenos días, muchas gracias por la invitación, es un placer estar acá y participar de estas jornadas en una universidad pública, en este momento en Argentina; sé, reconozco y agradezco el esfuerzo de poder producir y organizar este tipo de encuentros en este momento, así que es un honor participar. Y es más grande la alegría de estar acá viendo que estas jornadas son la ocasión para una gran participación estudiantil. Sabemos que cuando organizamos una jornada de investigación de estas características en la universidad hay todo un trabajo de hormiga para que se transforme en un momento de la comunidad universitaria entera, en este momento cuando tenemos la obligación de volver a pensar qué es hacer universidad. Creo que estos encuentros entre docentes, no docentes, estudiantes, investigadoras son muy importantes, así que una razón más para mi alegría de estar acá.

Voy a intentar compartir con ustedes algunas reflexiones en torno a mi trabajo de investigación que circula entre danza y filosofía, y con esta precisión de entrada: que no tomo a la danza como un objeto de estudio, sino que, de alguna manera, se trata de volver a la danza una situación de pensamiento, considerar a la danza como una situación de pensamiento. Voy a intentar trazar algunos de los desplazamientos que tuvieron que operar para mí dentro de la práctica conceptual, la práctica filosófica, a partir de trabajar *desde* la danza más que *sobre* la danza.

Lo primero que quiero puntualizar es el desplazamiento de cierto logocentrismo del pensamiento occidental, heredado de lo que podríamos llamar una acumulación de dualismos que produce y ha producido buena parte del pensamiento occidental y, en particular, para tipificarlo aquí, voy a traer el dualismo cartesiano. Es decir, voy a intentar mostrar cómo este desplazamiento que se opera para mí dentro de la filosofía se opera en tres niveles al mismo tiempo; en el nivel ontológico, en el nivel epistemológico-metodológico y en el nivel ético-político. Voy a intentar describir de qué manera se desplaza a los tres niveles al mismo tiempo.

Muy rápidamente, me interesa subrayar que las dos operaciones que hace el dualismo cuerpo-alma cartesiano dentro de la filosofía occidental es, por supuesto, la oposición entre cuerpo y alma –sobre la que voy a volver muy rápidamente–, pero tal vez lo primero que opera ese dualismo cartesiano es lo que llamo una concatenación o una manera de hacer pasar por una misma operación tres operaciones distintas: la de diferenciar, la de oponer y la de jerarquizar. Tal vez lo más problemático con lo que me he encontrado en esa tradición cartesiana, dentro del pensamiento occidental, además de esa oposición entre alma y cuerpo, que para quienes bailamos nos hace singularmente ruido, es esa manera de concatenar y hacer que toda diferencia se piense inmediatamente como oposición y que toda diferencia al pensarse como oposición opera una jerarquización. Y tal vez sea ese aspecto de concatenación de operaciones distintas con el que más veces me tuve que enfrentar y entender de qué manera desarticular esa concatenación y poder diferenciar sin oponer o diferenciar sin jerarquizar.

Eso como primer aspecto ontológico del cartesianismo. El segundo, por supuesto, es lo que ha fundado como separación, y más que separación, más que diferencia, oposición, y más que oposición, jerarquización entre una *res extensa* y una *res cogitans*; una cosa extendida, extensa y una cosa pensante. Incluso en el seno mismo del cartesianismo, si nos remontamos a las cartas que Elizabeth de Bohemia le mandaba a Descartes, por esos años lejanos, el problema que ella le plantea al filósofo se presenta en términos de tacto: ¿cómo es que el alma toca el cuerpo?, y ¿cómo es que el cuerpo toca el alma? Sin extenderme demasiado sobre esto, lo que quiero rescatar de esa correspondencia es que, carta tras carta, va a arrinconar al filósofo, va a ponerlo en un rincón del ring, hasta el último *uppercut*, el último puñetazo, que hace a Descartes reconocerle cierta extensión al alma. Incluso en el seno de esa elaboración cartesiana a través de cartas, bajo la promesa de no publicarlas –porque publicar este tipo de cartas, en ese momento, suponía como destino la hoguera más o menos directa, digo esto para recordar los contextos sociopolíticos en los que se elaboraba también ese conocimiento en esa época–, el problema se plantea en términos de tacto, en términos de qué tipo de materialidad e inmaterialidad se está suponiendo y que tipo de intocabilidad se está suponiendo entre cuerpo y alma. Esto en un nivel ontológico.

Al mismo tiempo, un efecto de ese cartesianismo es, a nivel epistemológico-metodológico, el criterio de conocimiento como claridad y distinción; claridad y distinción como criterios de un conocimiento verdadero y que propongo pensar en relación con ese primer plano que acabo de describir. Y, a nivel ético-político, esa gran frase del *Discurso del método* que dice que “conocer es volverse dueño y poseedor de la naturaleza”. Y esto es algo que volvemos a encontrar en distintas versiones en ese mismo momento, como lo subraya Samir Bumedian en un libro que se llama *La colonización de los saberes* y que hace todo un trabajo sobre cómo parte de la colonización de las Américas ha sido recuperar saberes de las plantas medicinales y hace un fino estudio del tráfico de esos saberes medicinales viendo cómo se extraen de América para traerlos a Europa

recordando a otro personaje que acompaña una expedición justamente en torno a la botánica: Campanella, y dice: “conocer el mundo es a medio ya poseerlo”; esto está directamente relacionado con esa perspectiva cartesiana. Concatenar: diferenciar, oponer y jerarquizar; intocabilizar cuerpo y alma; establecer lo claro y distinto como criterios de conocimiento verdadero; y establecer que conocer es dominar y tener maestría por sobre la naturaleza.

Cuando me encuentro, y eso lo traigo de mi experiencia de investigación, a partir de prácticas de danza y prácticas corporales –o prácticas somáticas como se ha dicho en algún momento–, me doy cuenta de que puedo entender, de alguna manera, esta red que acabo de plantear, a partir de lo que podemos llamar el *ocularcentrismo*. Es decir, hay una centralidad de la mirada que escucho, que se denuncia en muchos de los textos de las ciencias sociales, de la filosofía, pero que también trabaja muy profundamente en danza y me empiezo a interesar en esto, es decir, ¿de qué manera hay un *ocularcentrismo* que trabaja en esos tres niveles, en particular, por ejemplo, distinguiendo y ejerciendo una distinción absoluta, también una intocabilidad entre justamente mirar y tocar; es decir que para sostener esos tres planos que acabo de describir de cierto dualismo hace falta higienizar la mirada del tocar, el mirar del tocar. Empiezo a interesarme en qué ocurre en esas prácticas de danza y prácticas corporales que tienen otras maneras de mirar y que tejen otras alianzas entre mirar, tocar y dejarse tocar, y me empiezo a interesar en cómo de esos saberes y esos modos de hacer desde la danza podemos también tomar herramientas epistemológicas para un pensamiento no dualista, un pensamiento que desplace esos tres planos del dualismo que estaba planteando al principio.

Efectivamente, digamos, lo que atraviesa el *ocularcentrismo*, primero y ante todo, es cierto modo de mirar, y las críticas al *ocularcentrismo* no necesariamente pasan por una condena de la visualidad, una condena de la mirada, sino que, creo yo, es mucho más específicamente cierto modo de mirar, caracterizado por su frontalidad, su centralidad y su focalización, su ejercicio focal. Estos tres aspectos son los que, justamente, son condición de posibilidad y resultado de su separación con el tocar, es en cuanto mirar se tiene que alejar de tocar y ser tocado, que el ejercicio de la mirada se vuelve focal, frontal y central. Primero, entonces, en mi primer nivel ontológico, lo que produce ese *ocularcentrismo*, lo que produce y es condición de posibilidad –tenemos que pensar siempre en estas dos direcciones al mismo tiempo, son solidarias en este sentido que se producen y se realimentan– es cierta concepción de la percepción como canales de cinco sentidos, como si fuera que son cinco canales de entrada (cinco o seis, porque a veces añadimos la propiocepción, en el mejor de los casos, propiocepción y kinestesia). Y esa idea de que la percepción está alimentada por cinco canales es lo que también permite pensar que hay un mirar frontal, focal y central en cuanto podría estar aislado del tocar, del escuchar incluso (voy a trabajar, sobre todo, sobre estos dos) y podríamos derivar sobre el sabor y el olor.

A nivel epistemológico-metodológico, podríamos decir que ese *ocularcentrismo* se caracteriza por una idea del conocer, un proyecto del conocer, como meter luz, alumbrar, y en eso también, para que conocer sea hacer foco de luz y poner un poco de luz en ese universo absolutamente oscuro, mirar tiene que ser absolutamente alejado del tocar, porque tocar nos pone siempre en algo claroscuro, en algo que no se ve del todo bien. Ahí, de alguna manera, a través de este ejercicio, de esta producción de un higienismo del conocimiento contra el tacto, ese *ocularcentrismo*, a nivel ético político, produce regímenes de visibilidad particulares, en cuanto, por ejemplo, hay un imperativo de la transparencia en oposición a la opacidad y hay un imperativo de una visibilización opuesta a la invisibilización. Una serie de oposiciones donde no solo se diferencia, sino que se opone y jerarquiza.

Acercándome, intentando dar cuenta de saberes-sentires que emergen en la danza, pude empezar a rescatar –no yo sola, sino inscribiéndome en una red en la que se estaba circulando–, a dar crédito a esos saberes que emergen desde las prácticas corporales y desde ciertas tradiciones y ciertas prácticas en danza, donde sentir, donde la percepción no pasa por cinco canales distintos sino por lo que Hubert Godard llama la *amodalidad* perceptiva. Hay un estrato donde la percepción, donde los sentidos no solo se pueden cruzar o conjugar *a posteriori*, como es en los casos de cinestecia, sino que hay un estrato perceptivo donde se da un *espectro sensible*. Así lo llama Isabelle Ginot, es un espectro como si fuera un espectro de colores; y sentir es cierta graduación y cierta variación dentro de un espectro donde escuchar se prolonga con un mirar que se prolonga con un tocar, y mucho más que canales separados.

El segundo aspecto que podemos rescatar de esos saberes-sentires desde la danza es la idea de que percibir es una *percepción*. Hablamos de la *afordancia* perceptiva, es decir: que percibir siempre es moverse, es una acción; que percibir siempre es tener cierta escucha y actuar al mismo tiempo. Que hay un saber, un conocimiento de nuestro modo de percepción del que no podemos dar cuenta a partir de la oposición entre activo y pasivo. Me interesa y me importa mucho resaltar ese aspecto, porque creo que es uno de los aspectos donde se puede desplazar fuertemente algo del *ocularcentrismo* que estaba describiendo justo antes, es decir, en la medida en que la percepción tiene un estrato *amodal*, y en la medida en que percibir es siempre una *percepción* no podemos... o tenemos que volver a pensar todas las imágenes, todos los modelos, todos los conceptos que tenemos del cuerpo y de la percepción, en particular en cuanto hay una evidencia, una serie de experiencias donde se evidencia que la distinción entre activo y pasivo como oposición no funciona.

No es que sentir sea pasivo, y que después tengo que procesar esta sensación, y luego me pongo a actuar. Insisto en este aspecto porque está directamente relacionado con los otros niveles de los que quiero hablar aquí, epistemológico-metodológico y ético-político. En este sentido, sabemos cuán fundamental ha sido el imperativo de la oposición entre activo y pasivo en la construcción de subjetividad, en la producción de subjetividad sexuada y generizada, por supuesto. La oposición entre activo y pasivo, la idea de que para entender, para entendernos y entender el mundo, hay una oposición absoluta y una impermeabilidad entre activo y pasivo no solo construye nuestra manera de pensar la percepción, sino que ha sido agencia de producción de subjetividad como masculinidades y femineidades. El segundo aspecto de producción de la subjetividad a partir de esa oposición entre activo y pasivo es esa valoración subjetiva de nuestros modos de relación con el trabajo actual, que podemos llamar de *autoemprededurismo*, es decir, esa manera en que esas figuras superactivas o pasivas vienen a valorar la imagen del *winner* y del *loser* o de la *winner* y de la *loser*, de la ganadora y del ganador, y del perdedor y de la perdedora. De la ganadora o del ganador y del que sigue siendo “pasivo”. Es decir, cuánto esa distinción entre activo y pasivo, no solo atraviesa la sensación y el concepto que tenemos de percepción y de corporeidad, sino que también es agente de construcción de muchos aspectos de nuestras subjetividades.

Correspondiente con este desplazamiento del *ocularcentrismo* que observo, al que intento resaltar y dar consistencia a partir de la experiencia, podemos nombrar a nivel epistemológico-metodológico otras investigaciones y aportes a otros modos de mirar para conocer, que vienen particularmente de la mano de los pensamientos feministas. Voy a nombrar rápidamente aquí a Dona Haraway, que trabaja dentro del campo de las ciencias “duras”, si me permiten la expresión, en el libro *Mujeres, cyborgs y ciencias*, en un apartado que se llama “Conocimientos situados”, donde empieza paseando con su perro, y parte de una pregunta: ¿cómo sería mirar como mi perro? Empieza a desarrollar toda una elaboración sobre otros modos de mirar. Crítica del *ocularcentrismo*, en tanto central, focal, y particularmente en cuanto producción de esa ilusión de universalidad de la mirada; siempre que estamos mirando focalmente, frontalmente, organizándonos en torno a un centro de foco, en algo estamos, de alguna manera, participando de la ilusión de una voluntad de una mirada universal. En su terreno es bastante interesante, solo lo menciono por si le interesa a alguien; ella elabora toda una epistemología feminista de la ciencia biológica, a partir de la idea de desconstruir y destituir la idea de universalidad, de reconocer nuestros pensamientos y nuestros conocimientos como conocimientos situados, fragmentarios, parciales, sin perder nada –dice ella– de la objetividad. Es bastante interesante; es decir, renuncia a la universalidad y reivindica una posibilidad de una objetividad fragmentaria, situada, parcial. Y lo que está en juego es la construcción y el reinvento de colectivos de modos de producción de objetividad a partir de lo fragmentado y a partir de lo situado.

Para terminar quiero citar a dos personas que me ayudan a pensar estas cosas a nivel ético-político de los regímenes de visibilidad de los que quería hablar. Para cerrar voy a leer a Édouard Glissant, pero antes quiero traer dos cosas de Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana que fue a dar un seminario en el 2015 a Buenos Aires y Verónica Gago hizo un *racconto* de ese seminario que se publicó en la revista *Anfibia*. Allí describe su modo de investigar como una serie de gestos: “vagabundear, curiosear y comunicar”. Lo que quiero subrayar del artículo es de qué manera habla de la investigación y del momento de la enunciación y la circulación de esa investigación, a partir de asumir dos aspectos: el “pudor de meter la voz” y el reconocimiento del “efecto autoral de la escucha”. “Pudor de meter la voz” y “efecto autoral de la escucha”, creo que podemos reconocer ahí, o fortalecer ahí, herramientas epistemológicas y metodológicas, es decir, nuestras maneras de hacer las cosas que estamos haciendo, cómo hacemos lo que estamos haciendo, cómo decidimos hacer lo que estamos haciendo. En el reconocer “el efecto autoral de la escucha” entra muy directamente esa idea de que escuchar puede ser emitir. El modo en que nos disponemos a escuchar produce un saber, produce un conocimiento. Para pensar eso necesitamos pensar primero fuera de la oposición entre activo y pasivo, es decir, pensar la escucha no como una mera recepción y la autoría como una intervención sobre el mundo – en esa actitud de dueño y poseedor de la naturaleza–, sino que, de cierta manera, para realmente habitar, fabricar, crear conocimientos, saberes, hacer circular las cosas que estamos haciendo a partir del reconocimiento del efecto autoral de la escucha, necesitamos pensar fuera del marco, del imperativo, de oposición entre activo y pasivo. Ese gesto de escuchar avanza o traza algo, marca una dirección, en el sentido de *dirigirse a*, hay una escucha que se puede dirigir a o hacia; esa manera de dirigirse sería lo que hace el autor o la autoría. Y añade que escuchar es otro modo de mirar, es decir, hace una alianza entre la autoría, decir algo, escuchar y mirar, y ahí creo que nos da la oportunidad de reafirmar esa *amodalidad* perceptiva como marco conceptual y marco epistemológico de nuestras investigaciones.

Termino rápidamente con la otra persona, el otro autor que tengo como alianza. Creo que estamos en un momento en el cual se está redefiniendo el lugar que damos a la teoría, y qué vamos a buscar en la teoría; si es el gran sistema explicativo que nos va a venir a aplicar, la gran idea de marco teórico, o si es una constelación de herramientas y de tramas. Creo que el momento feminista que nos está atravesando y que estamos atravesando está redefiniendo profundamente el lugar que le estamos dando al saber teórico y lo que vamos a buscar en esa teoría. Celebro esto, creo que no sabemos bien exactamente qué le queremos dar como lugar a esa voz teórica pero invito a que sea este momento para pensarlo, desde esa autoría que también es la escucha.

Édouard Glissant, pensador de Martinica, pensador de la criollización, de quien el año pasado la Universidad de Quilmes publicó un libro que se llama *Poética de la relación*, traducido por Senda Sferco y Ana Penchaszadeh, en *Tratado del todo-mundo* (2006, págs. 31-32), escribe: “*En contra de la absoluta limitación de los conceptos del ‘Ser’, el arte de traducir acumula el ‘siendo’. Ir dejando huella en las lenguas es recoger la parte imprevisible del mundo. Traducir no equivale a reducir a una transparencia, ni por supuesto, a conjugar dos sistemas de transparencia. Y por eso está esta otra propuesta, que nos sugiere el uso de la traducción: oponer a la transparencia de los modelos la abierta opacidad de las existencias que no se pueden reducir.* Pido para todo el mundo el derecho a la *opacidad* que no es la cerrazón. Para poder reaccionar así contra tantas reducciones a la engañosa claridad de los modelos universales. No necesito ‘entender’ a nadie, ya sea individuo, comunidad, pueblo, ni ‘hacerlo mío’ a costa de asfixiarlo, de que se pierda, así, dentro de una totalidad quebrantadora que tendría yo que gestionar para asumir el convivir con ellos, el construir con ellos, el arriesgarme con ellos. Que la opacidad, la nuestra, si la hay para el otro, y si para nosotros la hay del otro, no cierre vistas, cuando ocurra que no tenga vistas al oscurantismo, ni al *apartheid*, que sea para nosotros una fiesta y no un espanto”. Les dejo con estas palabras de Édouard Glissant que a la vez son estimulantes y provocadoras.

Referencias bibliográficas

Glissant, É. (2006). *Tratado del todo-mundo*. Traducción de M. T. Gallego Urrutia. Barcelona: El Cobre. [Título original: *Traité du Tout-Monde*. Ediciones Gallimard, 1997].