



DAVID HOWES

INVESTIGACIONES *SENSORIALES*

UNA HISTORIA DE LOS SENTIDOS EN
LA ANTROPOLOGÍA, LA PSICOLOGÍA Y
EL DERECHO

Universidad Nacional de Mar del Plata

Investigaciones sensoriales

**Una historia de los sentidos
en la antropología, la
psicología y el derecho**

David Howes

Traducción y edición a cargo de
Carlos Domínguez, Gerardo Rodríguez y
María Emilia García Miranda

Universidad Nacional de Mar del Plata

2025

Para mis estudiantes

Howes, David

Investigaciones sensoriales: una historia de los sentidos en la antropología, la psicología y el derecho / David Howes; editado por Gerardo Fabián Rodríguez; traducido por Carlos Rafael Domínguez; María Emilia García Miranda. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Carlos Rafael Domínguez; María Emilia García Miranda.

ISBN 978-987-811-129-2

1. Historia. I. Rodríguez, Gerardo Fabián, ed. II. Domínguez, Carlos Rafael, trad. III. García Miranda, María Emilia. IV. Título.

CDD 301.072

Derechos cedidos para la traducción al castellano por The Pennsylvania State University al Grupo de Investigación y Estudios Medievales del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata

Título original: *Sensorial Investigations. A History of Senses in Anthropology, Psychology, and Law*

©David Howes, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2023.

Imagen de tapa: intervención realizada sobre una imagen de Miguel Rep, cedida con la amabilidad que lo caracteriza. Para seguirlo:

www.miguelrep.com.ar / www.miguelrep.blogspot.com /
<https://www.instagram.com/repmiguel/?hl=es>

Armado final a cargo de Correcciones y maquetaciones La Alcachofa:
<https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/>



Índice

AGRADECIMIENTOS	xi
PRÓLOGO - Sentido poco común	15
<i>Una nota para el lector</i>	15
<i>Cómo la antropología recobró sus sentidos</i>	18
<i>El sensorio como foco de los estudios culturales</i>	22
<i>Hacer justicia por los sentidos</i>	30

PARTE 1

LOS SENTIDOS EN LA ANTROPOLOGÍA

CAPÍTULO 1 - La medición de los sentidos	39
<i>Localizar los sentidos en el cerebro: la labor de la</i> <i>Société d'Anthropologie de Paris</i>	40
<i>Trazar la “agudeza sensorial” del otro: el trabajo de la</i> <i>Cambridge Anthropological Expedition al Estrecho de</i> <i>Torres</i>	43
<i>Sobre la “ecuación cultural” en la percepción: la ruptura</i> <i>de Franz Boas con la psicofísica</i>	48
<i>Sobre el “descubrimiento del cuerpo” y el “tono moral”</i> <i>de la sociedad: la obra de Marcel Mauss y Maurice</i> <i>Leenhardt</i>	53

<i>La psicofísica a la palestra: la invención del yo cuantificado</i>	63
CAPITULO 2 - La aculturación de los sentidos	69
<i>Hacia una antropología cultural de los sentidos</i>	69
<i>Crítica del textualismo</i>	71
<i>Crítica del visualismo</i>	78
<i>Antropología del/en el sonido</i>	86
<i>Realización y emplazamiento</i>	90
<i>Materialidad y atmósfera</i>	97
CAPÍTULO 3 - Investigación innovadora en la antropología sensorial	109
<i>Las antropologías multimodales</i>	109
<i>Extrapolaciones</i>	114
<i>La próxima generación</i>	116
<i>El sensorium más-que-humano</i>	122
<i>Etnografía sensorial</i>	127
<i>Investigación-creación</i>	136

PARTE 2

LOS SENTIDOS EN LA PSICOLOGÍA

CAPÍTULO 4 - Desvinculando los sentidos. De la sensación al cálculo	149
<i>La cosmovisión aristotélica</i>	151

<i>Las secuelas de la Revolución científica</i>	155
<i>Las consecuencias de la Revolución cognitiva.....</i>	167
<i>De la sensación a la computación.....</i>	170
<i>Críticas sensoriales de la actitud científica</i>	175
CAPÍTULO 5 - La antropología contra la fenomenología, la psicología ecológica y la ciencia sensorial	181
<i>Acerca de las trampas mentales de la psicología ecológica y los problemas con la fenomenología</i>	<i>182</i>
<i>Merleau-Ponty sobre la sinestesia</i>	<i>197</i>
<i>El nacimiento del laboratorio de investigación de evaluación sensorial y el surgimiento del profesional sensorial</i>	<i>205</i>
<i>Salir del laboratorio: la etnografía sensorial y el diseño de productos sensorialmente atractivos, socialmente significativos y estéticos.....</i>	<i>210</i>

PARTE 3

ENTRE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

CAPÍTULO 6 - Intercambio sensorial. Cruce de disciplinas	
<i>Oberturas para los sentidos.....</i>	<i>222</i>
<i>Por una antropología histórica de los sentidos y la sensación.....</i>	<i>226</i>
CAPÍTULO 7 - El intercambio intercultural como intercambio sensorial. El encuentro entre China y Occidente en la Edad Moderna.....	239

<i>Sonsonetes y seda: la balanza comercial y el equilibrio cambiante de los sentidos</i>	240
<i>Una interacción de los sistemas médicos.....</i>	252
CAPÍTULO 8 - Humo y espejos. Un análisis sensorial del comercio y los convenios entre indígenas y colonos en América del Norte	261
<i>Visión doble: la vista desde ambos lados del libro mayor</i>	264
<i>De la coyuntura inicial a la coyuntura actual</i>	272
EPÍLOGO - Los sentidos de la justicia	281
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	293

AGRADECIMIENTOS

Comienzo por reconocer que mis dos lugares de trabajo, la Universidad Concordia y la Universidad McGill, están situados en tierras indígenas no cedidas. Tiohtia:ke/Montréal ha servido durante mucho tiempo como lugar de encuentro e intercambio entre los haudenosaunee y los anishinaabeg y otros pueblos. Mi investigación ha implicado aprender de los pueblos indígenas de muchas tierras diferentes, y soy muy consciente de la necesidad de involucrarme con las historias y perspectivas indígenas en el mundo contemporáneo.

Son muchas mis deudas intelectuales con mis compañeros académicos. Primero, deseo agradecer a Constance Classen por toda la inspiración que he obtenido de su trabajo seminal y en curso sobre la historia cultural de los sentidos. También estoy muy agradecido a varios de mis antiguos maestros por su tutoría: Roger McDonnell, Rodney Needham, Gilles Bibeau y Ellen Corin en antropología; Blaine Baker, Rod Macdonald y H. P. Glenn en derecho. A continuación, deseo agradecer a mis colegas del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Concordia y a los miembros del Centro de Estudios Sensoriales, en especial a Chris Salter, Jordan LeBel, y Geneviève Sicotte, por los muchos intercambios que hemos tenido a lo largo de los años. También deseo agradecer a mis colegas, pasados y presentes, en la Facultad de Derecho de McGill y el Centro McGill en Derechos Humanos y Pluralismo Legal, por su estímulo e interés.

Estoy agradecido a la red en continua expansión de académicos de estudios sensoriales (a quienes he llegado a conocer en conferencias, a través de la edición de libros, en la revista *The Senses and Society* y de otras conexiones) por contribuir a mi pensamiento sobre y con los sentidos. En lo que respecta a este volumen, deseo agradecer en particular las muchas discusiones estimulantes que he tenido con Dor Abrahamson, Jennifer Biddle, Mikkel Bille, Michael Bull, Rupert Cox, Elizabeth Edwards, Steve Feld, David Garneau, Kathryn Linn Geurts, Sheryl Hamilton, Anna Harris, Michael Herzfeld, Hsuan Hsu, Caroline A Jones, Susanne Küchler, David Le Breton, Cheryl L'Hirondelle, Lawrence Marks, Maureen Matthews, Birgit Meyer, Richard Newhauser, Charles Spence, David Sutton, Phillip Vannini y Jojada Verrips.

Agradezco a los editores, redactores y coautores por haberme dado permiso para reutilizar en este libro material seleccionado.

La primera sección del capítulo 1 comenzó como una reseña de *La mesure des sens*, de Nélia Dias, que se publicó en *Current Anthropology* 47 (2006). Las siguientes dos secciones, sobre los trabajos de W. H. R. Rivers y luego de Franz Boas, han pasado por varias versiones, la última es “Boasian Soundings” en *Amerika-studien / American Studies* 63, 4 (2018). La discusión del trabajo de Marcel Mauss y Maurice Leenhardt en la cuarta sección se deriva de un artículo que escribí junto con Anthony Synnott titulado “From Measurement to Meaning” publicado en *Anthropos* 87 (1992).

El capítulo 2 está compuesto por material nuevo, excepto la sección 2, sobre la crítica del textualismo, que se basa en la discusión de este tema en el capítulo 1 de mi libro *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, publicado por la University of Michigan Press en 2003. El material del capítulo 3 tam-

bién es nuevo, salvo por la tercera sección, que deriva del prefacio que escribí para *Sensibles ethnographies: Decalages sensoriels et attentionnels dans la recherche anthropologique*, editado por Sisa Calapi, Helma Korzybska, Marie Mazzella di Bosco y Pierre Peraldi-Mittelette, publicado por Éditions PÉTRA en 2022.

Las dos primeras secciones del capítulo 4 han estado en gestación durante mucho tiempo. Primero probé algunas de las ideas presentadas allí en mi introducción a *The Sixth Sense Reader*, que fue publicado por Berg de Oxford en 2009 (y luego transferido a Routledge). La tercera sección de este capítulo apareció por primera vez como “Making Sense of and with the Senses”, el prólogo a *Sensory Experiences: Exploring Meaning and the Senses*, en coautoría con Danièle Dubois y cuatro de sus exalumnos, publicado por John Benjamins en 2021 (<https://benjamins.com/catalog/celcr.24>).

La primera sección del capítulo 5 deriva de un artículo en *Anthropological Theory* 22 (2022), titulado “The Misperception of the Environment”. La tercera sección está tomada de un capítulo (“The Science of Sensory Evaluation: An Ethnographic Critique”) que escribí por invitación de Adam Drazin y Susanne Küchler, para un libro que editaron, titulado *The Social Life of Materials*, publicado por Bloomsbury en 2015 (y posteriormente transferido a Routledge). El material de ambas secciones ha sido revisado sustancialmente.

La inspiración para escribir el capítulo 6 provino de la invitación de Mark Smith para contribuir con un artículo en una mesa redonda que organizó para un número especial de la *Journal of American History* 95 (2008) sobre “The Senses in American History”.

El capítulo 7 comenzó como un artículo que presenté en una conferencia sobre “The Senses in Sino-Western Cultural Exchanges in the Early Modern Period”, organizada por Shaoxin Dong, en el International Center for Studies of Chinese Civilization, Fudan University, Shanghai, en mayo de 2015. Posteriormente se publicó en inglés y chino en un libro editado por Shaoxin Dong, que llevó el mismo título que la conferencia, por Fudan University Press (2018).

La pieza central del capítulo 8 es el análisis de la decisión *Delgamuukw* de la Corte Suprema de Canadá en la sección 2. Mencioné el análisis de esta decisión, y algunos de sus antecedentes históricos, en un capítulo llamado “Law’s Sensorium”, que apareció en *Sensing Law*, editado por Sheryl N. Hamilton y cuatro de sus colegas de la Universidad Carleton, publicado por Routledge en 2017. También contribuyó a la discusión en este capítulo el análisis que realicé junto con Constance Classen para “The Feel of Law” capítulo de nuestro libro *Ways of Sensing*, publicado por Routledge en 2013.

Quisiera expresar mi más sincera gratitud a Mark M. Smith por su apoyo entusiasta a este proyecto y a Kathryn Bourque Yahner y al personal de Penn State University Press, así como a la correctora de estilo Dana Henricks, por acompañar al manuscrito durante el proceso de producción. Estoy especialmente agradecido a los dos revisores anónimos de un borrador anterior por sus muchos comentarios perspicaces.

Finalmente, como siempre, soy consciente de la enorme deuda que tengo con mi familia por su continuo apoyo.

PRÓLOGO

Sentido poco común

“El ojo es tan sabio como el oído, y el oído tan sabio como la nariz, y la nariz tan sabia como la lengua... Los cerebros de las cabezas no pueden absorber todo el conocimiento para sí mismos”.

Margaret Cavendish (1623-1673), duquesa de Newcastle

Una nota para el lector

La psicología enseña que el que percibe es el cerebro, no los ojos ni los oídos. De acuerdo con las últimas investigaciones en neurociencia cognitiva, la sensación y la percepción están subordinadas a la cognición y a la forma en que está conectado el cerebro (Seth 2021). Sin embargo, los críticos argumentan que esto huele a “neuromanía” (Tallis 2011) o fetichismo cerebral. No niegan que el cerebro juegue un papel en la percepción, pero cuestionan el modo en que se arroga al cerebro todo el conocimiento. “La sensibilidad nos lleva fuera de nosotros mismos”, escribe el antropólogo cultural Michael Taussig (1993, 38). La percepción no depende sólo del cerebro; también de nuestra cultura. Los neurocientíficos necesitan salir de sus propias cabezas.

Afortunadamente, la psicología ya no es “dueña” del estudio de la cognición, la percepción y la sensación como antes. Los historiadores y antropólogos han estado invadiendo constantemente su terreno desde principios de la década de 1990. Los historiadores

afirman que los sentidos tienen una historia, y los antropólogos sostienen que hay tantas psicologías como culturas.

¿Los sentidos tienen una historia? El lector puede preguntarse cómo puede ser así cuando nuestras impresiones sensoriales son tan fugaces y efímeras, tan inmediatas, tan subjetivas. *Chacun à son goût* (A cada uno su gusto). Pero esto es un espejismo, un truco de perspectiva. Como declaran historiadores y antropólogos, el sensorio es una *formación histórica* y los sentidos están *cargados* de valores culturales. Es solo que no se lo puede ver tan fácilmente cuando se estudia el “procesamiento sensorial” dentro de los límites de un laboratorio de psicología, o peor aún, de una máquina de resonancia magnética (Dumit 2004; Joyce 2008). La psicología ignora “la vida social de los sentidos” bajo su propia responsabilidad. La supuesta privacidad e idiosincrasia de la experiencia sensorial es un mito, sustentado por la ideología del “individualismo posesivo” (Macpherson 1962).

Los psicólogos están naturalmente acostumbrados a psicologizar los sentidos. Pero los historiadores y los antropólogos saben lo contrario. Los sentidos están *socializados*, es decir, “lo sensible” (*le sensible*) o “lo perceptivo” se divide y distribuye según el género, la clase, la etnia o la raza y otras líneas sociales, y el individuo es un producto de la intersección de estas líneas (Classen 1998; Hsu 2019). Los sentidos, como nosotros mismos, son “producidos relacionamente” (es decir, hechos, no dados).

Las investigaciones sensoriales desafían muchas suposiciones de sentido común sobre cómo funcionan los sentidos. Este libro toma el sentido poco común como punto de partida, y su argumento rebota entre la antropología, la psicología, la historia y el derecho. El derecho es responsable de la normalización de la percepción. Lo hace imponiendo un régimen sensorial particular.

También se supone que la ley trasciende los sentidos. Pensemos en la Dama Justicia con la venda en los ojos y la balanza (Jay 1999). Seguramente, la justicia debería ser ciega, los jueces imparciales y la recta razón debería prevalecer en el tribunal de justicia. “El imperio de la ley y no el de los hombres” es la piedra angular de nuestro ordenamiento jurídico. Pero ¿y si nos preguntamos, con Alasdair MacIntyre (1988): la justicia de quién? ¿Qué racionalidad? ¿No sería lo mejor para la justicia confrontar estas preguntas, levantar la venda de los ojos y reconocer que nuestro sentido de la justicia es solo eso (es decir, algo arraigado en lo sensible)?

Tengo cinco títulos universitarios (tres en antropología, dos en derecho) y actualmente enseño tanto en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Concordia como en la Facultad de Derecho de la Universidad McGill. Esta formación dual me ha inculcado una especie de doble visión. Dentro de la antropología, mi investigación se ha centrado en trazar las variedades de la experiencia sensorial a través de las culturas, y dentro del derecho, me he preocupado principalmente por explorar las cuestiones de pluralismo legal. En lo que sigue, me gustaría compartir esta doble visión con el lector. Este libro trata de cruzar disciplinas, cruzar culturas y períodos históricos, y cruzar los sentidos para ver qué sale. Llámalo bizco¹ si quieres. Pero como es pero mostrar, difuminar la visión entretejiendo la sabiduría de los sentidos de otras culturas y otros períodos históricos puede ayudar a agudizar el sentido de lo que implica hacer justicia.

¹ Juego de palabras intraducible con el verbo “to cross” y “cross-eyed” que en castellano se traduce como “bizco” y que literalmente sería “ojo cruzado”.

Cómo la antropología recobró sus sentidos

Una ola de interés en los sentidos como objeto de estudio y como medio de investigación se ha apoderado de la antropología en las últimas décadas. Esto resultó en el desplazamiento de la metodología antropológica convencional de la observación participante e instituyó en su lugar la “sensación de participante”. En *The Life of the Senses: Introduction to a Modal Anthropology*, François Laplantine ([2005] 2015, 2) resume la esencia de este enfoque de la siguiente manera: “La experiencia del trabajo de campo [etnográfico] es una experiencia de compartir en los sensibles [*le partage du sensible*]. Observamos, escuchamos, hablamos con otros, participamos de su cocina, tratamos de sentir junto con ellos lo que experimentan”. El énfasis en la observación impidió a muchos antropólogos sumergirse completamente en los mundos vitales de otras culturas: el nuevo énfasis en la sensación permite la investigación de múltiples formas de expresión y comunicación sensorial. Además, la antropología de los sentidos promueve una conciencia crítica de cómo las jerarquías y los conflictos sociales se perpetúan a través de una amplia gama de canales sensoriales.

Permitir la entrada de los sentidos ha precipitado muchas percepciones agudas sobre cómo se forman tanto el *con-sensus* social (“con los sentidos”) como el *dis-sensus* social y también distingue a la antropología de los sentidos de otros subcampos de la antropología. Por ejemplo, en contraste con el subcampo de la antropología lingüística, con su enfoque en el lenguaje, o la antropología visual, con su énfasis en documentación visual —y en contraste con la antropología simbólica, con su énfasis en la interpretación, o la antropología política, con su foco en la ideología—, la antropología sensorial estudia *todos* los campos de la vida social, incluida la vida de la mente, desde una perspectiva

multi e intersensorial. De este modo, la antropología sensorial corrige el verbocentrismo de lo lingüístico y el oculocentrismo de lo fílmico; expande el enfoque desde la construcción de significado (o de “lo simbólico”) a *la construcción de sentido*; y desplaza la atención del enfoque predominante en las comunidades políticas tal como son “imaginadas” (Anderson 2006) a cómo son sentidas y vividas (Trnka, Dureau y Park 2013). Después del giro sensorial en la comprensión antropológica, tal como la teoriza Ulf Hannerz en un ensayo sobre el nacionalismo en Europa, “la antropología política... se convierte en una antropología de los sentidos, una antropología de la emoción, una antropología del cuerpo” (Hannerz 2006, 278).

La parte 1 de este libro explora la historia de los sentidos en la antropología.² Comienza examinando el trabajo de Paul Broca y de la Société d’Anthropologie de Paris (SAP) (1860-90) y el de W. H. R. Rivers y de la Expedición Antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres de 1898. En la antropología física/psicológica de este período, la atención se centró en la medición de los sentidos. Se implementaron diversas pruebas, inspiradas por los avances de la psicofísica, para medir la “agudeza sensorial” de los pueblos indígenas, con la expectativa general de que los resultados se ajustarían a los estereotipos racistas que atribuían mayor

² La introducción estándar a la antropología de los sentidos es Classen 1997. El desarrollo posterior de este campo ha sido estudiado por Hsu (2008), Pink (2009), Porcello et al (2010), Cox (2018), Gould et al. (2019) y Howes (2003a1 2015 y 2018, vol. 1), entre otros. La antropología y la historia de los sentidos jugaron un papel protagónico en la creación de los estudios sensoriales (Bull et al. 2006). El relato definitivo del origen y desarrollo de este último campo de investigación se encuentra en *The Sensory Studies Manifesto* (Howes 2022).

sensualidad a los no occidentales. Como se mostrará en los capítulos de la parte 1, a lo largo del siglo XX, los métodos experimentales (y a menudo problemáticos) de la primera generación de antropólogos (Broca, Rivers y también Franz Boas) fueron suplantados por métodos experimentales de una segunda cohorte (Marcel Mauss, Maurice Leenhardt y Margaret Mead) y luego los métodos corporizados o fenomenológicos, así como los métodos centrados en los medios, de una tercera cohorte (que incluye a Paul Stoller, el presente escritor, Sarah Pink, Ruth Finnegan, y Kathryn Linn Geurts, entre muchos otros). Esta transición resultó en un cambio de una perspectiva *etic* (es decir, externa, típicamente occidental, supuestamente universal) a lo que buscaba aproximarse a una perspectiva *emic* (interna, local) sobre “los cinco sentidos”. Los antropólogos de la segunda y tercera ola comenzaron a cuestionar la hegemonía de la psicología perceptual occidental a la hora de entender cómo funcionan los sentidos. Tomó forma la idea de que hay múltiples psicologías perceptivas —de hecho, hay tantas psicologías como culturas—. Esto a su vez abrió el camino a la liberación de los sentidos del laboratorio (en la medida en que los antropólogos estudian los sentidos en contextos cotidianos), y también contribuyó a exponer la contingencia cultural de las diversas formas en que los sentidos son discriminados o burocratizados, jerarquizados y alternativamente pacificados o sobrecargados en la sociedad contemporánea (Jones 2006a; Howes y Classen 2013, cap. 5).

La parte 2 de este libro, “Los sentidos en psicología”, investiga cómo se han enmarcado los sentidos dentro de la tradición occidental, empezando con el famoso dicho de Aristóteles en *De Anima* (Sobre el alma): “Hay cinco sentidos y solo cinco sentidos:

vista, oído, olfato, gusto y tacto”³. Pasamos a examinar cómo el filósofo británico John Locke se apartó de la tradición aristotélica con su descripción de la percepción de los sentidos en *An Essay Concerning Human Understanding* ([1690] 1975), y sentó las bases de la psicología experimental moderna (es decir, el confinamiento de los sentidos dentro del laboratorio psicológico, y dentro de la cabeza). Se argumenta que esta refiguración puede verse como un proceso de “desvinculación de los sentidos” entre sí como del cosmos. Por tanto, el alcance histórico de la parte 2 es bastante amplio. Tiene que serlo para que podamos comprender la conexión original entre la psicología y la cosmología y cómo esta se deshizo más tarde. Así, el capítulo 3 reflexiona sobre las implicancias de la transformación ontológica en la constitución del mundo material que precipitó la Revolución científica, cuando las cosmologías sensoriales de la premodernidad se derrumbaron como resultado de varios desarrollos, incluida la visualización del universo a través de telescopios y microscopios y la disolución de los cuatro elementos

³ La historia estándar de la psicología perceptual occidental es Boring 1942. Para una introducción general a la ciencia, la literatura, las artes, los medios de comunicación y la religión, véase “The Senses” de Classen (2001). La descripción más completa del campo se ofrece en *A Cultural History of the Senses* (Classen 2014a). Este conjunto se divide cronológicamente: La Antigüedad (Tener 2014); la Edad Media (Newhauser 2014); el Renacimiento (Roodenbutg 2014); la Ilustración (Vila 2014); el siglo XIX, o Era del Imperio (Classen 2014b); y el siglo XX, o Edad Moderna (Howes 2014a)- y por dominio, con capítulos individuales en cada volumen dedicados al análisis de los sentidos en la ciudad, el mercado, la medicina, la filosofía y la ciencia, la literatura, las artes, los medios de comunicación y la religión. La historia de los sentidos también ha sido estudiada por el historiador médico Robert Jütte (2004) y el historiador social Mark Smith (2008).

de la cosmología clásica/premoderna (tierra, aire, fuego y agua) en las docenas de elementos de la tabla periódica.

El capítulo 4 continúa examinando las consecuencias de la revolución cognitiva dentro de la psicología, que comenzó a mediados del siglo XX, cuando la mente o el cerebro empezaron a ser conceptualizados según el modelo de un programa de computadora y, en un desarrollo relacionado, la percepción se redujo a la idea de “procesamiento de información”. A esta visión demasiado programática, totalmente instrumental y completamente moderna de cómo funcionan los sentidos, este libro le opone la noción arcaica del “sensorio”.

El sensorio como foco de los estudios culturales

El sensorio es una noción muy holística. En el período moderno temprano, se refería principalmente al “asiento de la sensación en el cerebro” y todavía tiene este significado en la actualidad. Pero también se extendió para incluir la circunferencia de la percepción. Como ilustración de este último punto, el *Oxford English Dictionary* cita un uso de 1714: “La forma más noble y exaltada de considerar este Espacio infinito [refiriéndose al ‘Universo’] es la de Sir Isaac Newton, quien lo llama el *Sensorium* of la Divinidad”, y otro de 1861: “Roma se convirtió en el sensorio común de Europa, y través de Roma las diversas partes de la Europa latina simpatizaron y sintieron entre sí”. Este sentido ampliado (cosmológico y social) del término “sensorium” fue contrarrestado por la privatización de la sensación que se produjo con el surgimiento del empirismo lockeano. La interiorización del sensorio se afianzó aún más bajo la égida de la neurociencia cognitiva, que redujo la definición de percepción a “patrones de actividad neuronal”. La construcción

de la percepción dentro de la neurociencia cognitiva se resume acertadamente en la siguiente cita: “Los eventos que culminan en la percepción comienzan con células receptoras especializadas que convierten una forma particular de energía física en corrientes bioeléctricas. Los diferentes sensores son sensibles a diferentes tipos de energía, por lo que las propiedades de las células receptoras determinan la modalidad de un sistema sensorial. Las corrientes iónicas son la moneda del procesamiento de la información neuronal, y los flujos de corriente que comienzan en los receptores se transmiten a través de redes complejas de neuronas interconectadas y, al final dan como resultado *un patrón de actividad cerebral* que llamamos percepción” (Hughes 2001, 7, énfasis añadido). Así, los avances en neurociencia cognitiva precipitaron una retracción de la sensación de la interfaz entre el órgano sensorial y el mundo para centrarse en las vías neuronales que van desde las células receptoras hasta el cerebro.

Esta marea cambió parcialmente por el teórico de los medios Walter J. Ong, estudiante de Marshall McLuhan, en una sección de *The Presence of the Word* (1967) titulada “The Shifting Sensorium”, que a su vez se reimprimió como el capítulo inicial de *The Varieties of Sensory Experience* (Howes 1991). Ong retomó la noción de McLuhan de que las culturas consisten en “proporciones sensoriales” contrastantes de acuerdo con el medio de comunicación predominante, a saber, el habla, que privilegia lo oral-auditivo; la escritura (quirografía) y la impresión (tipografía), que privilegian lo visual y la comunicación electrónica. Sobre la base de este esquema, que conceptualiza los medios como “extensiones de los sentidos”, Ong propuso que “dado un conocimiento suficiente del sensorio explotado dentro de una cultura específica, probablemente se podría definir la cultura como un todo en

todos sus aspectos”, incluyendo su cosmología o “visión del mundo” (Ong 1991, 28). Sin embargo, Ong, sin embargo, fue firme en su postura de que el término “visión del mundo” no debería aplicarse a las cosmologías de sociedades sin escritura, o “sociedades orales”. Dada la naturaleza dinámica del sonido en contraste con la naturaleza distanciadora de la visión, las cosmologías de las sociedades orales presentan el mundo no “como una vista” sino “como un evento” (Ong 1969).

Si bien existen la teoría de la “Gran División” de McLuhan y Ong sobre la evolución de la conciencia humana presenta serias dificultades, como veremos en seguida, sin embargo, precipitó un enfoque mayor en la mediación cultural de la experiencia sensorial, como lo ejemplificaron Paul Stoller en *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* (1989)⁴, *Communicating: The Multiple Modes of Human Interconnection* (2002), de Ruth Finnegan, y *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community* de Kathryn Linn Geurts (2002a), entre otros trabajos. Cumpliendo la sugerencia de Ong de que “el sensorio es un foco fascinante para los estudios culturales” (Ong 1991, 28), nació la antropología *cultural* de los sentidos, y este último conjunto de trabajo ha corroborado los múltiples aspectos en los que, como dijo una vez Oliver Sacks, “la cultura sintoniza nuestras neuronas” (citado en Howes 2005a, 22).

El cambio rumbo anunciado por Ong ha tenido repercusiones mucho más allá de la antropología. Estos pueden verse en la forma en que la historiadora de arte del MIT, Caroline A. Jones, recupera

⁴ Stoller hace referencia a la teoría de los medios de comunicación de Ong en el capítulo sobre “El sonido en la brujería de Songhay” en *The Taste of Ethnographic Things* (1989, cap. 7).

y amplía la definición original (moderno temprano) de “sensorium” en “The Mediated Sensorium”. Este ensayo figura como la introducción a *Sensorium: Embodied Experience, Technology and Contemporary Art* (2006b), que es el título tanto de la exposición de arte de 2006 que tuvo a su cargo, como del catálogo de la exposición que editó para acompañarla. Ella escribe: “El sensorio humano siempre ha estado mediatizado... Pero en las últimas décadas esa condición se ha intensificado enormemente. Amplificado, protegido, canalizado, protésico, simulado, estimulado, irritado; nuestro sensorio está más mediado hoy que nunca antes” (Jones 2006a, 5). En su ensayo introductorio, Jones prepara el escenario para mostrar las obras de arte que reunió al presentar un análisis de la “segmentación”, la “burocratización” y la mercantilización/instrumentalización de los sentidos en la cultura en general y en los escritos de Clement Greenberg, el muy influyente crítico de arte de Nueva York de mediados del siglo XX. El trabajo de este último, con su alto formalismo y repetidas advertencias contra la “confusión de género”, aumentó la “demarcación sensorial” del arte (Candlin 2010) en un grado extremo. Greenberg proclamó que la pintura era “solo para la vista” y señaló la pintura Color Field como la expresión más pura de su dicho (Jones 2006b). Mientras tanto, los avances en la tecnología de audio revolucionaron la escucha al proporcionar grabaciones de “alta fidelidad” (hi-fi) y la parafernalia que las acompañaba, tales como sistemas de altavoces de sonido envolvente y auriculares que encerraban al oyente en una burbuja acústica (Jones 2006a, 28).

Como Jones continúa observando, la era del espectador moderno ideal, como la del oyente de alta fidelidad, ha sido eclipsada en las décadas siguientes a medida que más y más artistas, impulsados por un “deseo de escapar del sentido por la sensación” y

atraídos por la idea de un *méstiaage* sensorial (en lugar de la pureza), han utilizado la tecnología digital para crear un arte que es inter-sensorial o “intermedial”. Por ejemplo, una de las piezas del *Sensorium* consistía de un microscopio cantante; otra traducía el calor corporal de los espectadores a un espectro visible. Por lo tanto, según Jones, los “espectadores” de arte en el siglo XXI se encuentran cada vez más con “escenarios dramáticamente sinestésicos y quinestésicos”, con el resultado de que “nuestra experiencia de la mediación misma es en donde ocurre el arte” (Jones 2006a, 18). Dicho de otro modo: ya no hay *objets d’art*, solo experiencias. El arte se ha desprendido de la pared, y el espacio sensorialmente neutro de la galería de arte moderno, o “Cubo Blanco”, se ha impregnado de una profusión de sensaciones —sensaciones críticas, añadiría Jorres—: “El *Sensorium* sueña con que podamos llegar a sentir el cuerpo latiendo junto con sus extensiones protésicas y apéndices microscópicos, con que podamos aprender a asociar nuestras tecnologías proliferantes de manera cada vez más coordinadas, flexibles y críticamente conscientes” (44)⁵.

Lo que Jorres logró en el *Sensorium* se repite dentro de la antropología en la práctica de la etnografía sensorial. En una de sus encarnaciones, la etnografía sensorial implica una indagación basada en los sentidos (a diferencia de la indagación basada en el lenguaje o la imagen), como lo ejemplifica el trabajo de antropólogos como Kathryn Linn Geurts. *Culture and the Senses* de Geurts (2000a) es notable por su investigación sobre la comprensión local del sensorio y la vocación social de los sentidos entre los anlo-

⁵ See *YourselfSensing: Redefining Human Perception* de Madeline Schwartzman (2011) presenta numerosos ejemplos adicionales de experimentación tecnológica y seriada en el arte contemporáneo. Véase también Arning 2006.

ewe de Ghana. De manera similar, *Doing Sensory Ethnography* (2009) de Sarah Pink proporciona un útil catálogo de consejos para realizar investigaciones basadas en los sentidos (véase más adelante Howes y Classen 1991).

El término también figura en el nombre del Sensory Ethnography Lab (SEL) de Universidad de Harvard, dirigido por Lucien Castaing-Taylor. El SEL se especializa en la producción de cine sensacional, como el documental *Leviathan* (Castaing-Taylor y Paravel 2012). Filmado a bordo de un barco de pesca de arrastre del Atlántico Norte, esta película retrató gráficamente la violencia hacia los animales marinos y tuvo un impacto profundamente visceral en su audiencia debido a su sensacionalismo (Pavsek 2018). También es notable por la ausencia de voz en off, una característica en consonancia con la denuncia de Castaing-Taylor, como campeón de la antropología visual, de la “lingüificación” del significado en la antropología en general (Taylor [2014] 1994, 1996; ver más Howes 2016).

Se puede discernir una tercera encarnación de la etnografía sensorial en la multiplicación de las modalidades de investigación antropológica como lo demuestra la sustitución del término “antropologías multimodales” (Collins, Durning y Gill 2017) por “antropología visual” como el título de la sección del *American Anthropologist* anteriormente dedicada a la revisión de películas etnográficas. Este desarrollo fue anticipado por la publicación de *A Different Kind of Ethnography: Imaginative Practices and Creative Methodologies* (Elliott y Culhane 2017). A lo largo de sus seis capítulos, este libro trazó y ejemplificó cómo los antropólogos han comenzado a experimentar con prácticas sociales corporizadas como caminar, montar producciones teatrales colaborativas, tratar la escritura (incluida la poesía y el dibujo) como una práctica de

“mundialización” y editar creativamente el sonido y grabaciones visuales para “conceptualizar, diseñar, realizar y comunicar la investigación etnográfica” (Elliott y Culhane 2017, 3). Esta exploración de “etnografía imaginativa”, como la llaman Elliott y Culhane, ha abierto un espacio “entre el arte y antropología” (Schneider y Wright 2010), donde los etnógrafos experimentan con medios artísticos de expresión y, por el contrario, los artistas experimentan cada vez más con la etnografía para generar nuevas formas de ser y saber.

La tercera parte de este libro, “Entre la historia y la antropología”, presenta una psicología de la percepción completamente diferente de la que se teoriza (y se impone) dentro de los confines del laboratorio. El capítulo 6 aborda los muy fructíferos intercambios entre las disciplinas de la historia y la antropología promovidos por el gran historiador social francés Alain Corbin en un ensayo titulado “Histoire et anthropologie sensorielle” (1990). Corbin introdujo la idea de “la historia de lo sensible” (Corbin y Heuré 2000), que encaja muy bien con las ideas de la sociabilidad de la sensación, la contingencia cultural de la creación de sentido y la política de la percepción que surgen de la antropología de los sentidos.

Los indicadores para hacer historia sensorial que Corbin señaló en “Histoire et anthropologie sensorielle” incluyen la necesidad de tener en cuenta “el *habitus* que determina la frontera entre lo percibido y lo no percibido y, más aún, de las normas que decretan lo que se dice y lo que se calla”, y estar alerta de los peligros de “confundir la realidad del empleo de los sentidos y la imagen de este empleo decretada por los observadores” (Corbin 2005, 232, 235).

El cruce de la historia y la antropología propuesto por Corbin forma la base de la nueva teoría de “la arqueología de la percepción”⁶, o mejor, de la “antropología histórica de los sentidos y la sensación” defendida en los capítulos siguientes de la parte 3. Allí, este nuevo paradigma se aplica al análisis de la vida de los sentidos durante dos períodos históricos fundamentales: a saber, el encuentro entre las civilizaciones europea y china durante el advenimiento del comercio este-oeste a principios del período moderno (capítulo 7) y el encuentro entre los colonos europeos y los pueblos indígenas de la tierra hoy conocida como América del Norte durante el período colonial (capítulo 8). Estas situaciones de “primer contacto” nos interesan por la forma en que ponen de relieve los contornos de los sensores de las partes en la coyuntura. Igualmente esclarecedor es el estudio de las formas en que la brecha cultural se salvó a través del intercambio de los sentidos, es decir, el tráfico de bienes que eran apreciados por sus cualidades sensoriales.

⁶ Esta frase “arqueología de la percepción” fue introducida por primera vez por Michel Foucault (1973), pero mientras que los foucaultianos ven los conocimientos (epistemes) como “formaciones discursivas” el enfoque defendido aquí los trata como formaciones sensoriales (Howes 2003a). Ver también Hamilakis (2014) y Skeates y Day (2020) para un enfoque verdaderamente arqueológico para el estudio de la percepción.

Hacer justicia por los sentidos

Entretejiendo los capítulos de las partes 2 y 3, se insiste en la política de la percepción y, especialmente en el capítulo 8, en hacer justicia a y por medio de los sentidos.⁷ ¿Qué es un orden sensorial justo? Esta pregunta cobra mayor urgencia en el contexto de la coyuntura actual cuando, como resultado de la globalización de la economía y el auge de las migraciones internacionales, “*les milieux are all mixtes*” (Geertz 2001, 86); es decir, vivimos en un mundo cada vez más multicultural en el que la diferencia ya no comienza en las fronteras de las sociedades, sino que surge dentro de ellas. En tales circunstancias, es de suma importancia extender la cortesía a las diversas “formas de sentir el mundo” que los portadores de una cultura traen consigo cuando migran o son desplazados. Sostener que “Cuando estés en Roma, haz lo que hacen los romanos” sería olvidar que Roma fue una vez “el sensorio común de Europa” (como se señaló anteriormente). Los caminos que conducían a Roma eran todos de doble sentido y

⁷ Este libro no presenta una historia sensorial del derecho y las instituciones legales con el mismo detalle que la historia sensorial de la antropología y la psicología que ofrece. Esto se debe a que ya hemos presentado un bosquejo de lo que tal historia sensorial legal implicaría en otro lugar, a saber, el capítulo sobre “El sentimiento de la justicia” en *Ways of Sensing* (Howes y Classen 2013, capítulo 4). Otras fuentes secundarias pertinentes incluyen *A Cultural History of Law in the Modern Age* (Sherwin y Celemajer 2021); *Sensing the Nations’ Law: Host-prical Inquiries into the Aesthetic of Democratic Legitimacy* a (Huygebaert et al. 2018); *Synaesthetic Legalities: Sensory Dimensions of Law and Jurisprudence* (International Roundtable for the Semiotics of Law 2015); las publicaciones del Westminster Law and Theory Lab (https://www.westminster.ac.uk/research/groups-and-centres_lwestminster-law-and-theory-lab/publications/westminster-law-and-senses-series); y la página “Probes” del sitio web Law and the Senses (<http://lawandthesenses.org/probes>).

permitían que las diversas partes de la Europa latina “simpatizaran y sintieran entre sí”. Simpatizar no implica identificarse. Más bien, implica sentir y pensar a través de las divisiones, desde las divisiones del sensorio hasta las divisiones de la sociedad civil (o “el Estado”), incluidas las divisiones según el género, la clase y las líneas étnicas o raciales. Solo así podremos llegar a la “ampliación de la mente” de la que habla la filósofa Hannah Arendt en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961).

En “Embodied Diversity and the Challenges to Law,” la profesora de derecho Jennifer Nedelsky resume la posición de Arendt como sigue:

El juicio, según Hannah Arendt, es genuinamente subjetivo... Pero el juicio no es por tanto meramente arbitrario o simplemente una cuestión de preferencia. Los juicios, propiamente entendidos, son válidos para la comunidad juzgadora... Lo que nos permite juzgar genuinamente, ir más allá de nuestras idiosincrasias y preferencias privadas, es nuestra capacidad para lograr una “ampliación de la mente”. Hacemos esto tomando en cuenta diferentes perspectivas... Imagine-mos tratar de persuadir a otros... Cuantos más puntos de vista seamos capaces de tener en cuenta, menos probable es que encerremos en una sola perspectiva, ya sea por miedo, ira o ignorancia. (Nedelsky 1997, 107; ver más Arendt 1982)

La descripción de Nedelsky de las condiciones para la desubjetivación del juicio (siguiendo a Arendt) se opone a la subjetivación de los sentidos y al encierro de las facultades en de la cabeza dentro de la psicología perceptiva occidental convencional.

La explicación precedente de “qué es lo que nos permite juzgar genuinamente” se puede refinarse aún más recurriendo a la

explicación del razonamiento moral que ofrece el antropólogo Clifford Geertz en “The Uses of Diversity”, una conferencia pronunciada en la Universidad de Michigan en 1985. El punto de partida de Geertz en esta conferencia es la “percepción” emergente de que “el significado, en forma de signos interpretables (sonidos, imágenes, sentimientos/artefactos, gestos) llega a existir solo dentro de los juegos del lenguaje, de las comunidades de discurso, de los sistemas intersubjetivos de referencia, de las formas de creación de mundos; que surge en el marco de una interacción social concreta en la que algo es un algo para vos y para mí, y no en alguna gruta secreta en la cabeza” (Geertz 2001, 76).

Según Geertz, entonces, “significar” (o lo que llamamos “dar sentido”) es una actividad pública. Él procede a interpretar la famosa frase del filósofo Ludwig Wittgenstein –de que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”– en el sentido de que “el alcance de nuestras mentes, la gama de signos que podemos llegar a interpretar de alguna manera, es lo que define el espacio intelectual, moral y emocional en el que vivimos” (Geertz 2001, 77). Ese alcance puede expandirse, sostiene Geertz, ponderando los “mundos alternativos” de otras culturas. Esa ampliación de la mente se ha vuelto cada vez más crucial, dado que “vivimos cada vez más en medio de un enorme *collage*” (85), con todos los “conflictos de valor”, todos los “desgarradores problemas morales en torno a la diversidad cultural” (86), que conlleva esa condición. “Para vivir en un collage uno debe, en primer lugar, volverse capaz de clasificar sus elementos, determinar qué son (lo que generalmente implica determinar de dónde vienen y a lo que equivalían cuando estaban allí) y cómo, en la práctica, se relacionan entre sí, sin al mismo tiempo, desdibujar el propio sentido de la propia ubicación y la propia identidad dentro de él” (87).

En el enfoque de Geertz se hace mayor hincapié en la reflexividad al razonamiento moral que en el de Arendt. Según Geertz, esforzarse por comprender lo que significa estar “del otro lado” puede, a su vez, generar una comprensión más profunda de lo que significa estar “de nuestro lado” y, a su vez, obligarnos a explorar “el carácter del espacio ‘entre’ los dos lados”, es decir, cultivar una especie de visión doble, o estado de “ser de dos sensorios” (Howes 2003a, 1-14) sobre las cosas.

Como marcos que nos permiten “juzgar genuinamente”, tanto las posiciones de Arendt como las de Geertz en relación con la diversidad son poderosos y habilitantes. Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología de los sentidos, la posición de Arendt está limitada por su confianza en la idea de “perspectivas” o “puntos de vista”, al igual que la de Geertz está en deuda con la idea wittgensteiniana de “lenguaje” o “juegos del lenguaje”. *Investigaciones sensoriales* sostiene que la mejor manera de superar estos límites es considerando la idea de “consenso” en lugar de “perspectiva” o “lenguaje”, y extendiendo así la meta de lograr una “ampliación de la mente” o creación de *consenso*, para incluir todas las facultades. Como sugiere la alusión de Geertz a que el significado surge “en el marco de una interacción social concreta”, los sentidos tienen una vocación social. El sociólogo alemán Georg Simmel expresó mejor este punto en su ensayo titulado “Sociology of the Senses”: “El hecho de que nos involucremos en interacciones depende de que tengamos un efecto sensorial sobre los demás” ([1921] 1997, 107)⁸.

⁸ La intuición de Simmel con respecto a la sociabilidad de la sensación en *Sociology of the Senses* ([1921] 1997) quedó en barbecho durante gran parte del siglo XX. Le debemos a Anthony Synnott recuperarlo y

Para cuestionar un poco más esta idea de que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, se comprenderá que la afirmación de Wittgenstein es vulnerable a la crítica de que los sentidos preceden al lenguaje y también se extienden más allá de él (Howes 2022, 13). En otras palabras, este dicho oculta la dimensión *extralingüística* del significado (es decir, la creación de sentido). Esta oclusión se puede ver detrás del surgimiento de la filosofía del lenguaje ordinario (también conocida como filosofía analítica), que se inspiró en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (1922). En palabras del muy influyente filósofo británico Michael Dummett, la filosofía analítica sostiene que “en primer lugar, se puede lograr una explicación integral del pensamiento mediante una explicación filosófica del lenguaje y, en segundo lugar, que una explicación integral solo puede ser alcanzada de esta manera” (Dummett 1993, 4). ¡Qué cosa tan presuntuosa! ¡Como si todos los problemas epistemológicos de la filosofía pudieran resolverse a través de la rectificación del lenguaje! El verbocentrismo de este pronunciamento es asombroso.

Al mismo tiempo, no se puede responsabilizar a Wittgenstein de lo que otros hicieron de sus cavilaciones. De hecho, sus *Philosophical Investigations* ([1953] 2009) y otras obras ahondaron más allá de los límites del lenguaje. Por ejemplo, su obra también incluye disquisiciones sobre la experiencia y expresión del dolor (Wittgenstein 2009) y la percepción del color (Wittgenstein 1977), que son tópicos eminentemente sensibles. También se comprometió con la antropología en, por ejemplo, su comentario sobre *The Golden Bough* de Sir James George Frazer (Wittgenstein 1967). Por lo

reposicionar el cuerpo en el centro de la sociología en *The Body Social: Symbolism, Self and Society* (1993), el libro que (re)lanzó la sociología de los sentidos (ver Howes 2022, cap. 2).

tanto, las reflexiones de Wittgenstein se extendieron más allá de los confines de la episteme occidental convencional. Es en reconocimiento y como tributo a estas otras dimensiones sensoriales y transculturales del pensamiento de Wittgenstein, particularmente tal como lo retomó y expuso más a fondo Clifford Geertz, que elegí *Investigaciones sensoriales* como título para este libro.⁹

Para concluir, permítanme exponer las tres proposiciones principales que sustentan esta investigación sobre la historia de los sentidos en la antropología, la psicología y el derecho:

- Los sentidos son sociales y la creación de sentido es una empresa pública, no la actividad privada postulada por la psicología.
- El sensorio es un todo dinámico y múltiple, y prestar atención a cómo se producen relacionamente los sentidos es un asunto de capital importancia analítica.
- Hacer justicia a y por los sentidos implica construir *consenso* al tiempo que permite que los sentidos poco comunes, o *disensos*, también tengan un papel que desempeñar.

⁹ El título, *Sensorial Investigations* también resuena con el subtítulo de la innovadora colección editada de Lionel Bently y Leo Flynn, *Law and the Senses: Sensational Jurisprudence* (1996). El presente libro se ocupa igualmente de ilustrar la conexión entre los estudios sensoriales y los estudios sociolegales. *Sensorial Investigations* se alinea de otro modo con *Sensuous Scholarship* de Paul Stoller, que defendía el uso del idioma de los sentidos para animar la escritura antropológica, y hacer más vívido el “proceso de textualización”. Al mismo tiempo, el presente libro insiste en la necesidad de profundizar para analizar cómo la propia sensación está culturalmente mediada.

Estas proposiciones deberían leerse junto con las “Doce proposiciones para los estudios sensoriales” que se plantean en el prólogo al *The Sensory Studies Manifesto* (Howes 2022). Dicho esto, comencemos nuestras investigaciones en las lejanas fronteras de la sensación y la percepción en la historia y a través de las culturas examinando la historia de los sentidos en la antropología.

PARTE 1

**LOS SENTIDOS EN LA
ANTROPOLOGÍA**

CAPÍTULO 1

La medición de los sentidos

La antropología de los sentidos puede verse como un subcampo de la disciplina de la antropología que se originó durante el “giro sensorial” de la década de 1990, como se hizo notar en el prólogo. Sin embargo, como también se señaló allí, desde sus inicios, en la segunda mitad del siglo XIX, ha estado presente una cierta fascinación por los sentidos y los asuntos de la percepción. La medición de los sentidos de los pueblos indígenas fue una de las principales preocupaciones de Paul Broca y la Société d’Anthropologie de París durante su apogeo (1860-1890), mientras que la realización de una amplia gama de experimentos psicofísicos, supervisados por W. H. R. Rivers, fue fundamental para la misión de la Cambridge Anthropological Expedition al estrecho de Torres de 1898, encabezada por el biólogo A. C. Haddon. Mientras tanto, en 1883, Franz Boas, después de completar su doctorado en física en la Universidad de Kiel en Alemania, fue a la isla de Baffin en el Ártico canadiense para realizar experimentos sobre percepción óptica (psicofísica visual) entre los inuit. Broca fue el fundador de la antropología francesa, Rivers de la británica y Boas de la estadounidense, después de su traslado a la Universidad de Columbia en Nueva York.

Este capítulo relata cómo los sentidos llegaron a constituirse por primera vez en objeto de investigación dentro de la antropología en una época en la que el paradigma de la psicofísica, centrado en la medición de las sensaciones, reinaba en Francia y el Reino Unido, y cómo este enfoque fue reemplazado por uno nuevo centrado en la inmersión a medida que avanzaba el siglo XX. El capítulo concluye con una digresión sobre la invención del yo cuantificado y el aparente regreso de la psicofísica en las dos primeras décadas del siglo XXI.

Localizar los sentidos en el cerebro: la labor de la Société d'Anthropologie de Paris

En *La mesure des sens* (2006), Nélia Dias discute el interés obsesivo por la medición y representación de los sentidos en la antropología física y el discurso médico de la Francia de finales del siglo XIX. Centrándose en los debates científicos de la Société d'Anthropologie de Paris (SAP) durante la segunda mitad del siglo XIX, Dias destaca cómo la construcción (cultural) occidental de larga data de una jerarquía de los sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto en ese orden) fue mapeado en la topografía visual emergente del cerebro. Las divisiones asimétricas así producidas estaban a su vez vinculadas a otras divisiones según líneas raciales, de género y de clase. Los burgueses “hombres de ciencia” que elaboraron estas divisiones, y que se enorgullecían de la objetividad de sus “observaciones”, consistentemente se aliaron con la división “superior” en cada una de las siguientes polaridades: hemisferio izquierdo versus derecho, lóbulo frontal versus posterior (parietal, occipital, límbico), razón versus pasión, inteligencia o cognición versus sensación, objetivo versus subjetivo- y, dentro del reino de los sentidos:

la vista (y el oído) versus el olfato (y el gusto y el tacto). Los relegados a la división “inferior” en esta fisiología comparativa de los sentidos —o anatomía del intelecto— incluían a los pueblos indígenas, las mujeres y los trabajadores.

La idea de que cada uno de los órganos sensoriales tiene una “localización” específica en el cerebro, unida a la noción de su contribución diferencial en la generación de conocimiento “objetivo”, sirvió como carta fisiológica de suma importancia con respecto al gobierno de la sociedad por estos mismos “hombres de ciencia”. Según Broca y sus compañeros, la disciplina sensorial era esencial para la disciplina social. El conocimiento que produjeron en forma de tablas de distribución de diferentes rasgos físicos (color de piel y ojos), enfermedades sensoriales (daltonismo, pérdida de audición) y propensiones sensuales, fue utilizado por el Estado para vigilar y promover la “higiene sensorial” del pueblo francés. Este conocimiento también inspiró a estudiosos de otras disciplinas a proponer explicaciones fisiológicas de tópicos como la jerarquía de las artes: según la opinión predominante, el tatuaje representaba el “grado cero del arte” y fue seguido en orden evolutivo ascendente por la escultura, la danza, la música y la pintura. La pintura fue considerada como la “más noble” de las artes debido a su identificación con el “más noble” de los sentidos: la vista.

En los debates de la SAP, una pregunta crucial se refería a cómo se podía garantizar la objetividad de las taxonomías raciales y todas las especulaciones sobre las capacidades sensoriales de los pueblos indígenas, si la percepción fuera, de hecho, un proceso fisiológico y, por lo tanto, potencialmente contaminado de subjetividad (ver Crary 1992; Schaffer 1994). La solución estaba

en exteriorizar el proceso de observación sometiéndolo a diversos protocolos diseñados para neutralizar la “ecuación personal”. Por ejemplo, los investigadores de la SAP se esforzaron por determinar “la bonne distance” a partir de la cual medir el color del iris (que se consideraba un marcador esencial de la diferencia racial) y utilizaron la célebre escala cromática de Broca para registrar sus juicios. También desplegaron una gama de tecnologías, desde el oftalmoscopio hasta el estesiómetro, que podrían sustituir con creces los propios sentidos del observador.

Otras discusiones notables en el *Bulletín* de la SAP incluyen los numerosos artículos sobre la “evolución” del sentido del color (en un esfuerzo por explicar la escasez de términos de color en los vocabularios de muchos idiomas no europeos) y la plétora de estudios sobre el único defecto sensorial que los “hombres de ciencia” reconocieron en sí mismos, a saber, la miopía.¹ El debate giró también en torno a la cuestión del papel desempeñado por la herencia y el ambiente, respectivamente, en el desarrollo de los sentidos. Esta discusión enfrentó el reduccionismo neurológico y el determinismo fisiológico de Broca contra el contextualismo del inconformista Léonce Manouvrier, quien fue, con mucho, el antropólogo más ilustrado de su época. Quizás la tensión más flagrante en el discurso de la SAP tuvo que ver con la contradicción entre la insistencia de los antropólogos franceses en la perfectibilidad de los sentidos a través de la educación, por un lado, y la rigidez de sus teorías, por el otro. La explicación de esta aporía, según Dias,

¹ La miopía era algo así como un riesgo laboral para la clase intelectual, dados sus hábitos de estudio, aunque al caracterizarla como una “enfermedad de la civilización” se convirtió en una insignia de honor (Dias 2006). Era aún más peligroso para las costureras, pero su trabajo se consideraba manual, no intelectual, por los hombres de la SAP, y por eso no contaba.

es que todos estos hombres eran devotos republicanos y, por lo tanto, estaban dedicados a la idea del progreso, aunque se aferraban a las nociones de las diferencias inherentes entre las razas y la inferioridad intrínseca de los sentidos no visuales.

Trazar la “agudeza sensorial” del otro: el trabajo de la Cambridge Anthropological Expedition al Estrecho de Torres

Mientras tanto, la Cambridge Anthropological Expedition al Estrecho de Torres partió lejos a los Mares del Sur en 1898, dirigida por el biólogo A. C. Haddon. Esta expedición marcó la invención de la tradición del trabajo de campo en antropología o “ir a ver por uno mismo” (Grimshaw 2001), en contraste con la “antropología de sillón” de décadas anteriores. Haddon reclutó a W. H. R. Rivers, un médico que, además de su entrenamiento médico en Gran Bretaña, se había formado en fisiología de laboratorio y psicología experimental en Jenna y Heidelberg y era considerado un experto en percepción visual. Rivers, a su vez, reclutó a dos de sus estudiantes para que participaran en la expedición: Charles Myers y William McDougall. Estos dos jóvenes médicos ejercerían una influencia significativa sobre el desarrollo de la psicología experimental.

El equipo de Cambridge se llevó consigo una formidable batería de pruebas para medir la agudeza sensorial de los isleños del Estrecho de Torres, incluida la E de Haken y el tintómetro de Lovibund, la Müller-Lyer y otras ilusiones visuales, el Hörmesser de Politzer (para medir la sensibilidad auditiva), el silbato de Galton (para discriminación de tonos), diversos instrumentos musicales, el olfatómetro de Zwaardemaker, varias soluciones gustativas, un

dinamómetro de mano, un algómetro (para estudiar los umbrales del dolor), bolitas y al menos otros veinte aparatos similares.

El contexto intelectual de la expedición fue informado por la investigación en psicofísica y la hipótesis spenceriana que prevalecía en ese momento (Richards 1998). Esta hipótesis (o más bien, concepto), se fundaba en una serie de presunciones culturales relativas a la relación entre el intelecto o razón, por un lado, y el cuerpo y los sentidos, por el otro; y entre los sentidos mismos en términos de superior versus inferior y civilizado versus primitivo (o anima). Varios tratados que datan del siglo XVIII ya atestiguan las capacidades sensoriales supuestamente superiores e inclinaciones de los pueblos indígenas, particularmente en lo que se refiere a los sentidos “inferiores” (olfato y tacto). Por ejemplo, el historiador natural Lorenz Oken propuso una jerarquía racial de los sentidos como parte de su amplia teoría de la “perfección” de los sentidos en la evolución de animales y humanos. En su esquema, el “hombre-ojo” europeo estaba en la cima de la escala, seguido por el “hombre-oído” asiático, el “hombre-nariz” nativo americano, el “hombre-lengua” australiano y, en la parte inferior, el “hombre-piel” africano (Howes 2009, 10-11). Estas representaciones racistas se volvieron un lugar común en el siglo XIX, respaldadas por las observaciones anecdóticas de exploradores y misioneros (Konishi 2013), todas las cuales alimentaron la hipótesis spenceriana que sostenía que “los ‘primitivos’ superaban a los pueblos ‘civilizados’ en rendimiento psicofísico porque había más energía dedicada a este nivel en los primeros en lugar de ser desviada hacia ‘funciones superiores’” como entre los segundos (Richards 1998, 137). Así es como Rivers expresó este concepto: “Sabemos que el crecimiento del intelecto depende del material que proporcionan los sentidos y, por lo tanto, a primera vista

puede parecer extraño que la elaboración del lado sensorial de la vida mental sea un obstáculo para el desarrollo intelectual... [Sin embargo, si] se gasta demasiada energía en las bases sensoriales, es natural que las superestructuras intelectuales sufran” (Rivers 1901, 44). Y tal caso lo atestiguaba el hecho de que “el salvaje es un observador extremadamente atento de la naturaleza... [La] atención se dedicada predominantemente a los objetos de los sentidos, y... tal atención exclusiva es un claro obstáculo para un desarrollo mental superior” (44).

De acuerdo con esta noción, Rivers y compañía presentaron sus experimentos a los isleños del Estrecho de Torres de la siguiente manera: “Se les dijo a los nativos que algunas personas habían dicho que el hombre negro podía ver y oír, etc., mejor que el hombre blanco y que habíamos venido a averiguar lo listos que eran, y que sus actuaciones quedarían descritas en un gran libro para que todo el mundo leyera sobre ellos. Esto apelaba a la vanidad de la gente y la ponía a prueba” (3). Se apreciará que, dada la supuesta conexión entre superioridad sensorial e inferioridad mental, ganar en este concurso era también perder.

Rivers y Myers llevaron a cabo exámenes oculares y auditivos muy minuciosos de los isleños, y observaron la prevalencia del daltonismo, la sordera, etc. (para que los temas de patología y agudeza pudieran mantenerse separados). También recopilaron datos extensos sobre vocabularios sensoriales (no solo términos de color, sino también términos de gusto, olfato y audición) impulsados por la suposición de que debía haber alguna asociación entre la extensión de la nomenclatura (por ejemplo, la presencia/ausencia de una palabra para azul) y el grado de sensibilidad. Llevaron a cabo sus estudios de desempeño psicofísico con no-

table resolución, considerando las deficiencias o el fracaso absoluto de gran parte de su equipo de prueba; la enfermedad (que perjudicó sus propias capacidades sensoriales) y la resistencia indígena (por ejemplo, a estos últimos no les gustaba, comprensiblemente, que les metieran tubos en la nariz). Por ejemplo, las pruebas de umbral auditivo se vieron comprometidas por el golpeo de las olas y el susurro de la brisa en las palmeras, condiciones no muy típicas de laboratorio (Richards 1998). Los expedicionarios también tenían que controlar el problema de los sujetos que respondían a las pruebas basados en inferencias en lugar de informar “impresiones sensoriales inmediatas” (que es lo que buscaban). Sus dificultades a este respecto deberían haber suscitado una mayor reflexión sobre la imposibilidad de despojar por completo al proceso perceptivo de su revestimiento cultural y personal, pero no lo hizo.

Los resultados de las pruebas psicofísicas fueron mixtos, al igual que sus interpretaciones, y McDougall parece haber diferido de Rivers y Myers en las conclusiones que extrajo. Por lo tanto, McDougall estudió la sensibilidad táctil de los isleños usando una brújula para medir el umbral de discriminación de dos puntos en la piel y descubrió que era comparativamente bajo: “aproximadamente la mitad de la de los ingleses” (McDougall 1901, 192). Usó un algómetro, que presiona una punta contra la piel con varios niveles de presión para determinar la sensibilidad al dolor, y descubrió que era comparativamente alta: “casi el doble que la de los ingleses” (195). Concluyó que la “delicadeza de discriminación táctil de los isleños constituye una característica racial” y que “la afirmación repetida a menudo de que los salvajes en general son menos susceptibles al dolor que los hombres blancos” era exacta (193-194). McDougall no percibió ninguna contradicción con los

resultados totalmente opuestos de estas dos pruebas, ni demostró la misma perspicacia metodológica que sus compañeros de equipo (Richards 1998).

Mientras que McDougall encontró confirmación de los estereotipos prevalecientes de los pueblos indígenas, Rivers y Myers no encontraron definidas diferencias raciales en la agudeza de los sentidos que estudiaron (ver más adelante Rivers 1905). Por ejemplo, Myers (1901) encontró que la agudeza olfativa promedio era ligeramente más alta en el Estrecho de Torres que en Aberdeenshire y que la agudeza auditiva general era inferior, pero enfatizó los límites del equipo de prueba que utilizó (y lo incomparable de los datos) más que nada, mientras que Rivers concluyó que “el promedio general” en el Estrecho de Torres “no exhibe ese grado de superioridad sobre los europeos en la agudeza visual propiamente dicha que los relatos de los viajeros podrían haber hecho esperar” (Rivers 1901, 42).

Por lo demás, Rivers encontró que algunas ilusiones visuales eran experimentadas con más intensidad por los sujetos indígenas que por los británicos, y otras con menor intensidad, pero tampoco aquí había un “grado marcado” de diferencia. Este golpe a favor de la unidad psicofísica de la humanidad y la incipiente crítica al razonamiento racista de la época fue, sin embargo, atenuado por el recurso de Rivers y Myers, en las siguientes frases de sus respectivos informes, al relatar anécdotas de virtuosismo sensorial indígena o extraordinarios “poderes de observación”. Simplemente no podían sacarse de la cabeza la hipótesis de Spencer.

La única diferencia con McDougall es que Rivers y Myers relacionaron estas manifestaciones de extrasensibilidad con los “hábitos de vida” —es decir, con el entrenamiento y la supervi-

vencia o con la costumbre más que con la herencia—, pero, entonces, debido a que las costumbres pueden graduarse en términos del grado de civilización, esta explicación alternativa no hizo nada para derrocar la hipótesis de Spencer. Así, Rivers y Myers eran muy modernos, en su uso de las estadísticas y la evidencia (experimental) de los sentidos para cuestionar las doctrinas racistas, y muy victorianos en la forma en que persistían en emplear un razonamiento de estilo evolucionista para interpretar el más escaso indicio de diferencia en las tablas estadísticas generadas por sus investigaciones como prueba de esas doctrinas. Por lo tanto, en el análisis final, Rivers y Myers no estaban más sintonizados culturalmente ni eran más reflexivos en su enfoque que McDougall. Por ejemplo, nunca se molestaron en investigar las teorías indígenas del sensorio o sus prácticas sensoriales.

Sobre la “ecuación cultural” en la percepción: la ruptura de Franz Boas con la psicofísica

Mientras tanto, Franz Boas, que había estudiado física en Kiel y adquirido experiencia en psicofísica y fisiología con Rudolf Virchow en Berlín, partió de Alemania hacia el Ártico canadiense en 1883 para realizar investigaciones geográficas y explorar ciertas cuestiones relacionadas con la psicofísica de la visión entre los inuit. Sin embargo, algo le pasó a Boas en el Ártico, aunque salió físico, volvió etnólogo. La “conversión” de Boas fue descrita (algunos dicen mitificada) por su estudiante Ruth Benedict de la siguiente manera: “Fue el Ártico el que le dio a Boas ‘de una vez por todas’ la comprensión de que el ojo que ve no es ‘un mero órgano físico sino un medio de percepción condicionado por la tradición en la que se ha criado a su poseedor’” (citado en Stocking 1982, 145).

Una transformación similar se produjo en la comprensión de Boas de la percepción auditiva. Junto con su investigación sobre la percepción visual, en los viajes de 1883 y posteriores al Ártico canadiense y la costa oeste, Boas se dedicó de lleno al estudio del lenguaje. Una de sus primeras publicaciones profesionales se tituló “On Alternating Sounds” ([1889] 2018). En esta breve pieza, Boas relata cómo se sorprendió al descubrir que había grabado los sonidos de ciertas palabras inuktitut de manera diferente en diferentes ocasiones. Esto, en realidad, no era un dilema poco común entre los observadores de las lenguas indígenas. La explicación convencional para tal alternancia era que tales lenguajes eran intrínsecamente “vagos” y “fluctuantes” al igual que las terminologías clasificatorias de parentesco de las sociedades tradicionales se consideraban que reflejaban un “estado de promiscuidad”, ya que el término “padre” también se usaba para todos los hermanos varones del padre. Esta agrupación del padre y de los hermanos del padre bajo el mismo término es, en realidad, común a las llamadas terminologías de clasificatorias parentesco: no es un marcador de promiscuidad.

Sin embargo, Boas rompió con los supuestos evolucionistas de sus contemporáneos. Determinó que los errores de audición de los sonidos en una lengua extranjera eran consecuencia de que el observador los “percibiera” a la luz de los sonidos conocidos de su propia lengua y los asimilara a estos últimos. De esta forma, Boas desplazó el foco de investigación de la producción de sonidos a su recepción y subrayó la importancia de la reflexividad en la búsqueda del conocimiento antropológico. También se esmeró en señalar que su tesis —a saber, que “una nueva sensación se percibe por medio de sensaciones similares que forman parte de nuestro conocimiento” (Boas [1889] 2018, 35)— se extiende a

otros campos del sentido además de la audición, como a la percepción del color y el olfato: “Es bien sabido que muchos idiomas carecen de un término para el verde. Si le mostramos a un individuo que habla ese idioma una serie de estambres verdes, llamará a una parte amarilla, a otra parte azul, y será dudoso el límite de ambas divisiones. Ciertos colores los clasificará hoy como amarillo, mañana como azul. Percibe el verde por medio del amarillo y del azul. Nosotros percibimos los olores de la misma manera y clasificamos los nuevos con aquellos a los que son similares” (ibid.).

Las reflexiones de Boas cuestionaron el principio más elemental de la psicofísica: la construcción del “umbral diferencial” o “diferencia apenas perceptible”. Sus investigaciones expusieron hasta qué punto la discriminación y/o clasificación de las diferencias perceptivas como de las similitudes es *culturalmente* contingente. En otras palabras, las diferencias fisiológicas entre los observadores no son el único factor responsable de las variaciones en el registro de las impresiones sensoriales. Más bien, lo que podría llamarse la “ecuación cultural” juega un papel igualmente destacado, si no mayor. Los hombres de la SAP no tenían idea de esto cuando trataron de controlar lo que llamaron la “ecuación personal”. Su comprensión de la percepción era puramente fisiológica, es decir, *infracultural*. No así para Boas (ver más Stocking 1982, 157-160; Schaffer 1994).

Anteriormente, señalamos lo que Ruth Benedict interpretó como el resultado de la estancia ártica de Boas, es decir, su ruptura con las doctrinas psicofísicas y su conversión a la etnología. En lugar del enfoque exclusivo en la fisiología de la percepción en las tradiciones francesa y británica, Boas, y en consecuencia los estudiantes que entrenó –Benedict, así como Margaret Mead y Edward

Sapir— se interesaron en la logística cultural de la percepción, o lo que llamaron el “patrón cultural” de la experiencia de los sentidos. Esto tuvo consecuencias de largo alcance. Precisamente, el gran historiador de la antropología George Stocking, si bien cuestiona si Boas realmente experimentó una conversión en el Ártico canadiense, sin embargo, sostiene que el ensayo “Alternating Sounds” contiene el germen de la posición del “relativismo cultural” (Stocking 1982, 159) por la que Boas y los boasianos (por ejemplo, Benedict, Mead, Sapir) son tan justamente famosos.

La influencia de la intuición de Boas sobre la “ecuación cultural” en la percepción puede verse en la siguiente cita de la introducción a *The Study of Culture at a Distance* (1953) de Margaret Mead y Rhoda Métraux. Ellas escriben que las personas “no solo oyen, hablan y se comunican a través de las palabras, sino que también utilizan todos sus sentidos de manera igualmente sistemática... para saborear y oler y modelar sus capacidades para saborear y oler, de modo que la cocina tradicional de un pueblo puede ser tan distintiva y tan organizada como una lengua” (1953, 6). La implicancia de esto, según Mead y Métraux, era clara: así como la lingüística requiere “un oído especial”, el análisis cultural requiere de un perfeccionamiento especial de *todos* los sentidos.

Métraux explicó en detalle lo que implicaba este perfeccionamiento en un capítulo titulado “Resonance in Imagery” (1953). Allí comienza afirmando que las “imágenes” (no solo visuales sino también aurales, táctiles, olfativas, etc.) a través de las cuales un pueblo percibe el mundo, forman “un todo coherente”, y captar este todo implica desarrollar una “consciencia disciplinada de los *dos* sistemas dentro de los cuales uno está trabajando”. Uno de esos “sistemas” sería el sistema perceptivo o el estilo de la

cultura estudiada, y el otro el estilo perceptivo “personal” del investigador. Al mostrar la misma reflexividad sensorial que Boas, pero a través de los sentidos en lugar de tratarlos por separado, Métraux (1953, 361) grabó: “Yo misma puedo atender y retener con mayor precisión las imágenes visuales, kinestésicas y táctiles, y es probable que transponga imágenes en otras modalidades en combinaciones con estas”. También consultó a otros miembros de su círculo y el de Mead en Nueva York para averiguar cómo hacían antropología.

[Un antropólogo] describe el proceso de asimilación [de otra cultura] como uno en el que crea una “sociedad interna” con “múltiples voces” que mantienen “múltiples conversaciones” en su propia mente. Otro... parece de algún modo ingerir la cultura para que, en efecto, su propio cuerpo se convierta en un modelo vivo de la cultura en la que está trabajando, así como de la cultura de la que ella misma es miembro, y ensaya continuamente relaciones en términos de su propia integración corporal. Y otro describe el proceso como de “recepción y envío de secuencias kinestésicas, fortalecidas por patrones auditivos, en gran parte tono, entonación y énfasis más que palabras”. (361)

Preparar los propios sentidos como lo hicieron estos investigadores, y cultivar la capacidad de ser “de dos sensorios”, no parece una metodología muy *científica*; sensual o poética, tal vez, pero no científica social.²

² De hecho, Benedict, Mead y Sapir eran todos poetas, además de antropólogos, aunque tendían a mantener las dos identidades separadas (Reichel 2021).

Para terminar, conviene unas palabras sobre el eclipse de la antropología física en el trabajo de Boas y sus alumnos. En un artículo titulado “The Instability of Human Types” (1916) presentado en el Primer Congreso de Razas Universales, realizado en la Universidad de Londres en julio de 1911, Boas presentó evidencia de rápidos cambios en la forma corporal bajo un nuevo ambiente. Esto apuntaba a “una decidida plasticidad de los tipos humanos” y la importancia de los factores ambientales –o influencias “externas” en lugar de “internas” (hereditarias)– para explicar las diferencias y similitudes humanas. Boas argumentó en su artículo que lo mismo ocurre con la “composición mental” de individuos y grupos. Gracias al trabajo de Boas y de sus alumnos, el paradigma del relativismo cultural vino a suplantar al del determinismo racial y el campo de la psicofísica entró en retirada (al menos dentro de la antropología)³.

Sobre el “descubrimiento del cuerpo” y el “tono moral” de la sociedad: la obra de Marcel Mauss y Maurice Leenhardt

Mientras tanto, de vuelta en Francia, Marcel Mauss fue designado para ocupar la cátedra de Sociología en el Collège de France en 1931.⁴ Mauss introdujo dos conceptos que disolvieron efectivamente las certezas de la antropología física de Broca y compañía

³ En *Sensory Experiments: Psychophysics, Race and Aesthetics of Feeling* (2020), Erica Fretwell analiza la adopción de la psicofísica en la cultura en general.

⁴ Marcel Mauss fue alumno (y también sobrino) de Émile Durkheim, el fundador de la sociología francesa.

trasladando la responsabilidad de la fisiología a la práctica social. Comencemos con su noción de “técnicas corporales”.

En 1934, Mauss presentó una conferencia ante la Société de Psychologie titulada “Les techniques du corps”, que fue publicada posteriormente en el *Journal de psychologie*. Por “técnicas”, explicó, “me refiero a las formas en que de una sociedad a otra [las personas] saben cómo usar sus cuerpos” (Mauss [1936] 1979, 97). “El cuerpo”, continúa sugiriendo, es nuestro “primer y más natural instrumento”; pero, como otros instrumentos, debe aprenderse, y puede aprenderse bien o mal, y ciertamente se aprenderá de manera diferente en diferentes culturas. A modo de ilustración, Mauss ofreció una serie de anécdotas. Observó cómo las técnicas de natación y carrera habían cambiado a lo largo de los años, cómo diferían las técnicas inglesas y francesas de cavar (se tuvieron que reemplazar ocho mil palas cada vez que las divisiones francesa e inglesa se relevaron en el frente en la Primera Guerra Mundial), y cómo se enseña a las personas a caminar en estilos particulares. “Por ejemplo”, escribió, “todavía puedo recordar a mi maestro de tercer grado gritándome: ‘¡Idiota! ¿Por qué caminas todo el tiempo con las manos muy abiertas?’” (100). Y como caminar, también correr, bailar, saltar, lanzar e incluso dormir: “He dormido muchas veces sobre un caballo, incluso a veces sobre un caballo en movimiento: el caballo era más inteligente que yo” (113).

Este atractivo estilo anecdótico era bastante ajeno al discurso científico social norteamericano y británico de la época. Sin embargo, con un entusiasmo característico, Mauss dispuso las anécdotas en una teoría general de la antropología del cuerpo, basado en la sugerencia de que “quizás no haya una ‘manera natural’ para el adulto”, y en la idea de que para captar estas técnicas necesitamos “el triple punto de vista” de la fisiología, la psicología y la

sociología para comprender al ser humano “total” (101). Esta triangulación acabó con el factor exclusivo sobre la fisiología de Broca y compañía.

Si bien las implicaciones del registro antropológico eran claras, Mauss se sintió obligado a agregar que en Occidente las técnicas del cuerpo no se entendían bien: por ejemplo, las técnicas de respiración aprendidas en el taoísmo y el hinduismo le parecían que facilitaban la “comunicación con Dios”. Vale la pena citar extensamente su discusión. Comienza aludiendo al trabajo de su contemporáneo Marcel Granet sobre las técnicas del taoísmo en *Chinese Civilization* ([1930] 1996): “He estudiado los textos sánscritos del yoga lo suficiente como para saber que lo mismo ocurre en la India. Creo precisamente que en el fondo de todos nuestros estados místicos hay técnicas corporales que no hemos estudiado, pero que fueron estudiadas a fondo en China e India, incluso en épocas muy remotas Este estudio socio-psicobiológico debe hacerse. Pienso que necesariamente existen medios biológicos para entrar en ‘comunicación con Dios’” (Mauss 1979, 122). Tenemos los métodos para comprender estos hechos, afirmó Mauss; simplemente no los hemos puesto a prueba. Pero así es básicamente como quedaron las cosas durante los siguientes cuarenta años. La revolucionaria teoría de Mauss no fue recogida por sus contemporáneos y languideció en una relativa oscuridad hasta que Mary Douglas (1973) la revivió en Gran Bretaña e incluso más tarde David Le Breton (1990) en Francia. Finalmente, la teoría de Mauss fue extrapolada de “les techniques du corps” a “les techniques des sens” (Howes 1990b) en un número especial de la revista *Anthropologie et Sociétés* en 1990, sobre el cual abundaremos en el capítulo 6.

El otro concepto clave introducido por Mauss en su *Manual of Ethnography* (2007) fue la noción de “tono moral” (*tonalité morale*) de la sociedad.⁵ El *Manual*, que se compuso a partir de las conferencias de Mauss, pretendía enseñar “cómo observar y clasificar los fenómenos sociales” (Mauss 2007, 7). En una pequeña sección sobre “Fenómenos morales”, Mauss describe la moralidad como la masa difusa y sin cultivar que rodea la ley. Para dar sentido a esta masa amorfa, Mauss aconsejó a los investigadores en el campo que prestaran mucha atención a la tradición oral, sobre todo a los proverbios, y a que recopilaran estadísticas sobre las buenas y malas acciones. “Habiendo concluido una investigación de este tipo, se podrá definir el tono moral de la sociedad bajo estudio, esforzándose por permanecer dentro del ethos de la sociedad” (148). Esto es según la traducción al inglés de su texto. Sin embargo, el término “ethos” no es una traducción precisa de la palabra francesa utilizada por Mauss: *atmosphère*. En el francés original, este pasaje dice lo siguiente: “Au terme de pareille enquête, on pourra définir la tonalité morale de la société observée, en s’efforçant de rester dans l’atmosphère de cette société”. La implicancia de este pronunciamiento metodológico es que ningún juicio debe hacerse desde fuera de la esfera moral de la sociedad.

Es instructivo reflexionar sobre el deslizamiento introducido por la (mala) traducción de *atmosphère* como “ethos”, ya que abre una brecha entre la antropología francesa posterior a Mauss y la antropología estadounidense posterior a Boas. Según Mauss, la atmósfera o el tono moral de una sociedad solo podía ser aprehendido a través de una inmersión corporal completa en la

⁵ Este relato le debe mucho a mi conversación con Florencia Marchetti (Marchetti y Howes 2020), y yo estoy particularmente en deuda con ella por llamar mi atención sobre el libro de Debaene.

sociedad estudiada, mientras que los estudiantes de Boas aplicaban el concepto de *ethos* de una manera fundamentalmente diferente, que tenía que ver con discernir y documentar “patrones” (ver, por ejemplo, Métraux 1953; Geertz 1957). En *Far Afield: French Anthropology between Science and Literature* (2014), Vincent Debaene enmarca el contraste de esta manera:

Al contrario de los estudiantes de Franz Boas, los etnógrafos entrenados por Mauss no trataban de captar un *ethos*, estaban *tratando de respirar una atmósfera*; no estaban descifrando patrones, estaban buscando una *transformación* mental radical. Aunque rara vez fue explicitado, la experiencia corporal del etnógrafo era vista como central ya que “lo social” está, por esencia, encarnado “en el cuerpo y en la mente”... Esta experiencia corporal se convirtió en una precondition para la comprensión del hecho social frente a la comprensión de *cultura*, un concepto que Mauss describió como “aún peor” que el de *civilización*, en sí misma ya “bastante mala” [*assez mauvaise*”]. (Debaene 2014, xiii-xiv).

Debaene continúa discutiendo cómo la noción de “atmósfera moral” y la inmersión total requerida para captarla plantearon ciertas dificultades, tanto en el campo, en el encuentro con ella, como en el momento de la transcripción: “Si el *ethos* de una la sociedad puede ser caracterizado solo como un ‘clima’, un aire difuso e impalpable o una cualidad, entonces, ¿cómo podemos esperar dar una descripción científica de [una sociedad] y aplicarla a los criterios evaluativos que la convertirían en un hecho observable?” (Karsenti citado por Debaene 2014, 72).

Debaene sugiere que se intentó resolver esta contradicción recurriendo a un estilo de exposición más literario, que buscaba

“compensar la deficiencia de una ciencia fundada en un modelo documental y museístico” (20). Si bien la literatura fue inicialmente rechazada en nombre de la ciencia, se la anheló por sus capacidades evocativas y pasó a figurar como “un arte técnico que hace vívidas las realidades morales e inmateriales y que, idealmente, permite al lector experimentarlas subjetivamente. [...] Como vemos, tanto su objeto (el hecho social entendido como totalidad) como su método (la exigencia del trabajo de campo y la continuidad que implica entre la afectividad individual y el conocimiento objetivo) situaron a la antropología de lleno entre la contradicción generada por la aplicación del paradigma documental a los hechos morales. Las referencias generalizadas a la ‘atmósfera’ de la sociedad bajo estudio son un buen indicador de estas tensiones” (74). Sin embargo, la tensión persistió y, de hecho, la vaporosa noción de atmósfera propuesta por Mauss estuvo tan plagada de dificultades que nunca resultó. De ahí que su noción de tono moral, al igual que su idea de las técnicas del cuerpo, también cayera en desuso y no sería reavivada hasta medio siglo después, cuando el filósofo alemán Gernot Böhme irrumpió en escena y puso la noción de atmósfera sobre una base sólidamente relacional. “La atmósfera”, escribe Böhme, “es lo que relaciona los factores objetivos y las constelaciones del entorno con el sentimiento corporal en ese entorno. Esto significa: la atmósfera es lo que está *en medio*, lo que media los dos lados... Las atmósferas son casi objetivas, es decir, están ahí fuera; se puede entrar en una atmósfera y sorprendentemente se puede quedar atrapado por una atmósfera. Pero, por otra parte, las atmósferas no son seres como cosas: no son nada sin un sujeto que las sienta... Tienden a ponerte en un cierto estado de ánimo”

(Böhme 2017, 1-2). La discusión adicional de las líneas de investigación altamente productivas abiertas por la definición de atmósfera de Böhme se reserva para el próximo capítulo.

Maurice Leenhardt era un misionero protestante que había vivido y trabajado cerca de treinta años entre los canacos (ahora kanak) de Nueva Caledonia (ahora República de Vanuatu) antes de regresar a Francia en 1926 y finalmente, tomar la cátedra (y algunas de las teorías) de Lucien Lévy-Bruhl en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Mauss y Leenhardt tenían en alta estima el trabajo del otro, e impartieron en equipo una serie de cursos, que eran muy ricos precisamente por sus diferentes estilos: Mauss era un etnólogo de primer orden, mientras que Leenhardt era un etnógrafo (o investigador de campo) de primer orden (para una apreciación, véase Laroche 1978). Otra diferencia entre sus respectivos enfoques tiene que ver con el foco de Leenhardt sobre la representación del cuerpo en contraste con la preocupación de Mauss por el análisis de las técnicas corporales.

En *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* ([1947] 1979), Leenhardt abre su análisis de las representaciones melanesias del cuerpo con una discusión sobre cómo el artista canaco, en su intento de retratarse a sí mismo en grabados de bambú, representa el tronco del cuerpo como un rectángulo largo con dos bandas estrechas a ambos lados para “indicar los lados invisibles del tronco, los flancos” (Leenhardt 1979, 12). El artista ha desdoblado así su cuerpo en un plano bidimensional. Leenhardt propone sobre esta base que los canacos perciben y tienen conocimiento de sus cuerpos en solo dos dimensiones, siendo reacios (o incapaces) de concebir su corporeidad o la de otras cosas “en redondo”.

De manera similar, para los canacos, el individuo o “personaje” aparece como un conjunto heterogéneo de relaciones. Según Leenhardt (1979, 97-102, 153-158), son estas relaciones las que se nombran, no el individuo como tal. Por ejemplo, la palabra *duamara*, que significa “el par de sobrinos”, se refiere al “conjunto simétrico” de un tío materno y su sobrino. Dado que *duamara* es un sustantivo dual, se puede inferir que el par de individuos en cuestión, “que nuestros ojos obstinadamente ven como dos”, es aprehendido como una sola entidad, una “dualidad-unidad”, por los canacos. Esta difusión o “participación” (para usar el término de Lévy-Bruhl) del individuo en el ser de los demás es difícil de comprender para la mente occidental. Se vuelve más comprensible si, siguiendo a Leenhardt, imaginamos que la “conciencia mítica” de los canacos se despliega en un solo plano, es decir, en un universo puramente bidimensional. En teoría, es cierto que las cosas que parecen existir como entidades separadas en un cosmos tridimensional no están tan diferenciadas en un universo bidimensional.

En un universo bidimensional, lo que podría percibirse como cosas aparecen, en cambio, como gradaciones en una línea, “una sola línea que las rodea” (Dewdney 1984, 73, 171-172). La fenomenología de la dimensionalidad restringida quizás se capte mejor comparando los siguientes bocetos, dos de los canacos, el otro una reconstrucción europea (ver fig. 1).

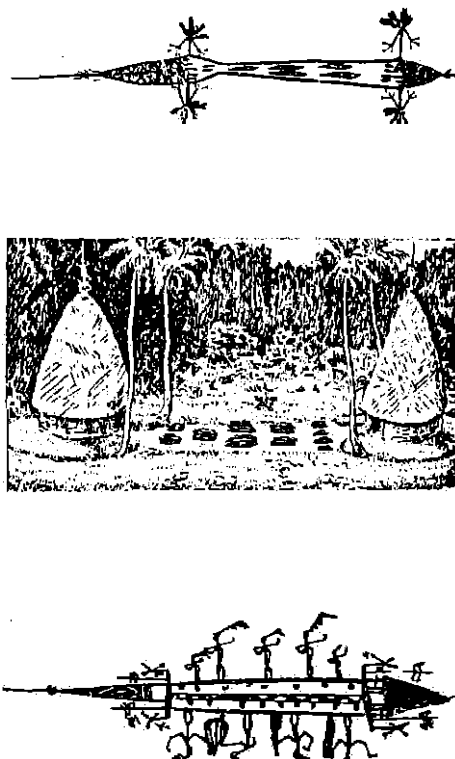


Fig 1. Tres representaciones de una aldea canaca (kanak), Nueva Caledonia - De *Do Kamo* de Maurice Leenhardt ([1947] 1979)

Al ver estos dibujos, uno debería saber que, según Leenhardt, los canacos tradicionalmente no pensaban que hubiera espacios más allá del alcance de los ojos, ni inframundo ni mundo superior. Para ellos, “el espacio aparece como un conjunto heterogéneo de lugares cuya existencia es sentida por la presencia corporal; cuando la reacción sensorial al... medio físico está ausente, el espacio no existe” (Leenhardt 1979, 46-47). En el dibujo europeo, cada uno de los objetos en el cuadro —las cabañas, los árboles,

los montones de ñames, etc.— es tratado como una entidad independiente (discreta, autónoma). En los dibujos canacos, por el contrario, hay un aplanamiento y al mismo tiempo una mezcla de los elementos del cuadro entre sí: todo se desdobra “como si” estuviera en un solo plano.

Es quizás contra este fondo bidimensional que se pueden interpretar las famosas líneas de Boesoou, el principal informante de Leenhardt. Cuando se le preguntó qué habían traído los misioneros a Nueva Caledonia, Boesoou replicó: “No nos trajiste el espíritu. Ya sabíamos que el espíritu existía. Lo que nos trajiste es el cuerpo” (164). Según Leenhardt, el descubrimiento del cuerpo en lo circular estaba preñado de implicaciones, pues con él “se completa la circunscripción del yo físico, haciendo posible su objetivación” (164). Los canacos pueden comenzar a establecer distancias entre el yo y otras personas y objetos en el mundo que los rodea y así emergen a la “historia” (o a un espacio tridimensional) despojados de su anterior “consciencia mítica”. El espacio llega a aparecer uniforme en su vacío en oposición a lo heterogéneo en su resistencia, como resultado de este “descubrimiento del cuerpo” como una entidad delimitada.

La etnografía de Leenhardt de la dimensionalidad restringida de las representaciones canacas del cuerpo y el cosmos es profundamente evocadora, pero se vio empañada por su adopción acrítica de la teoría de la “mentalidad primitiva” de Lévy-Bruhl (para la crítica estándar, véase Evans-Pritchard 1965). También estaba comprometido por los supuestos evolucionistas que informaban su arqueología de las “capas” de la “conciencia mítica” de los canacos. Por ejemplo, supuso que la representación y los valores táctiles eran más primitivos que la representación y los

valores visuales, pero no hay ninguna razón intrínseca para asegurar que esto sea así. Es simplemente una presunción de larga data de la historia del arte occidental (ver Candlin 2010, cap. 1).

Sin embargo, lo que más llama la atención del enfoque de Leenhardt es la forma en que muestra la representación del cuerpo tan íntimamente entrelazada con todo tipo de otras representaciones colectivas: conceptos de la persona, el espacio y el arte. En este sentido, su obra anticipó el surgimiento de la noción de sensorio cultural, como se discutirá en el próximo capítulo. Sin embargo, antes de abordar esa discusión, me gustaría redondear la discusión sobre la medición de los sentidos en este capítulo examinando un desarrollo sumamente extraordinario: la invención del “yo cuantificado”.

La psicofísica a la palestra: la invención del yo cuantificado

La medición psicofísica ha seguido siendo una metodología de elección en la psicología experimental (académica). Esto se debe al aislamiento de la psicología de otras disciplinas, sobre todo de la historia y la antropología, que, como hemos visto, ponen en duda la noción de “una apenas perceptible diferencia” al exponer cómo incluso la sensación (no solo la “percepción”, concebida como un poder cognitivo superior) se modula por esquemas culturales. Así también la psicología ha tendido a ignorar la sociabilidad de la sensación debido a la forma en que los psicólogos llevan a cabo sus pruebas dentro de los confines artificiales del

laboratorio de psicología en aras de “controlar las variables”. Este protocolo tiene el efecto de eliminar lo social.⁶

Sin embargo, en los últimos años, gracias a la invención de varios dispositivos móviles compactos y aplicaciones como Fitbit, reloj de precisión, etc., la medición de ciertos estados sensoriales ha escapado de los confines del laboratorio y se ha convertido en un componente integral de la vida cotidiana. Supervisar el “rendimiento” se ha vuelto una obsesión. Se deposita gran confianza en estos dispositivos para brindar mediciones precisas de la frecuencia cardíaca, respiratoria, el peso corporal, el metabolismo, la ubicación (GPS) e incluso los estados de sueño. Ellos forman parte del “afán de superación personal” que es la característica definitoria del yo neoliberal.

Este sueño del yo totalmente cuantificable es visto por algunos como una pesadilla, una distopía de proporciones gigantescas en la que el individuo se integra a la perfección en el “flujo de información” de la sociedad cibernética y se convierte en un “cuerpo dócil”, incluso mientras participa en todo tipo de actividad física. Pues “estas tecnologías funcionan para convertir en datos las percepciones y experiencias sensoriales, transformando las sensaciones encarnadas en datos digitales... A través de estas tecnologías [de autoseguimiento], se recopilan montones de información personal, que se transmiten por Wi-Fi a los archivos

⁶ Por supuesto, lo social nunca se elimina por completo en el laboratorio, como ha demostrado la investigación en la sociología de los laboratorios (por ejemplo, Lahne y Spackman 2018; Latour 1987). Los protocolos de investigación introducen sus propias reglas sociales, y estas tienen importantes implicaciones para la producción de conocimiento, como se discutirá más adelante en el capítulo 5.

de datos ('cloud computing'), almacenando los datos a perpetuidad. Los usuarios a menudo necesitan realizar poco más que un toque o una solicitud de voz para recopilar, revisar o compartir sus datos, o sincronizar la información con otros conjuntos de datos personales" (Lupton y Maslen 2018, 191). Las formas más antiguas y sensoriales de conocer el cuerpo quedan eclipsadas en el proceso, con consecuencias desafortunadas, según algunos comentaristas. Así, por ejemplo, ha surgido un movimiento que insta a los corredores a "desechar los relojes" y volver a "entrenar por intuición" (Mopas y Huybregts 2020). Abundan las acusaciones de "fetichismo de datos" y se critica con dureza el "entrenar con números" (mientras que se elogia como "más natural" el "entrenamiento por intuición"). La datificación ha tomado el mando y la sensación ("escuchar al cuerpo") se ha puesto entre paréntesis. Esta abstracción de lo sensible podría verse como un signo del triunfo de la "óptica algorítmica" (Halpern 2015) —es decir, de la representación que prevalece sobre la sensación: todo se convierte en una cuestión de "patrones" que se pueden detectar, registrar y, sobre todo, visualizar en una pantalla—.

Sin embargo, esta visión distópica de disminución de la sensualidad y de la capacidad de agencia ha sido cuestionada por los autores de dos artículos recientes en *The Senses and Society*. Deborah Lupton y Sarah Maslen (2018) entrevistaron a australianas sobre su uso de tecnologías de salud digital; Michael Mopas y Ekaterina Huybregts (2020), por su parte, realizaron un estudio con atletas aficionados de resistencia en Ontario, Canadá, utilizando la metodología de la sensación participante. Ambos pares de autores encontraron que sus interlocutores no se habían convertido en los actores atomizados e incorpóreos retratados (o más bien, ridiculizados) en la literatura y que los dispositivos digitales no habían

suplantado el saber con y a través del cuerpo. Más bien, sus interlocutores siguieron siendo actores sociales, y los “datos externos” generados por los dispositivos se utilizaban *junto* con evaluaciones personales basadas en la detección de “datos internos”.

En su trabajo, Lupton y Maslen introducen el concepto de “datos de sentido” (en lugar de la alfabetización de datos), que “devuelve el cuerpo a su lugar”; como sugieren, “incorpora la interacción de sensores digitales (utilizados en el autoseguimiento para generar datos personales), los sentidos humanos incorporados y la creación de sentido humano” (Lupton y Maslen 2018, 91). Lo que es más, hay trabajo involucrado en el procesamiento de los datos digitales, a saber, “varios tipos de *trabajo sensorial* que se unen en torno al aprendizaje para hacer uso de las tecnologías digitales y responder a los datos que generan usando los sentidos y otras formas de conocimiento” (ibid.)⁷. Nunca se trata solo de leer la información de una pantalla. Por lo tanto, Lupton y Maslen cambian la responsabilidad del “procesamiento de la información” a los “*compromisos* sensoriales y de creación de sentido” con los dispositivos y las aplicaciones.

Significativamente, Lupton y Maslen encontraron que las mujeres en su estudio “formaron relaciones” con los dispositivos de auto-seguimiento, y estas relaciones podían ser buenas o malas, a veces una fuente de sentimientos de empoderamiento y otras veces una fuente de frustración. Esta frustración podría

⁷ Esta noción de “trabajo sensorial” o “labor sensorial” ha sido formulada de forma independiente por varios teóricos líderes en antropología y sociología de los sentidos, como Lahne y Spackman (2018), Lupton y Maslen (2018) y Vannini, Waskul y Gottschalk (2012), quienes lo llaman “trabajo somático”.

tomar la forma de auto-frustración (por no poder lograr los objetivos que se propusieron) y, a veces, frustración con la tecnología (cuando las baterías fallan o se pierde la señal del GPS). La segunda frustración fue tanto social como personal, pues, como descubrieron Mopas y Huybregts en su estudio, significaba que los atletas no podían *compartir* sus datos con otros atletas de resistencia en las llamadas redes sociales. Para los corredores, los datos no “contaban” a menos que pudieran compararse. La falla del equipo provocó un profundo “miedo a perderse algo”, lo que trae de vuelta la sociabilidad de la sensación. Lupton y Maslen también descubrieron que las mujeres en su estudio no eran consumidoras pasivas de la tecnología, sino que imaginaban todo tipo de formas en las que podría mejorarse para responder mejor a sus necesidades y deseos, y algunas mujeres perfeccionaron su conciencia de los movimientos y funciones de sus cuerpos por medio de las aplicaciones para poder “delegar” el monitoreo a sus sentidos incorporados.

El enfoque de Lupton y Maslen implica “un mayor enfoque en las conexiones relacionales, las fuerzas afectivas y las capacidades de los agentes” de sus sujetos de investigación en el estudio de las tecnologías de autoseguimiento y, por lo tanto, destacan “la *interacción* entre los afectos, los compromisos sensoriales y la detección digital”. (2018, 192-93, énfasis añadido). Esta triangulación es interesante por la forma en que se aleja del “triple punto de vista” de Mauss (fisiología, psicología, sociología): en lugar de disciplinar al cuerpo y a los sentidos al modo de Mauss, Lupton y Maslen basan su análisis en la experiencia sensorial misma.

De particular interés es el concepto del “sensorio más que humano” introducido por Lupton y Maslen. “Estos dispositivos de seguimiento automático”, observan, “implican compromisos e

interacciones sinérgicos y recursivos complejos entre las posibilidades y capacidades sensoriales de los cuerpos humanos y el *hardware* y el *software* de la computadora” (191). En consecuencia, enfatizan la importancia de “reconocer los compromisos de las personas con la información y los artefactos de archivo como multisensoriales, y no solo corpóreos, sino intercorpóreos [o incluso transcorpóreos], enredados y distribuidos a través de otros cuerpos humanos, otros seres vivos, organismos y cosas no vivas” (192). Inspirándose en los nuevos estudios del materialismo feminista, complementados con su práctica de etnografía sensorial, sostienen que “el ser humano y el dispositivo [trabajan] juntos para configurar una nueva capacidad sensorial” (197). Así, la percepción corporal se une a la “percepción tecnológica distribuida” en una “acción siempre emergente de relaciones humanas-no humanas” (198)⁸.

⁸ Lupton y Maslen llaman así la atención sobre las técnicas infratecnológicas de los sentidos y el dar sentido que subsisten y persisten a pesar de la tecnologización global de la percepción en “la sociedad de los sentidos” (ver más Pink y Fors 2017; Salter 2022).

CAPÍTULO 2

La aculturación de los sentidos

En el capítulo anterior, examinamos cómo los sentidos fueron utilizados por antropólogos selectos de finales del siglo XIX (Broca, Rivers, Boas) y principios del siglo XX (Leenhardt, Mauss y Mead). Sin embargo, la idea de una antropología de los sentidos solo llegó a desarrollarse a finales del siglo XX. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* (1989), de Paul Stoller, pone explícitamente los sentidos sobre la mesa. Su libro fue seguido por *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (1991), editado por mí. Este capítulo examinará los orígenes de la antropología sensorial como un enfoque distinto dentro de la antropología y destacará la forma en que las discusiones sobre otros temas, como la materialidad y la manifestación corporal, alimentaron su desarrollo.

Hacia una antropología cultural de los sentidos

Hablando en términos generales, la antropología de los sentidos se ocupa de cartografiar y “enuclear” las variedades de experiencias sensoriales a través de culturas. En contraste con el trabajo de antropólogos anteriores, es de orientación cultural y ex-

perencial más que física y experimental, y se centra en la comprensión de los sentidos y sus interrelaciones dentro de los contextos culturales locales.

Aquí es donde entra la idea de “enucleación”, o “sacar el núcleo” de algo o alguna idea. Enuclear no es lo mismo que “desempacar”: es más suave que eso. No es lo mismo que “describir”, pues la descripción es más superficial. Tampoco es lo mismo que “interpretar”, aunque exista un fuerte parecido, pues interpretar es correr el riesgo de quedar atrapado en el hermetismo del círculo hermenéutico (sobre el cual hablaremos más adelante). Y no es en absoluto lo mismo que “explicar”, o poner al desnudo, en la medida en que la antropología sensorial rechaza el nomotetismo, es decir, abjura de la reducción de las instancias a leyes generales, y busca, en cambio, extraer el sentido interno de las creencias y prácticas de una cultura tratando de “sentir junto con otros lo que experimentan” (Laplantine 2015). La sensación participante es la nueva consigna en lugar de la externalidad sugerida por la metodología antropológica convencional de observación participante.

La antropología de los sentidos todavía se considera comúnmente como un subcampo de la antropología, como la antropología de la emoción. Pero es (y siempre ha sido) mucho más que eso, ya que la antropología sensorial hace referencia tanto a un área sustantiva de investigación como a un enfoque o medio de investigación, como la antropología visual. Los sentidos, por lo tanto, figuran como objeto de estudio y como medio de investigación: la antropología sensorial destaca por un abordaje cultural para el estudio de los sentidos y un abordaje sensorial para el estudio de la cultura.

En un capítulo sobre “los sentidos” en *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society* (2001), Michael Herzfeld destaca bien las implicaciones del análisis sensorial en la revisión de la disciplina. Citando a Constance Classen (1997), Herzfeld escribe: “La amplia gama de aplicaciones para un análisis sensorial de la cultura indica que la antropología de los sentidos no solo necesita ser un ‘subcampo’ dentro de la antropología, sino que puede proporcionar una perspectiva fructífera desde la cual examinar muchas preocupaciones antropológicas diferentes”, desde la política y el género a las “creencias y prácticas religiosas y a la producción e intercambio de bienes” (Herzfeld 2001, 252-53). En lo que sigue, nuestro enfoque será identificar la aceleración de los sentidos dentro de un rango de subcampos de la antropología y rastrear cómo estos movimientos contribuyeron a la cristalización de la antropología de los sentidos. Sin embargo, empecemos con una consideración de dos críticas que fueron fundamentales para el naciente campo de la antropología sensorial: la crítica del textualismo y la crítica del visualismo.

Crítica del textualismo

La antropología se vio atrapada por una “crisis de representación” a mediados de la década de 1980, como proclamaron James Clifford y George Marcus en *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography* (1986). *Writing Culture* fue un texto muy influyente. Inspiró una gran cantidad de reflexividad, de autoexamen, de parte de los antropólogos debido a la forma en que problematizó el tema de la “autoridad”. Lo que no se reconoce tan comúnmente es cómo también precipitó una crisis de percepción. Para

ver cómo es esto así, necesitamos dar un paso atrás y examinar las raíces de la revolución textual en la antropología.¹

El origen de la revolución textual puede rastrearse hasta la publicación de *The Interpretation of Cultures* (1973) de Clifford Geertz, alumno de Margaret Mead que, como ella, también realizó investigaciones de campo en la isla de Bali. Geertz lanzó la revolución textual al (re)definir la cultura como “un conjunto de textos, conjuntos ellos mismos, que el antropólogo se esfuerza por leer por encima de los hombros de aquellos a quienes pertenecen propiamente”. (Geertz 1973, 452). Geertz derivó su idea del “modelo de texto” de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur (1970). Esto lo inspiró a analizar los rituales como expresión de proposiciones, o “decir algo de algo” (Geertz 1973, 448). El enfoque teórico de Geertz llegó a ser conocido como interpretativo o “antropología simbólica”, y su metodología como “descripción densa” (5-6, 9-10).

¹ Este análisis se basa en la crítica de la revolución textual presentada en el capítulo 2 de *Sensual Relations* (2003a; para una declaración anterior, véase Howes 1990a). Envié una copia de ese capítulo a Clifford Geertz. Su respuesta está registrada en forma de una carta que me escribió, reimpresa (con el permiso de su viuda y albacea literaria Karen Blu) en “Boasian Soundings” (Howes 2018). En la carta, Geertz, con gracia, pero con firmeza y muy locuazmente, me reprende por no captar los matices sensuales de su hermenéutica. ¡Me corrigió! En este capítulo, también critico el trabajo del difunto Steven Tyler. Me apresuro a agregar que mientras mantengo mi crítica, sigo asombrado de Tyler por la forma en que miró el visualismo en “The Vision Quest in the West, or What the Mind’s Eye Sees” (Tyler 1984) y pasó a sondear las profundidades del posmodernismo (una escuela de pensamiento que es más conocida por su superficialidad y fascinación por las superficies) en “Postmodern Ethnography” (Tyler 1986).

Se podría haber objetado que los rituales y otras prácticas culturales implican bastante comunicación no verbal, de modo que reducirlas a su contenido proposicional (o a lo que se puede interpretar que “dicen”) huele a verbocentrismo. De hecho, como descubrió Fredrik Barth en su estudio de los rituales iniciáticos entre los baktaman de Papúa Nueva Guinea, algunos acuerdos se dejan deliberadamente sin decir y se comunican a través de la manipulación de objetos multisensoriales: “Cuando los baktaman deciden expresar su conocimiento en una variedad de canales y expresiones [sensoriales] simultáneos, debemos tratar de comprender sus consecuencias y, si es posible, su razón. Una explicación importante radica en el claro deseo de actuar sobre el mundo y no solo hablar de él” (Barth 1975, 224). Además, se podría haber objetado que los actos rituales, como otros actos culturales, no poseen la misma estabilidad que los textos. Los rituales son multisensoriales y están llenos de acontecimientos. El método hermenéutico, que sigue el modelo de la interpretación de la escritura y que supone un constante ir y venir entre la exégesis y el texto, no es muy adecuado para captar la naturaleza dinámica y multisensorial de las culturas vivas.

A principios de la década de 1980, siguiendo el camino del texto abierto por Geertz, el foco se desplazó de la interpretación a la negociación y la representación, y de la “cultura de la lectura” a la “cultura de la escritura”. Este desarrollo estuvo señalado por la publicación de una serie de artículos con títulos como “Ethnographies as Texts” (Marcus y Cushman 1982), “On Ethnographic Authority” (Clifford 1983) y “Functionalists Write, too” (Boon 1983). Estos artículos problematizaban la autoridad del antropólogo dirigiendo la atención a la relación de

poder desigual entre el etnógrafo y el informante y cuestionando quién controla los medios de representación. La idea de descripción, por muy “densa” que fuera, ya no era suficiente, y surgió la idea de que la etnografía se ubica en “un proceso de diálogo en el que los interlocutores negocian activamente una visión compartida de la realidad” (Clifford 1983, 134). El nuevo énfasis en la negociación significó el final del monologismo de la monografía etnográfica convencional y desató un torrente de innovación estilística, o “experimentación” textual (Marcus y Cushman 1982, 26). Por ejemplo, algunos antropólogos optaron por escribir memorias; otros recurrieron a utilizar un formato dialógico, con las voces de los informantes igualmente representadas en el texto. Los antropólogos también comenzaron a leer los textos de otros con la mirada puesta en las estrategias retóricas o “modos de autoridad” desplegadas en ellos para convencer al lector de que el autor “había estado allí” y había participado en la negociación del significado.

En “Partial Truths”, la introducción a *Writing Culture*, James Clifford escribe: “Muchas voces claman por expresarse. La polifonía fue restringida y orquestada en las etnografías tradicionales al otorgar a una voz una función de autor dominante y a otras el papel de fuentes, ‘informantes’, para ser citada o parafraseadas. [Pero una vez que] el dialogismo y la polifonía son reconocidos como modos de producción textual, la autoridad monofónica es cuestionada, revelada como característica de una ciencia que ha pretendido representar culturas” (Clifford y Marcus 1986, 15). ¿Qué tiene de malo afirmar “representar” culturas? Primero, los antropólogos no son representativos de las poblaciones que estudian; en segundo lugar, introducen de contrabando “una ideo-

logía que proclama la transparencia de la representación y la inmediatez de la experiencia”; y, en tercer término, “el referente adecuado de cualquier relato no es un ‘mundo’ representado, sino instancias específicas del discurso” (14).

Podemos discernir aquí una serie de desplazamientos, si pensamos en el trabajo de Mead y Métraux discutido en el capítulo anterior. Hay un deslizamiento de la observación participante a la descripción e interpretación, luego de la descripción al “discurso” o diálogo y negociación, para culminar en un enfoque sobre “la naturaleza emergente y cooperativa de la textualización” (Tyler 1986, 127).

Lo que no se cuestionó en medio de todo este hiperreflexivo autocuestionamiento y experimentación estilística fue la idea de la cultura “como texto” para empezar. Podría argumentarse que el modelo del texto desvía la atención de la acción y la sensación a la representación y da como resultado privilegiar a la textualización sobre la percepción. La recesión de la percepción (o retracción de la sensación) y la precesión de la inscripción están en pleno despliegue en el capítulo de Stephen Tyler en *Writing Culture*, que se titula “Postmodern Ethnography”. Vale la pena señalar que Tyler estaba escribiendo en un momento en que la idea de que *il n’y a pas de hors-texte* (no hay nada fuera del texto) estaba en ascenso. “Una etnografía no es un relato de un movimiento racionalizado de la percepción al concepto”, escribe Tyler. “Empieza y termina en conceptos. No hay origen en la percepción, ni prioridad de la visión, ni datos de la observación”. O, de nuevo: “[Una etnografía] no es en absoluto un registro de la experiencia; es el medio de la experiencia. Esa experiencia se convirtió en experiencia solo en la escritura de la etnografía. Antes de eso, era solo una serie desconectada de sucesos fortuitos”. (Tyler 1986,

137-38). La conclusión de Tyler: “La percepción no tiene nada que ver con eso”, en donde el “eso” es la etnografía.

Este eclipse total de la percepción, y la sustitución del “proceso de textualización”, no solo socavó el valor que antes se le atribuía a la observación participante, sino que también hundió la idea de sensación. Fue como si estos antropólogos de la persuasión textual hubieran perdido colectivamente sus sentidos.

Siguiendo en parte el ejemplo del teórico de los medios Walter Ong, Paul Stoller fue más sensible que los “textualistas” (como se los podría llamar) al *medio* del lenguaje, y específicamente a cómo el lenguaje hablado puede ser entendido: algo que tiene un poder y una energía independientes de su representatividad. “La mayoría de los antropólogos utilizan el sonido del lenguaje o de la música como un medio para recopilar información con la que ‘construyen’ la cultura del Otro. Damos por sentado el sonido del lenguaje. El Otro, sin embargo, puede considerar al lenguaje... como una encarnación del [poder del] sonido” (Stoller 1984, 569 n4). En consecuencia, Stoller dedica un capítulo de *The Taste of Ethnographic Things* al “sonido en la hechicería songhai” y otro al “sonido en la posesión songhai”. Sus reflexiones en este sentido han inspirado a muchos otros antropólogos a prestar atención al poder extralingüístico del lenguaje y la fuerza extra-musical de la música, culminando en el reconocimiento de que, en las culturas africanas, “el espacio auditivo se percibe como un campo físico” (Peek citado en Geurts 2002a, 193).

En el capítulo inicial de *The Taste of Ethnographic Things*, Stoller relata la historia de cómo la nuera descontenta de uno de sus anfitriones le sirvió una salsa de mal sabor (llamada *fukko boy*). La mala salsa era repugnante para su paladar, pero contribuía a una “buena etnografía”, ya que lo alertaba sobre cómo las relaciones

sociales pueden comunicarse y manipularse a través del sabor de la comida. En esencia, descubrió que la densidad y el picante de una salsa proporciona una medida de la cercanía de la relación entre el anfitrión y el invitado (cuanto más cercana es la conexión, más suave y liviana es la salsa). Pero los agentes sociales, como la nuera, también pueden mezclar estas expectativas (por ejemplo, servir una salsa ligera a un invitado distinguido) para transmitir mensajes aún más complejos.

En otro ensayo, que apareció en un número especial de *Anthropologie et Sociétés* sobre el tema de “les cinq sens”, Stoller y Olkes (1990) reflexionaron sobre los diferentes sabores, texturas y aromas de los alimentos que Stoller había experimentado a lo largo de los años y ofrecieron una geografía gastronómica songhai. Este relato cultural de la cocina songhai sigue siendo uno de los mejores ejemplos de “gustomología” (Sutton 2010) en los anales de la antropología.

En su momento, la publicación de *The Taste of Ethnographic Things* de Stoller, marcó un alejamiento del rechazo de la percepción, o de la suspensión de la sensación en aras de la textualización, que vimos en “Postmodern Ethnography” de Stephen Tyler. Stoller, por el contrario, nos insta a “aceptar la sensualidad”, a afinar nuestra percepción y conceder primacía a la evocación de sensaciones en nuestras prácticas de inscripción: “Aceptar la sensualidad”, escribe, es “prestar el propio cuerpo al mundo y aceptar sus complejidades, gustos, estructuras y olores... La erudición sensual es, en última instancia, una mezcla de cabeza y corazón. Es una apertura del propio ser al mundo, una bienvenida” (Stoller 1997, xvii-xviii).

El legado de treinta años de la erudición sensual de Stoller se exhibe por completo en un número especial reciente de *The Senses*

and Society, editado por Beth Uzwiak y Laurian Bowles, titulada “The Ethnographic Palimpsest: Excursions in Paul Stoller’s Sensory Poetics” (2021b). En un artículo sobre la política sensorial de las castas, la antropóloga india Shivani Kapoor (2021) analiza cómo su propio olor (en ambos sentidos) fue problematizado por sus interlocutores de castas inferiores. Esto es interesante: ¡hasta ahí llega la preocupación por la “mirada (o la voz) del etnógrafo” cuando su propio olor constituye un componente crucial del encuentro etnográfico! En “Sonic Intimacies”, la etnomusicóloga Sidra Lawrence (2021) presenta un análisis de “la erótica performativa y los feminismos africanos”. La íntima conexión entre la epistemología feminista y la epistemología sensual también es central en la contribución de Uzwiak y Bowles (2021a), “Epistolary Storytelling: A Feminist Sensory Orientation to Ethnography”. Por lo demás, la colección contiene un artículo histórico de Sarah Pink (2021) llamado “Sensuous Futures”, que destaca la contribución potencial de la etnografía sensorial a la práctica de la antropología del diseño (sobre la cual se hablará más en el capítulo 5).

Crítica del visualismo

En “To Summon all the Senses”, la introducción a *The Varieties of Sensory Experience*, ofrecí la siguiente sinopsis del campo de la antropología sensorial: “La antropología de los sentidos se ocupa principalmente de cómo el patrón de la experiencia sensorial varía de una cultura a la siguiente de acuerdo con el significado y el énfasis asignado a cada una de las modalidades de percepción... El principio más básico de este campo de estudio emergente es que solo desarrollando una conciencia rigurosa de los sesgos visuales y textuales de la episteme occidental podemos esperar dar

sentido a cómo se vive la vida en otros escenarios culturales” (Howes 1991, 4). Este pasaje enfatiza la importancia de desarrollar una conciencia rigurosa del sesgo de percepción visual, o “visualismo”. No aboga por un rechazo de la visión, como algunos han sugerido (por ejemplo, Ingold 2000), sino más bien por una apertura a la diversidad sensorial. El punto es que cada cultura debe ser abordada en sus propios términos sensoriales y que deberíamos prestar atención a la multiplicidad de formas en que los sentidos se involucran y se interrelacionan.

La crítica del visualismo dentro de la antropología de los sentidos se inspiró en parte en tendencias intelectuales más amplias. Estas incluían el posmodernismo y la crítica de la visión instigada por varios de los principales defensores de la teoría francesa del siglo XX. El historiador intelectual Martin Jay presenta una sinopsis de esta ruptura en *Downcast Eyes* (1993). Según relata, la visión había disfrutado durante mucho tiempo de un estatus exaltado como “el más noble de los sentidos” en la filosofía occidental debido a su (supuesta) naturaleza desencarnada o exterior, su simultaneidad o atemporalidad. (a diferencia del oído), y su carácter distanciador u objetivador (ver Jonas [1954] 1982). Esto concordaba con el privilegio general del Ser sobre el Devenir (es decir, la espacialidad sobre la temporalidad) en la filosofía occidental y la separación del sujeto del objeto.

Las manifestaciones de esta mentalidad “oculocéntrica”, como la llama Jay, son innumerables. Van desde la idea de Platón de la “Verdad” encarnada en “el *Eidos* o Idea, que era como una forma visible blanqueada de su color” (Jay 1993, 26), a la idea de la mente como *camera obscura* (tanto Descartes como Locke suscribían esta idea). Jay señala que la fe en el vínculo entre la ocularidad o la lucidez y la racionalidad es lo que le dio su nombre al Iluminismo

(*siècle des lumières*, en francés). Otra manifestación principal del visualismo occidental fue la invención de la perspectiva lineal en la pintura del Renacimiento (ver fig. 2). Como Robert Romanyshyn (1989, 31) señala con respecto a esta nueva técnica de representación, dentro del “paisaje de visión en perspectiva lineal, el yo se convierte en un espectador escondido detrás de su ventana al mundo... el cuerpo, ahora divorciado de este yo, se convierte en un espécimen y... el mundo, como materia para este ojo separado y observador, se convierte en un espectáculo”.

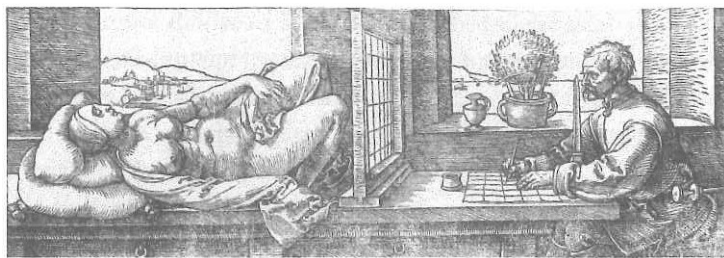


Fig. 2. Alberto Durero, *Dibujante haciendo un dibujo en perspectiva de una mujer yacente*, ca. 1600. Xilografía, 7,7 x 21,4 cm. Regalo de Henry Walters, 1917, 17.37.314. Museo Metropolitano de Arte

El auge del impresionismo en el siglo XIX desafió los lineamientos de esta visión: “En lugar de pintar escenas teatralizadas en un espacio idealizado y geometrizado al otro lado del lienzo/ventana visto desde lejos, los impresionistas buscaron reproducir la experiencia de la luz y el color en las retinas de sus ojos”, como con las múltiples vistas de los pajares de Monet o la fachada de la catedral de Rouen (Jay 1993, 154). Si bien los impresionistas pueden haber borrado la linealidad, se mantuvo el énfasis en la retina. La intensificación de la visión se puede discernir, de otro modo, en la trayectoria que conduce de la extravagancia visual que fue

la corte de Luis XIV (conocido como “el Rey Sol”) a la precesión de la imagen y la recesión de la realidad en nuestra “civilización de la imagen” o “sociedad del espectáculo” contemporánea (Jay 1993, 87-89; Kearney 1988; Debord 1994).

La mayor parte del *Downcast Eyes* de Jay está dedicada a documentar cómo un discurso contrario, que él define como “antiocularcéntrico”, cristalizó en los círculos intelectuales y artísticos franceses del siglo XX, como lo demuestra la virulenta crítica de Marcel Duchamp al “arte retiniano” y la celebración del *ready made*; en la “fobia ocular” de Jean-Paul Sartre; en la filosofía poscartesiana del sujeto encarnado y la primacía de la percepción (o visión encarnada) de Maurice Merleau-Ponty; y, sobre todo, la crítica a la hegemonía de la visión en la obra de Michel Foucault. En *The Birth of the Clinic* (1973), Foucault expuso la conexión entre *voir, pouvoir y savoir* (o visión, poder y saber) en la constitución de “la mirada médica”; en *Discipline and Punish* ([1975] 1979), puso al desnudo la conexión entre visión, objetivación e individuación en el diseño de Jeremy Bentham para una prisión modelo llamada Panóptico, un paradigma que desde entonces se ha infiltrado en cada rincón y cada grieta de “la sociedad de la vigilancia” en la que ahora vivimos (como lo demuestra la ubicuidad de las cámaras de circuito cerrado de televisión). Así, la historia del ojo pasó de la exaltación a la denigración y la sospecha, al menos dentro de ciertos círculos académicos y artísticos.

La antropología de los sentidos se comprometió con la crítica de la visión en la teoría francesa contemporánea, pero sería un error llamarla “antiocularcéntrica”. Más bien, ha sido *policéntrica* desde sus inicios debido al énfasis en “sumar todos los sentidos”. Rechaza la dicotomía ocularcéntrica/antiocularcéntrica ya que esta

dicotomía sigue centrada en la fovea. Los teóricos franceses (Foucault, Derrida, etc.) se preocuparon exclusivamente por trastornar y fragmentar la visión, mientras que la antropología sensorial multiplica los registros a tener en cuenta y considera los sentidos como “producidos relacionamente” (Dawkins y Loftus 2013).

Partiendo de la premisa de que los sentidos se hacen, no se dan, la antropología sensorial cuestiona la construcción esencialista de la visión en Occidente como intrínsecamente más objetiva, más racional y más distante. Señala el hecho de que en muchas culturas no occidentales a la visualidad se le asignan diferentes características. Puede estar relacionada con la brujería y otras fuerzas aparentemente irracionales y, por lo tanto, estrictamente restringida. Mientras tanto, en la India hindú, la visión está investida de un gran poder, pero, a diferencia de en Occidente, es recíproca. Por ejemplo, cuando se pinchan los ojos de un ídolo recién creado, los fieles se empujan entre sí para colocarse en su línea de visión: “tomar *darsan*” de esta manera (es decir, intercambiar miradas con la deidad) se considera auspicioso (Pinard 1991). Compárese con el desventurado prisionero en el Panóptico que en realidad nunca sabe si está siendo vigilado desde la torre de observación central, “el Ojo del Poder”, donde están secuestrados los guardias.

La idea de “epistemologías sensoriales” (Feld 2005) es central para la antropología de los sentidos. Presenta una alternativa a la idea de la mente como una *cámara oscura* que prevalece tanto en Occidente y abre el camino para investigar los muchos otros “modelos sensoriales” (Classen 1997) o “sensorios” (en el sentido arcaico) de las sociedades del mundo. Por ejemplo, el sensorio de los hausa de Nigeria es doble: discriminan entre *gani*, que

que significa “ver”, y *ji*, que incluye todos los demás sentidos además de las emociones (Ritchie 1991, 194). El sensorio de los cashinahua del Perú es séxtuple: distinguen entre *ichi una* (conocimiento de la piel), *meken una* (conocimiento de la mano), *pabinka una* (conocimiento del oído), *beda una* (conocimiento del ojo, que se limita a las visiones que experimentan las personas bajo la influencia de un alucinógeno), y *taka una* (conocimiento del hígado, que tiene que ver con las emociones), mientras que el conocimiento de la propia mortalidad e inmortalidad o “fuerza vital” se supone que tiene su asiento en los genitales. Cuando Kenneth Kensinger, su etnógrafo, les preguntó si el cerebro tiene conocimiento, los cashinahua rechazaron la suposición implícita detrás de esta pregunta (es decir, el cerebro como un procesador central de información o banco de datos), pues no pensaron que el cerebro tuviera algún papel que desempeñar en la cognición; más bien, afirmaron, “todo el cuerpo sabe” (Howes 2022, 68).

El sensorio de los desanos de la selva tropical colombiana es especialmente rico. Conciben el cerebro sobre el modelo de una colmena. Así, en una imagen, el cerebro está formado por “capas de innumerables panales hexagonales... [cada] diminuto recipiente hexagonal contiene miel de un color, sabor, olor y textura diferente” (Reichel-Dolmatoff citado en Howes y Classen 2013, 159). La polisensorialidad de esta imagen del cerebro se corresponde con la intersensorialidad o arquitectura sinestésica de la cosmología sensorial de los desanos.² La “visión” desana del cosmos es generada y sostenida por la ingesta ritual de la planta alu-

² “Cosmología sensorial” es otro concepto clave para la antropología de los sentidos, introducido por primera vez por Classen (1993b, 1998): se usa con preferencia a “cosmovisión”.

cinógena *Banisteriopsis caapi*, o *yagé*, bajo la guía de un chamán. Según la cosmología desana, “los colores emanan de la luz del Sol o la Luna y luego se combinan con el calor para producir los conjuntos correspondientes de olores y sabores. Se dice que el púrpura, por ejemplo, viene de la Luna y está relacionado con un olor a podrido y a un sabor ácido” (Howes y Classen 2013, 158; ver más Gearin y Saéz 2021).

Otro relato muy rico de una cosmología sensorial indígena es presentado por Marina Roseman en su estudio de los temiar titulado *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest* (1992). La noción de un líquido fresco y húmedo o energía vital que se condensa en diferentes grados y se moviliza por los vientos del paisaje, los vientos de los espíritus, las voces de los médiums, los movimientos de los bailarines en trance y el ritmo de los pisadores de bambú es fundamental para la física y la cosmología temiar. En las ceremonias de curación, estos recursos sensoriales son canalizados por el chamán para atraer un alma descarriada de vuelta al cuerpo al que pertenece.³

³ El libro de Roseman se subtitula “Temiar Music and Medicine”. La investigación en antropología médica ha sido otra importante contribución al desarrollo de la antropología de los sentidos. En todas partes, la práctica de la medicina se basa en técnicas sensoriales de diagnóstico y curación, aunque en Occidente, en lo que se refiere al diagnóstico de enfermedades, la tecnologización de la mirada médica ha tendido a dejar de lado los otros sentidos, y en cuanto al tratamiento, el énfasis está más en la anestesia que en la sinestesia (compárese con Laderman y Roseman 1996; Howes y Classen 2013, cap. 2). Algunos estudios de casos ejemplares en la “antropología de las sensaciones médicas” (Hinton et al. 2008) incluyen a Rice (2013) y Harris (2016, 2020).

A menudo es solo por casualidad que los ojos de un antropólogo (y otros sentidos) se abren a las formas de sentir de las personas estudian. Paul Stoller ofrece la siguiente anécdota de su trabajo de campo entre el pueblo songhai de Níger. Un curandero llamado Sorko Djibo había sido llamado a la cama de un hombre enfermo que era víctima de una maldición, y Stoller lo acompañó. El curandero determinó que un hechicero se había apoderado del doble del hombre y lo estaba devorando lentamente desde adentro. Para evitar que el hombre muriera, el curandero debía encontrar y liberar al doble del paciente. Preparó un remedio para aplicarlo en las articulaciones y los orificios sensoriales del hombre, y luego condujo a Stoller en una búsqueda que los llevó hasta las afueras de la aldea. Llegaron a la cima de una duna donde había una gran pila de cáscaras de semillas de mijo. El curandero se inclinó para revisar el montón, luego, abruptamente, se puso de pie y gritó: “Ay, ay, ay, ay...”. Luego le preguntó a Stoller:

—¿Lo escuchaste?

—¿Escuchar qué? —pregunté estupefacto.

—¿Lo sentiste?

—¿Sentir qué? —pregunté.

—¿Lo viste?

—¿De qué estás hablando? —le pregunté.

Sorko Djibo le respondió: “Miras pero no ves. Tocas, pero no sientes. Escuchas, pero no oyes. Sin la vista ni el tacto... se puede aprender mucho. Pero debes aprender cómo *oír* o aprenderás poco sobre nuestras costumbres” (Stoller 1989, 115). Esta es una

buena ilustración de la importancia primordial de acercarse a una cultura en sus propios términos sensoriales.

Antropología del/en el sonido

Varios de los principales antropólogos sensoriales de finales del siglo XX, como Steven Feld y Marina Roseman, comenzaron como etnomusicólogos. Su interés en la antropología del sonido, que trajo consigo un enfoque en la escucha y la modulación del sonido en la interpretación (o “musicalización”), los preparó para adaptar su aparato perceptivo a las dimensiones sonoras de la expresión y la comunicación sensorial y les proporcionó muchas ideas interesantes sobre formas alternativas de estructurar lo social y lo sensible.

El trabajo de Steven Feld ha sido enormemente influyente (ver, por ejemplo, Stoller 1989, 50, 103). Sus escritos, comenzando con *Sound and Sentiment* (1982), anticiparon los giros sensoriales y afectivos en las ciencias humanas en cerca de una década. Feld (1996) introdujo el concepto de “acustemología” como una forma de resumir su práctica de escuchar la cultura y el medio ambiente del pueblo kaluli de Papúa Nueva Guinea. Al entrenar sus oídos para captar todos los matices de las formas locales de producir y percibir el sonido, pudo discernir la importancia cultural capital de motivos auditivos como el “sonido de elevación” e incluso escuchar el “interior” de un toque de tambor (Feld 1991, 91-94).

Es legítimo preguntarse si la formación de Feld en musicología podría haberlo predisposto a escuchar donde otros solo mirarían. Pero cualquier sospecha de este tipo se ve contrarrestada por el hecho de que Feld (1988) es también el autor de la teoría eminentemente polisensorial de “la iconicidad del estilo”

—o correspondencia transmodal y transponibilidad del esquema perceptivo—. Por ejemplo, percibió un vínculo entre las capas de sonido en el estilo de canto kaluli y las capas de pintura y otros atavíos en sus trajes ceremoniales. Incluso incluye el olor en la imagen:

Estas interacciones entre la visión y el sonido de los kaluli también son localmente intersensuales al olfato. Podrían citarse cualquier cantidad de ejemplos cotidianos. Es difícil imaginar el goteo de un arroyo poco profundo en un grupo de palmeras de sagú sin oler los aromas de la médula fresca o podrida: la experiencia y el recuerdo de la presencia del sagú son profundamente multisensoriales. Del mismo modo, la densa sensualidad de la oscuridad de la tarde, con voces que se superponen a las lluvias ligeras y a los insectos y ranas de los arbustos cercanos, se continúa sensualmente con los aromas ahumados que los fuegos o las antorchas de resina liberan en la casa comunal y se difunden en el aire nocturno siempre húmedo. Al evocar la difusión de este sensorio móvil, los procesos del sonido y el olfato se incorporan al mismo verbo bosavi *dabuma* o absorción por el oído y la nariz (Feld 2005, 187).

Como revela esta cita, Feld está tan atento a las relaciones entre los sentidos —o a la “interacción” de los sentidos— como a las sensaciones particulares. Esto es lo que significa el término “intersensorialidad” (Howes 2005a). El significado está en la interconexión.

Además de sus muchos trabajos publicados, Feld ha producido un extenso catálogo de grabaciones de sonido, que van de las voces (tanto humanas como no humanas) de la selva tropical a campanas, bocinas de automóviles y glaciares que se derriten.

Fue a partir de este cambio de registros que nació una “antropología del sonido” y una “antropología en el sonido” (Feld y Brenneis 2004), y este campo está en auge. Los colaboradores notables incluyen a Tom Rice (201) sobre el paisaje sonoro del hospital y la escucha a través de un estetoscopio, Marina Peterson (2021) y Rupert Cox (2013) sobre el ruido atmosférico (ver además Ei-ichi deForest 2015), y *The Bloomsbury Handbook of the Anthropology of Sound* (2021), editado por Holger Schulze, el maestro de los estudios sonoros.

Michele Friedner y Stefan Helmreich abrieron una inesperada, y al mismo tiempo muy productiva, nueva vía de investigación y reflexión en “Sound Studies Meets Deaf Studies” (2012). A primera vista, los estudios de sonido y los estudios de sordos pueden parecer mundos diferentes. Los primeros privilegian la atención a la escucha y cuestiona la primacía de la visión como marco organizador del análisis social y cultural, mientras que los segundos destacan las tendencias auditivas y fonocéntricas que impregnan la interacción cotidiana y abogan por una nueva consideración de lo visual como un campo de posibilidad interactiva (por ejemplo, el uso de señas como alternativa al lenguaje hablado). Friedner y Helmreich buscan perturbar la clara dicotomía entre oír y no oír. Señalan investigaciones sobre las inferencias de las personas sordas sobre los mundos sonoros tal como entienden que los experimentan las personas que oyen, y un campamento de música para sordos que perturba las nociones auditivas de la música al alentar a los adolescentes sordos a experimentar con la música “a través de ojos sordos” (lo que implica “ver” además de “sentir” la música). Especialmente clave es la forma en que centran la atención en el infrasonido (vibración inferior a 20 Hz)

y redefinen el sonido fino como vibración: citando a Steve Goodman (2010), señalan cómo los sonidos muy bajos “pasan de ser audibles a ser táctiles” (Friedner y Helmreich 2012, 76) y así crean un terreno común que trasciende el binario escuchar/no escuchar (ver más Trower 2008). Dan el ejemplo de un taller sobre vibración de baja frecuencia organizado por la artista Wendy Jacobs, que reunió a profesores y estudiantes de la Universidad Gallaudet y el Centro de Estudios Visuales Avanzados del MIT. Denominado “Waves and Sounds”, el taller se llevó a cabo en una plataforma especialmente diseñada a través de la cual se transducían el sonido y el infrasonido. Gracias a esta plataforma/instrumento/escenario Jacobs pudo “reducir el tono” de la discusión “de manera bastante material a un registro de frecuencia en el que todas las partes podían escuchar el sonido sintiéndolo” (Friedner y Helmreich 2012, 76).

Como lo atestigua el artículo de Friedner y Helmreich, hay espacio para un intercambio mucho más fructífero entre los estudios sensoriales (incluidos los estudios de sonido) y los estudios de discapacidad, si los profesionales se deshicieran de las nociones estereotipadas de capacidad y discapacidad y comenzaran a explorar las interrelaciones de los sentidos. El enfoque emergente sobre la “diversidad sensorial intracultural” (según Classen 1997) y la intersensorialidad ha infundido una serie de contribuciones clave para re-percibir los estudios sobre discapacidad en los últimos años, en particular *Blindness Through the Looking Glass: The Performance of Blindness, Gender, and the Sensory Body* (2019) de Gili Hammer y *Being and Hearing: Making Intelligible Worlds in Deaf Kathmandu* (2018) de Peter Graif.

Realización y emplazamiento

La investigación en la antropología del cuerpo ha sido otro catalizador clave para la investigación en la antropología de los sentidos. En el capítulo anterior, discutimos la contribución seminal hecha por Marcel Mauss en su ensayo sobre “técnicas corporales”. Mary Douglas retomó el argumento pionero de Mauss en *Purity and Danger* (1966), aunque en su trabajo el énfasis está más en el cuerpo como modelo de sociedad que como herramienta. Por ejemplo, propuso que los rituales corporales “representan la forma de las relaciones sociales y al darles expresión visible, permiten que las personas conozcan su propia sociedad” (Douglas 1966, 128). Si, por ejemplo, un ritual dado expresa ansiedad por las aberturas del cuerpo, esto podría interpretarse como testimonio de las preocupaciones de la sociedad sobre el mantenimiento de sus límites internos y externos (ver también Douglas 1973).

A principios de la década de 1980, el enfoque de Douglas sobre el cuerpo en la sociedad fue criticado por Michael Jackson (1983b, 143) por la forma en que trata al cuerpo como “simplemente el terreno pasivo en el que se inscriben las formas de la organización social”. En otras palabras, el cuerpo se convierte en un “eso” en el esquema de Douglas: un “medio de comunicación” a disposición de una “racionalidad social reificada” (Jackson 1983a, 329). Esta postura, argumenta Jackson, contradice nuestra experiencia previa, individual del cuerpo “como realidad vivida”, o lo que Laurence Kirmayer (1992) ha llamado “la insistencia del cuerpo en el significado”.

Construyendo sobre el trabajo de Jackson y la filosofía fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, Thomas Csordas (1990) introdujo el concepto de “encarnación” (en contraposición a “el cuerpo”) como un “paradigma de la antropología”. Al hacerlo, le

dio la vuelta al enfoque de Douglas. El cuerpo es “el terreno existencial de la cultura”, argumenta Csordas, y nuestra experiencia del mundo está mediada por diversos “modos somáticos de atención”. Estos últimos se definen como “formas culturalmente elaboradas de atender al propio cuerpo y con él en entornos que incluyen la presencia corpórea de otros” (Csordas 1993,138-39).

Esta noción de “modos somáticos de atención” fue retomada y desarrollada de manera ejemplar por Kathryn Linn Geurts (2002a) en su análisis magistral del sensorio del pueblo anlo-ewe del sureste de Ghana. En *Culture and the Senses*, Geurts hace todo lo posible para enuclear la comprensión indígena del procesamiento sensorial que se da en el verbo *seselelame*, que significa “sentir en el cuerpo, en la carne o en la piel”, o para decirlo con más precisión, “oír-sentir, oír-sentir la carne por dentro”. El término une la distinción entre la percepción como cognitiva y la sensación como somática que ha acosado a la psicología perceptual occidental. También abarca la emoción. Así lo explica uno de sus interlocutores: “Puedes sentir alegría en tu cuerpo, puedes sentir tristeza en tu cuerpo y puedes sentir otras cosas, como frío. *Seselelame* describe todas estas cosas porque es ‘oír o sentir en el cuerpo’”. En un segmento posterior de la misma entrevista, el informante de Geurts hace referencia a la experiencia de ir al teatro: “Vas y lo ves, y sientes algo por dentro. Oyes música, ves actuar muy bien a los actores, y sientes algo por dentro. Aplaudes, te levantas y bailas o gritas algo. Eso es un sentimiento y viene a través de *seselelame*” (2002a, 185). Significativamente, *seselelame* también connota intuición, sentirse enfermo o inspirado, y disposición o vocación. Este término es tanto polisémico como polisensorial. Encarna toda una

“teoría de la integración sensorial” y una teoría igualmente amplia de “cómo sabemos lo que sabemos” (Geurts 2002a, 194, 179), que es al mismo tiempo una teoría de la sociabilidad de la sensación.

The Culture and the Senses de Geurts es notable por la gama de dominios culturales que examina para llegar a una comprensión del sensorio anlo-ewe, desde el lenguaje de los sentidos hasta las prácticas de crianza, desde la ropa hasta los rituales ceremoniales, y desde el cuerpo en la enfermedad y en salud a los mitos de origen. La suya es una etnografía sensorial total. Una de las cosas que descubrió es que el pueblo anlo le da mucha importancia al equilibrio. Por ejemplo, se representa al feto practicando el arte del equilibrio en su “asiento” (la placenta) en el útero. Las extremidades de los niños son masajeadas desde el nacimiento para inculcar flexibilidad, tanto al cuerpo como a la mente. Los anlo tienen un proverbio: “Cuando estés en la aldea de los sapos, ponte en cuclillas como ellos”. Esta adaptabilidad ha sido el secreto de su éxito. Aunque son una minoría y han sufrido mucha persecución, muchos anlos han llegado a ocupar puestos de importancia en la sociedad ghanesa.

En un capítulo titulado “Hacia una comprensión de las formas anlo de ser-en-el-mundo”, Geurts relata un incidente que ejemplifica muy bien lo que Laplantine (2015) quiere decir cuando define la investigación etnográfica sensorial como algo que implica “compartir lo sensible”. Fue un momento de profunda revelación para Geurts. Todos los hilos de su investigación sobre la sensibilidad de los anlo se unieron y experimentó lo que significa ser anlo de una manera profundamente visceral.

El momento llegó cuando escuchaba a un narrador relatar el mito de la migración anlo-ewe. Los anlo alguna vez vivieron en

la nación vecina de Togo. Un tirano les hizo la vida insostenible, por lo que decidieron escapar, guiados por el antepasado Togbui Whenya. Después de una larga y ardua caminata, llegaron al lugar que ahora llaman hogar, Anloga (o “Gran Anlo”). Fue allí donde Togbui Whenya se derrumbó diciendo: “Estoy arrollado o enroscado por el agotamiento y no puedo viajar más”. Al pronunciar estas palabras, Geurts sintió que su propio cuerpo se curvaba hacia adentro, junto con los cuerpos de todos los demás miembros de la audiencia. Reflexionando, se dio cuenta de que este comportamiento kinésico, este curvarse hacia adentro, se reflejaba en el mismo nombre Anlo (pronunciado AHNG-*lon*). Pronunciar el nombre “requiere una formación en la boca y una producción sonora que desencadena una sensación enrollada o curvada que resuena a través del cuerpo” (Geurts 2002a, 117). Este efecto en la boca y en el cuerpo se entiende mejor, argumenta Geurts, en términos de “iconicidad”, un concepto que toma prestado de Steven Feld (1996), que hace referencias a la transposición de esquemas perceptuales entre modalidades.

Algunos años después, Geurts habló sobre un incidente por teléfono con una amiga anlo que vivía en Houston, Texas. “¿Sabes cómo el término anlo significa literalmente enrollarse o acurrucarse en posición fetal?”, preguntó. “¿Siiii?” respondió su amiga. “¿Qué significa para ti ser parte de un pueblo cuyo nombre significa ‘enrollado?’”.

En su extensa respuesta estaba la frase “resentimiento y respeto”. Dijo que acurrucarse en posición fetal es algo que se hace cuando se está triste, cuando se llora, cuando se está solo o deprimido. Dijo que ser anlo significaba que uno se sentía así muchas veces, pero que siempre había que desenrollarse o salir

de eso, finalmente, y eso te daba una sensación de fortaleza. Le dije que había usado la frase “persecución y poder” [junto con “resentimiento y respeto”] en una discusión que había tenido sobre el nombre [AHNG-*lon*]... y le pregunté si eso encajaba con lo que ella quería decir. Ella confirmó que sí (Geurts 2002a, 118)

En resumen, sondear la sensibilidad de anlo le permitió a Geurts llegar a una comprensión de la afectividad de los anlo, articulada en torno a los sentimientos de resentimiento (o sentirse perseguido) y respeto. Esta disposición afectiva y forma de ser-en-el-mundo se da en su denominación colectiva, en el topónimo de su patria (Anloga), y en el relato migratorio que narra “la huida de sus antepasados de la esclavitud y la migración a la costa, y luego su ascenso a una posición de influencia (y resentimiento) en la Ghana contemporánea” (118).

El concepto de encarnación introdujo una importante corrección al dualismo mente-cuerpo del pensamiento occidental convencional. Generó nociones como “la mente encarnada” y/o “el cuerpo consciente”. Pero hay dudas sobre si el holismo de este concepto es lo suficientemente holístico. Hemos visto cómo Csordas lo amplió para incluir la presencia encarnada de otros, pero más allá de lo social o interpersonal está lo geográfico. La experiencia del entorno físico también debe tenerse en cuenta si el antropólogo quiere llegar a una comprensión genuinamente holística de nuestro “ser en el mundo”. Para llegar a esta comprensión más amplia, Michael Jackson (1983a) introdujo la noción de “la unidad del *habitus* cuerpo-mente”, o lo que en antropología sensorial se ha denominado “emplazamiento” (Howes 2005a, 7; Pink 2009, 25; véase más Geurts 2002a, capítulo 6).

Llegué a mi propia apreciación del poder analítico del concepto de emplazamiento en el curso de mi investigación de campo en Papúa, Nueva Guinea a principios de la década de 1990. Mi trabajo de campo implicó hacer un estudio comparativo de los órdenes sensoriales de dos culturas y áreas geográficas distintas: el mundo ribereño de la provincia de East Sepik y la región costera de la provincia de Milne Bay. La primera zona está habitada, entre otros pueblos, por los kwoma de las colinas de Washkuk (cerca de Ambunti, en la mitad del río Sepik). Esta última zona, conocida como Massim, está formada por las sociedades insulares de Gawa, Dobu y las Trobriand, entre otras, que han sido estudiadas por algunos de los antropólogos más ilustres de la historia de la disciplina, como Bronislaw Malinowski (1929, 1961), Reo Fortune (1963), Annette Weiner (1976) y Nancy Munn (1986).

Los kwoma construyen sus aldeas en las colinas y su nombre significa “gente de la montaña”. Su territorio también incluye pantanos, donde las mujeres van cada día a procesar sagú y a pescar, mientras que los hombres pasan su tiempo en la casa de los hombres o salen a las colinas a cazar. Los kwoma practican la escarificación, lo que hace que su piel se forre con crestas de pequeños bultos, como la piel de un cocodrilo. Estas marcas se consideran un signo de belleza y resistencia y también se valoran por la protección que brindan al “endurecer” la piel. El “dinero” kwoma consiste en colgantes tejidos con hileras de diminutas conchas kina cosidas en ellos. Por lo tanto, hay una correspondencia entre la geografía (crestas montañosas) y la decoración corporal (cicatrización), y el valor que se le atribuye a esta correspondencia se refleja en el diseño de la moneda kwoma (los colgantes tejidos con sus líneas de conchas kina).

En la región de Massim, las aldeas están situadas en la orilla del mar, no en el interior. Se valora la salida al mar, y la sensación de flotabilidad que ello conlleva, frente a la sensación “pesada” de permanecer en tierra firme. Los hombres de Massim navegan regularmente hacia las islas vecinas para participar en el intercambio ceremonial ritual de objetos de valor (largos collares de conchas llamados *soulava* o *bagi* y grandes brazaletes de concha cócnica, llamados *mwali*). En *Argonauts of the Western Pacific* (1961), Malinowski denominó a este sistema de intercambio ceremonial “el anillo Kula”.

La gente de Massim no practica la escarificación, sino que se raspa la piel, la frota con aceite de coco para que brille y también usa pigmentos fragantes para adornarla con delicados patrones. A diferencia de los kwoma, que se preocupan por fortalecer los límites del cuerpo, los massim buscan extender el cuerpo en el espacio o aumentar su “presencia” a través de la decoración corporal.

El “dinero” massim —es decir, los objetos de valor kula— también refleja la inclinación local por intensificar y extender la presencia. Los brazaletes blancos, por ejemplo, son muy luminosos, y los collares de conchas rojas son igualmente radiantes, que se hace eco de la luminosa extensión del mar al atardecer cuando los vientos amainan. Además, los objetos de valor están decorados con accesorios que hacen que emitan un sonido metálico. La decoración de la concha “extiende el cuerpo [de la concha] en el espacio y la decoración móvil emite un sonido que ramifica el espacio, como si lo pusiera en movimiento” (Munn 1986, 114). Significativamente, las conchas kula más grandes tienen nombres, y mientras circulan alrededor del Anillo Kula, pasando de las manos de un “hombre de renombre” a otro, acumulan los nombres de todos aquellos que las han poseído. De las conchas

se habla y se canta constantemente. De esta manera, tanto las conchas como los hombres que la intercambiann adquieren *butu*, un término que significa “ruido” y “fama”. A menudo se oye decir: “Hay islas donde la gente nunca me ha visto la cara, pero saben mi nombre”. La presencia de los hombres *massim* se extiende así más allá de sus cuerpos relucientes y fragantes a través del sonido de sus nombres pronunciado en alguna isla lejana mientras se relata la historia de un valioso *kula* determinado. El dinero *massim*, pues, resuena (a través del tintineo) del mismo modo que refleja (a través de sus cualidades luminosas) lo que significa “estar en el mundo” al modo *massim*.

Materialidad y atmósfera

La materialidad es un concepto que proviene de los estudios de cultura material. Expande la idea de lo social para abarcar objetos y destaca cómo las relaciones materiales entre las cosas, y entre las cosas y las personas, modulan las relaciones sociales o les dan su carácter. Hay muchos buenos estudios sobre “la vida social de las cosas” (Appadurai 1986; Drazin y Kuchler 2015). En esta literatura, las cosas se representan como si tuvieran sus propias “biografías” (Kopytoff 1986). La antropología de los sentidos añade una capa más a este marco analítico al introducir la noción de “la vida social-sensorial de las cosas” y proponer que se tenga en cuenta la “biografía sensible” de los objetos como un componente integral de su biografía social. Para llegar al concepto subyacente aquí, podríamos tomar prestada una línea del ensayo clásico de Simmel sobre la “sociología de los sentidos” (1997) y sustituir “cosas” por personas: “El hecho de que interacciones con [cosas] depende de que tengamos un efecto sensorial sobre los demás”. El punto aquí es que las cosas inciden en la conciencia e

influyen en las relaciones sociales en virtud de su sensorialidad: ser sentidas, olidas, escuchadas, etc. Su materialidad es un soporte más. Por lo tanto, los artefactos o mercancías pueden analizarse como conjuntos de relaciones sociales (es decir, las relaciones que intervienen en su producción y circulación) y como conjuntos de propiedades y relaciones sensuales (Howes 2005b), como habrá mostrado, en la sección anterior, nuestro análisis de las propiedades sensoriales de objetos kula de valor.

Una de las áreas en las que este enfoque sensorio-social del estudio del mundo material ha tenido mayores avances es el campo de los estudios museísticos. Después del giro sensorial en los estudios de museos, la museología se convierte en “museología sensorial” (Howes 2014b; 2022, cap. 7). Este desarrollo se evidencia por el enfoque novedoso en el análisis de las propiedades sensoriales de los objetos en una colección de museo, ejemplificado por trabajos como *Sensible Objects, Colonialism, Museums and Material Culture* (Edwards, Gosden y Philipps 2006); *Museum Materialities* (2010) y *Museum Objects: Experiencing the Properties of Things* (2012), ambos editados por Sandra Dudley; y *The Museum of the Senses: Experimenting Art and Collections* de Constance Classen (2017).

Las biografías de los objetos de museo son complejas. Esto se debe a que los contextos de su producción, circulación y consumo en sus culturas de origen se abstraen cuando se incorporan a los espacios de su cultura de destino, especialmente (aunque no exclusivamente) el espacio del museo. Una vez que se ha accedido a ellas, se alojan en una vitrina, posicionada como un elemento de un cuadro etnográfico, o queda relegada al depósito. En su cultura de origen, su significado habría residido en su uso en contextos vibrantes de interacción sensorial y social (ver, por ejemplo, Jonaitis 2006; Hamilakis 2014; Saunders y Cornish

2017), pero en el museo se reducen a su morfología, su forma visible, y son clasificados en consecuencia.

Existe una antigua distinción en el pensamiento occidental entre personas y cosas, *persona* y *res*. Esta distinción subyace y sustenta la atribución de animación y agencia, así como de sensibilidad a la primera, y la negación de cualquiera de estas capacidades a la segunda. La museología sensorial desafía esta dicotomía y plantea preguntas tales como: ¿cómo se podrían revivir los objetos de una colección de museo para que transmitan algo de sus significados y funciones originales, o “vida”? El artista metis y erudito en estudios de cultura visual David Garneau, que trabaja en la Universidad de Regina, Regina, Saskatchewan, ilustra este enigma en una serie de pinturas de “Abuelos”. En una de las pinturas, Abuelo está colocado frente a un espejo “contemplando el ocularcentrismo occidental” (fig. 3a); en el otro, se lo muestra “archivado” en una caja de almacenamiento (fig. 3b). El lector puede preguntarse: ¿qué quiere decir Garneau al pintar una roca en la colección de un museo etnográfico, a saber, el Museo canadiense de la civilización? Siendo una muestra de mineral, ¿una roca no pertenece a un museo de ciencias o de historia natural? Esta es una buena pregunta, pero solo si uno suscribe la suposición de que la naturaleza y la cultura son polos opuestos, lo que no es el caso en las “ontologías de naturaleza y cultura” de muchas cosmologías indígenas (ver Descola 2013; Heywood 2019; ver también Latour 1993).

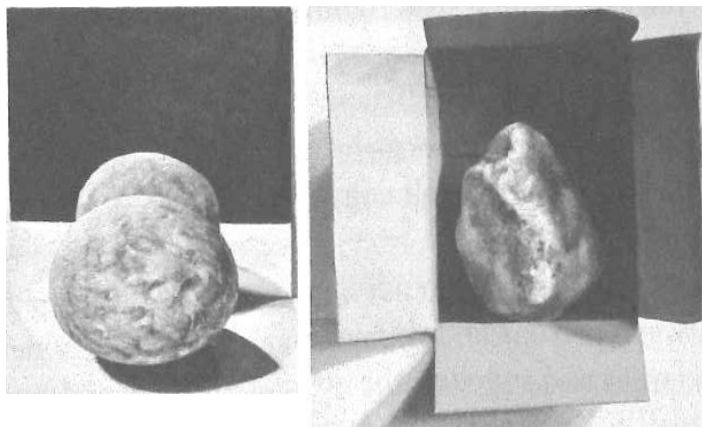


Fig. 3. David Garneau. *Abuelo contemplando el ocularcentrismo occidental*, 2021, y *Abuelo archivado*, 2021. Foto © David Garneau

Vale la pena señalar que algunas rocas, aunque ciertamente no todas, son consideradas y tratadas como-personas-distintas-de las humanas entre los anishinaabeg (ojibwe, cree) de los Bosques orientales (Matthews y Roulette 2018; Hallowell 2010). El trato de algunas piedras como parientes potenciales y el uso de una forma gramatical animada cuando se habla de ellas también se informa entre la mayoría de los pueblos de habla algonquina, y en las ceremonias contemporáneas de cabañas de sudor, las piedras que calientan el recinto se denominan “abuelos”, lo mismo que las piedras en las pinturas de David Garneau. El concepto de persona es sustancialmente más amplio, pero también más matizado y observado críticamente en estas sociedades indígenas que en la sociedad canadiense mayoritaria.

Las concepciones anishinaabeg de la personalidad también se extienden para incluir objetos ceremoniales como tambores y so-

najas que actúan como parientes rituales (*Wiikaanaag*) de los líderes ceremoniales que afectan la curación. También se los trata como si tuvieran vida (*Bimaadizwin*) y, por lo tanto, con la capacidad de actuar en el mundo (Matthews 2016; Matthews, Wilson y Roulette 2021). Esto tiene profundas implicaciones para los objetos —o, mejor dicho, los seres— que tienen su hogar en los museos. La presencia de estos objetos en colecciones impone a los museos la obligación de “respetar y alentar sus imperativos sociales” (Matthews, com. pers.).

Otros artefactos también son considerados seres sensibles por los pueblos de los Bosques orientales. Un ejemplo son las famosas máscaras falsas de los haudenosaunee (Confederación de las Seis Naciones). La literatura de museología sensorial contiene algunas discusiones sobre cómo cuidar los sentidos de tales máscaras dentro de los escenarios de los museos. Por ejemplo, Andrea Laforet (2004) describe el Programa de Materiales Sagrados en el Museo Canadiense de Civilizaciones (ahora conocido como Museo Canadiense de Historia) en Gatineau, Québec. Este programa prevé que dos curanderos haudenosaunee acudan al museo dos veces al año para cantar, alimentar (proporcionar papilla de harina de maíz) y untar (quemar tabaco) para las máscaras faciales falsas y otros objetos sagrados de la Confederación de las Seis Naciones en la colección. Los representantes interesados de otras Primeras Naciones también son bienvenidos a “venir al museo, ver todos los objetos asociados con su historia, identificar objetos que requieren un cuidado y manejo especial, hacer recomendaciones sobre el cuidado, hablar con los administradores de las colecciones, realizar cuidado ceremonial, según lo necesario, y hablar de repatriación si así lo desean” (Laforet 2004, 2).

Maureen Matthews es curadora de Antropología cultural en el Museo de Manitoba en Winnipeg, Manitoba. Ha sido responsable de facilitar la repatriación de varios artefactos sagrados (anteriormente) en la colección del Museo de Manitoba y también de organizar sesiones de manipulación con los miembros de las comunidades de origen. Dichos programas de extensión comunitaria son cada vez más comunes a medida que los museos de Canadá (y de todo el mundo) intentan reconstruir las relaciones con los pueblos indígenas (Krmopotich et al. 2014; Gadoua 2014). Pero Matthews tiene una visión diferente sobre la difusión comunitaria. En su opinión, los objetos en sí mismos deberían recibir el crédito por la difusión comunitaria que crean. En efecto, lo que las visitas a los miembros de las comunidades de origen implican es que los objetos, cuya “fuerza social” puede haber estado latente, consiga lo que quiere. No es que esta fuerza necesite ser “revivida”, sino simplemente ser reconocida: “Cuando vemos un objeto reconectarse con su familia, cuando sostienen un viejo trozo de abalorio o interactúan con una pipa, no es el objeto el que se reanima, sino la relación que se reavivará en ambos lados por la materialidad y la conexión sensorial que se da entre ellos... Los objetos se convierten en ‘abuelas’ o ‘tías’, algunos estudiantes los llaman ‘objetos mayores’, pero la relación es en ambos sentidos” (Matthews, com. pers.). Además de la todavía relativamente escasa literatura sobre el cuidado de los sentidos de los artefactos indígenas (por ejemplo, cantarles, embadurnarlos y alimentarlos), existe una literatura floreciente sobre técnicas sensoriales para apreciar y comprender los objetos de museo de manera más completa (ver, por ejemplo, Golding 2010; Cundy 2017; A. Mills 2018; Howes et al. 2018). Para citar solo un ejemplo (particularmente innovador), en “Interpretations: Dancing Pot and Pregnant Jar? On Ceramics, Metaphors and Creative Labels” (2010),

Wing Yan Vivian Ting describe un programa de alcance comunitario llamado “Creative Spaces” que ella desarrolló en la Galería Schiller del Museo de la Ciudad de Bristol en 2006-2007. Los participantes eran todos estudiantes que estaban aprendiendo a leer y escribir o cómo enseñar inglés como segundo idioma (ESOL) en dos colegios locales para adultos.

El objetivo del proyecto era facilitar una “relación robusta y reflexiva objeto-humano” con elementos (principalmente cuencos) en la colección de porcelana china del museo al alentar a los participantes para “escuchar el lenguaje sensual y táctil de la cerámica china” (Ting 2010, 189). Una actividad sensorial consistió en que los estudiantes manipularan los cuencos con los ojos vendados para sensibilizarlos a las cualidades táctiles de la cerámica, y luego compararlas con sus impresiones visuales cuando se quitaran las vendas. Otro ejercicio era mirar una pieza de cerámica mientras se escuchaba una pieza musical, como el tercer movimiento del Concierto para clavicémbalo en Re Mayor de Bach. Los títulos de las piezas musicales se ocultaron para no distraer la atención de las cualidades trascendentales (abstractas e intangibles) y atractivas de la música e incitar a los participantes a “explorar el valor interno de los artículos de cerámica” a través de la formación de “síntesis perceptivas” (197). Finalmente, en un movimiento diseñado para “democratizar la interpretación autorizada”, se invitó a los participantes a escribir sus propias etiquetas en las jarras y cuencos. Estas “etiquetas creativas” luego se compartieron con los otros miembros del grupo (haciendo social el trabajo de interpretación) y se incorporaron a la exposición junto con las etiquetas con sonido técnico escritas por los curadores.

En efecto, el proyecto “Espacios creativos” permitió a los participantes “ver” emocional, musical, personal y creativamente

al involucrar a *todo* el sensorio en la interpretación de la obra de arte, enfrentando un sentido contra otro o uniendo los sentidos de maneras divertidas e inesperadas. Las asociaciones que forjaron los participantes (por ejemplo, entre una gran jarra de vino y “una mujer embarazada con un vientre ligeramente hinchado”) podrían describirse como “metafóricas”, pero ese término es demasiado cognitivista, demasiado en deuda con Lakoff y Johnson (1980); más bien, las conexiones eran *perceptivas*. Las actividades que Ting propuso se entienden mejor como ejercicios de *intersensorialidad* diseñados para alimentar la imaginación estética, infundir lo perceptivo con lo personal y hacer que la relación objeto-humano sea mucho más significativa y, por lo tanto, satisfactoria. En lugar del énfasis en la contemplación desinteresada en la definición convencional de la experiencia estética (siguiendo a Kant), el experimento de Ting tiene que ver con la sensación participante, o en el retractarse de Kant, por así decirlo.⁴

El ascenso meteórico de los estudios etnográficos de la atmósfera, inspirados en gran parte por el trabajo del difunto Gernot Böhme, es un testimonio más de la aceleración de los sentidos en la investigación antropológica (Edensor y Sumartojo 2015; Bille y Sørensen 2016; Schroer y Schmitt 2018; Sumartojo y Pink 2019). Según Böhme (1993, 2), las atmósferas son como una neblina: son “indeterminadas... en cuanto a su estatus ontológico” en el sentido de que “no estamos seguros de si debemos atribuir las a los objetos o entornos de los que proceden o a los sujetos que las experimentan”. Esto se debe a que, en realidad, están compuestas de ambos: son un producto de la “co-presen-

⁴ Para una crítica profundamente sensual del formalismo kantiano, ver *Aisthétique* de Gernot Bohme ([2001] 2020).

cia” de sujeto y objeto. Las atmósferas están en el medio. Específicamente, son “los *medios* o los *elementos* a través de los cuales tiene lugar la percepción y, por lo tanto, la acción y la comprensión humanas” (Böhme en Bille 2013, 58). Hay ecos aquí del concepto igualmente amplio y ontológicamente indeterminado del sensorio (ver pp. 7-10).

Hay una tendencia en la literatura sobre atmósferas a conceptualizarlas reductivamente en términos de afectos, como cuando Ben Anderson (2009, 80) sugiere que “son generadas por cuerpos —de múltiples tipos— que se afectan unos a otros a medida que se produce una cierta forma de envolturas” (ver más Massumi 2002 y los capítulos de Riedel y Slaby en Riedel y Torvinen 2020). Esta tendencia es desafortunada, pues como señala Mikkel Bille (2013, 58): “Las personas no se sumergen simplemente en atmósferas en blanco, sino que se sintonizan inherentemente con las normas de lo que se puede esperar y con los acontecimientos que han ocurrido previamente” —es decir, normas culturales. En otras palabras, las atmósferas son culturales y temporales, así como elementales en formas que la “teoría del afecto” no logra capturar (sobre las razones de esto, ver Kane 2018; Howes 2022, 34, 157-58).

El trabajo de Mikkel Bille está a la vanguardia de la creciente popularidad del concepto de atmósfera en la investigación antropológica. En “Ecstatic Things: The Power of Light in Shaping Bedouin Homes” (2017), explora cómo la luz que se refleja o brilla a través de objetos, como ventanas, tiñe las relaciones sociales entre los beduinos sedentarios del sur de Jordania. Los beduinos tienen una predilección por las ventanas teñidas de verde y por pintar las paredes de las “salas de recepción” en las que reciben a los invitados con pintura acrílica brillante azul claro o verde (el verde tiene

fuertes matices religiosos: purifica y sacraliza el espacio). En “Lighting Up Cozy Atmospheres in Denmark” (2013), informa sobre cómo los daneses quemarán velas (incluso a la mitad del día) con el fin de establecer el tono deseado de *hygge*, o “comodidad”, cuando se reúnen con amigos o familiares, así como durante los momentos de soledad. La iluminación LED no es para el danés de corazón. Esperamos con ansias la publicación de su libro “The Atmospheric City” (en coautoría con Siri Schwabe), que exteriorizará su investigación sobre interiores domésticos haciéndolas públicas. Esta dirección también ha sido adoptada por el equipo de investigación “Explorations in Sensory Design”, con sede en la Universidad Concordia; Montreal, en nuestra investigación en el ambiente sensorial del centro comercial, el museo, el hospital, el festival y otros sitios públicos (ver www.sensorydesign.ca).

Otras contribuciones importantes a esta corriente de investigación incluyen *Exploring Atmospheres Ethnographically* (Schroer y Schmitt 2018) y *Atmospheres and the Experiential World: Theory and Methods* (Sumartojo and Pink 2019). En la propaganda de este último libro, los autores afirman “que las atmósferas deberían conceptualizarse como configuraciones dinámicas y cambiantes que permiten una visión analítica de una variedad de tópicos cuando pensamos en, sobre y a través de ellos. Este libro ofrece a los académicos, diseñadores y practicantes creativos, a los profesionales y estudiantes una forma basada en la investigación de comprender e intervenir en las atmósferas”.

Este capítulo ha rastreado el surgimiento de una antropología cultural de los sentidos a partir de una serie de intercambios entre antropólogos de mentalidad sensorial y antropólogos que trabajan en campos vecinos, como la antropología del cuerpo, la antropo-

logía de la medicina, la etnomusicología, la museología y los estudios de cultura material. Estos intercambios han resultado ser muy fructíferos para todos.⁵ En el próximo capítulo, exploraremos cómo el giro sensorial se ha extendido a dos de las otras tres ramas de la antropología —a saber, la arqueología y la lingüística antropológica—, y cómo los estudios sensoriales de la próxima generación los eruditos han empujado los límites del sentido aún más.

⁵ Otros subcampos de la antropología que han contribuido significativamente a la génesis y desarrollo continuo de la antropología de los sentidos incluyen la antropología política (Feldman 1994; Hannerz 2006; Lamrani 2021); la antropología del arte (Biddle 2016; Voegelin 2018); la antropología de la religión y el ritual (Meyer 2009; Bell 2002); y la antropología del alimento (Sulton 2001, 2010; Adapon 2008; Rhys-Taylor 2017).

CAPÍTULO 3

Investigación innovadora en la antropología sensorial

El enfoque de este capítulo está en la investigación innovadora dentro de la antropología de los sentidos. Relata cómo el interés por analizar la vida social de los sentidos se ha expandido desde la antropología cultural hacia la arqueología y la lingüística antropológica, cómo la antropología sensorial se ha internacionalizado y cómo también ha trascendido generaciones. No obstante, comenzamos con una investigación sobre los albores de las “antropologías multimodales”.

Las antropologías multimodales

En años recientes, hemos sido testigos de la continua multiplicación de las modalidades de investigación antropológica. La antropología ya no es únicamente la “disciplina de las palabras” (como solía estar representada por la monografía etnográfica) que alguna vez fue. Tampoco la experimentación textual ni la “cultura de la escritura” tienen hoy el mismo peso. Ahora, el enfoque está en la experimentación sensorial y en la “etnografía imaginativa”. Este desarrollo fue anunciado por la publicación de *A Different Kind of*

Ethnography: Imaginative Practices and Creative Methodologies (2017), editado por Denielle Elliott y Dara Culhane, y también reflejado por el cambio de nombre de la sección de *American Anthropologist* (la revista más destacada del campo), antes dedicada a reseñar películas etnográficas, que pasó de “antropología visual” a “antropologías multimodales” (Collins, Durrington y Gill 2017).

En su introducción a *A Different Kind of Ethnography* (libro que utilizo en mis seminarios de posgrado), las editoras advierten al lector de que “en cada capítulo de este libro encontrarás ejercicios participativos que te invitan a escribir en múltiples géneros, a prestar atención a la experiencia multisensorial encarnada, a crear imágenes con lápiz y papel o con una cámara, a hacer música, a involucrarte en la narración de historias y en la interpretación mientras conceptualizas, diseñas, diriges y comunicas una investigación etnográfica” (Elliott y Culhane 2017, p. 3). Los seis capítulos siguientes se centran cada uno en un medio diferente de investigación o modo de percepción-acción-expresión y comunicación. El primer capítulo trata sobre “imaginar”, el segundo sobre “escribir”, el tercero sobre “sentir”, el cuarto sobre “grabar y editar”, el quinto sobre “caminar” y el sexto sobre “interpretar”. Cabe destacar que incluso el capítulo dedicado a la escritura va mucho más allá de la vieja y algo prosaica noción de la escritura como “descripción densa” (Geertz 1973). Este capítulo incluye una discusión sobre el dibujo y la poesía como métodos de investigación y, cuando se enfoca en la escritura, los ejemplos citados, como *Ordinary Affects* de Kathleen Stewart (2015), distan mucho de ser áridos. Stewart aborda la escritura como una forma de “construir mundos” que captura “percepciones emergentes” (ver también Stewart 2011; Peterson 2016, 2021).

La práctica de la antropología multimodal también se ejemplifica (más bien *avant la lettre*) en la serie de “entornos sensoriales performativos” diseñados por Chris Salter y sus diversos colaboradores (incluido el autor del presente texto), comenzando con *Displace v. 1.0*, que fue presentada en 2011, en la reunión de la Asociación Americana de Antropología en Montreal. *Displace* se llevó a cabo en la *Concordia Blackbox*, un enorme espacio multifuncional ubicado en el segundo sótano del Edificio de Ingeniería y Artes Visuales. Esta instalación era similar a una exposición museística, pero sin objetos, solo sensaciones, solo qualia (que se analizan en el capítulo 4). Estaba compuesta por un torrente de láminas de luz de distintos colores y destellos estroboscópicos, formas hexagonales materiales e inmateriales, una banda sonora sintetizada más o menos sincronizada con el juego de luces, una plataforma giratoria, niebla, paredes impregnadas de olores y bebidas y gelatinas que ofrecían combinaciones de sabores inusuales. En esencia, lo que hizo *Displace v. 1.0* fue orquestar una sinfonía sensorial cruzada, o una “fuga de los cinco sentidos” (Lévi-Strauss 1969), diseñada para evocar un sensorio sinestésico inspirado por y en la cosmología multi e intersensorial de los indígenas desana de Colombia (para un análisis detallado ver Salter 2015, cap. 3).

Uno de los proyectos actuales de Salter se llama “Sensory Entanglements” (“Enredos sensoriales”). Se trata de un proyecto colaborativo de investigación y creación que involucra a artistas y académicos indígenas y no indígenas de Canadá y Australia. Como escribe Salter, “El equipo intenta explorar la tensión productiva en el modo en que la ‘novedad’ de las tecnologías emergentes (a pesar de sus orígenes y estructuras coloniales) permitiría una ‘indigenización’ de las experiencias artísticas sensoriales que

desestabilice los límites históricos, desafíe las fronteras establecidas, cree formas potenciales de empatía culturalmente específica y, posiblemente, pueda descolonizar la representación de la otredad” (Salter 2018, p. 89).

A modo de ilustración, en diciembre de 2016, Cheryl L’Hirondelle, artista interdisciplinaria de ascendencia mixta cree/métis, alemana y polaca, junto con su compañero artístico Joseph Naytowhow, anciano de la tribu cree de las Planicies/Bosques, presentaron un entorno sensorial performativo llamado *Yabkâskwan Mikiwahp* (“Tipi de luz”) en un parque de Toronto. La *performance* tuvo lugar de noche e involucró a los participantes, quienes recibieron linternas y un manojo de salvia humeante, y fueron instruidos para colocarse en círculo. Al levantar sus linternas hacia el cielo, crearon la imagen de un tipi contra el telón de fondo del horizonte urbano colonizador. Luego, L’Hirondelle procedió a tocar su tambor, contar historias y compartir sabiduría indígena con una audiencia predominantemente no indígena.

El significado más profundo del uso del humo por parte de L’Hirondelle solo puede insinuarse por ahora. Se reserva un análisis más detallado para el capítulo 8, donde discutiremos el “complejo del tabaco” de la región cultural del Bosque Oriental (véanse pp. 263-64). Mientras tanto, podemos señalar cómo el espectáculo fragante de *Yabkâskwan Mikiwahp*, que también tenía un fuerte componente propioceptivo (la colocación de los cuerpos), creó una atmósfera propicia para la producción de un *consenso* sobre cómo la relación entre los pueblos indígenas y el resto de la sociedad canadiense necesitaba un reajuste. Había transcurrido apenas un año desde que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá (CVR) había presentado el *Informe sobre*

las Escuelas Residenciales Indígenas (que reveló un patrón de genocidio cultural de larga data)¹. La intervención de L'Hirondelle tradujo esas recomendaciones en acción estética, o lo que Dylan Robinson y Keavy Martin (2016) llaman “artes de compromiso”.

Otro entorno sensorial performativo forjado en el marco del proyecto “Sensory Entanglements” es *Heart Band* (“Banda del corazón”). Se trata de una instalación sonora interactiva creada por el artista métis David Garneau en colaboración con Garnet Willis, estudiante de doctorado en Concordia. *Heart Band* consta de diez tambores de mano con pinturas en un estilo de cuentas métis, dispuestos en un patrón de figura en 8 que se asemeja al símbolo de infinito de la bandera métis.

Los tambores están equipados con sensores que activan clips de audio con los latidos del corazón de Garneau (pregrabados en diferentes condiciones de estrés), que se aceleran y se vuelven más fuertes o se ralentizan y se desvanecen en silencio, dependiendo de cómo interactúa el público con ellos. Si bien esta instalación “muestra” la cultura métis (por ejemplo, los patrones en los parches de los tambores), también es “flagrantemente intercultural” (Biddle 2016), dado que los tambores son comunes a muchas tradiciones musicales y que, en este caso particular, sus parches son de plástico (en lugar de cuero) y están electrificadas. Como declara Garneau en su manifiesto artístico, esto podría interpretarse como una sugerencia de que “bajo esta [superficie métis] existe un vínculo entre los pueblos a nivel de los cuerpos,

¹ Se remite al lector a *Honouring the Truth, Reconciling for the Future* (2015), que resume los hallazgos y los “llamados a la acción” de la Comisión CVR (ver también p. 231).

el corazón, la música, las relaciones entre sí y con cosas especiales” (Garneau, manifiesto artístico). Al igual que *Yabkâskwan Mikimâhp, Heart Band* presenta una plataforma multimodal e intercultural para la construcción de un *consenso* intercultural sobre el marco relacional de la sociedad canadiense en el futuro. Estas intervenciones pueden considerarse tecnologías para la descolonización de los sentidos y de la sociedad.

Extrapolaciones

En los últimos años, el enfoque novedoso para el estudio de la expresión sensorial y la comunicación a través de las culturas, impulsado por el auge de la antropología cultural de los sentidos, se ha extendido por toda la disciplina. Por ejemplo, los lingüistas antropológicos, encabezados por Asifa Majid, han ampliado su enfoque desde el estudio comparativo de los vocabularios de color, ejemplificado por *Basic Color Terms* de Berlin y Kay (1969), hasta incluir otras terminologías sensoriales, como los léxicos del gusto y del olfato (Majid y Levinson 2011). Esta medida ha cuestionado muchas de las conclusiones a las que llegaron Berlin y Kay basándose en su estudio, como la idea de que existe una única secuencia evolutiva en el orden en que los términos de color entran en el lenguaje y que esto puede mapearse en una trayectoria de creciente “complejidad” cultural y tecnológica. Por ejemplo, los *maniq*, un pueblo cazador-recolector que vive en los densos bosques del sur de Tailandia, tienen quince palabras para el olor, mientras que el idioma inglés es notoriamente pobre en este aspecto, rozando la anosmia (Yong 2015). Si Berlin y Kay hubieran comenzado con el estudio de los vocabularios olfativos,

habrían sido mucho menos presuntuosos en su teorización y habrían cuestionado la misma idea de una escala lineal, en lugar de posicionar al idioma y la cultura inglesa en la cúspide de su trayectoria evolutiva. La ilusión de la evolución depende de qué sentido se tome como estándar.

Los arqueólogos también han ampliado los horizontes de su campo de estudio al involucrarse con los sentidos. Además de excavar y tipologizar objetos según su forma, muchos arqueólogos ahora están igualmente enfocados en excavar *sensoria*, es decir, en reconstruir las formas de sentir que habrían imbuído los restos de las civilizaciones que desentierran, con sentido (en ambos sentidos de la palabra). Contribuciones ejemplares a esta nueva arqueología de la percepción incluyen *Archaeology and the Senses* (Hamilakis 2014) y *The Routledge Handbook of Sensory Archaeology* (Skeates y Day 2020).

Además de informar la investigación en tres de las cuatro principales ramas de la antropología (antropología cultural, lingüística antropológica y arqueología –los antropólogos físicos siguen al margen–), el auge de la antropología sensorial, en conjunto con la historia sensorial (como se discutirá en el capítulo 6), ha contribuido al surgimiento del campo interdisciplinario de los “estudios sensoriales” (denominado así por primera vez en 2006 por Michael Bull et al.). Junto a la historia y la antropología de los sentidos, que iniciaron el movimiento, ahora existe una sociología de los sentidos (Synnott 1993; Vannini, Waskul y Gottschalk 2012), una geografía de los sentidos (Rodaway 1994; Paterson 2009), y otros enfoques similares. Los estudios sensoriales pueden dividirse según los sentidos (por ejemplo, cultura visual, cultura auditiva, cultura del gusto, etc.) o según líneas disciplinares

(por ejemplo, historia de los sentidos, antropología de los sentidos, geografía de los sentidos, etc.). Sea como fuere, los estudios sensoriales están sacudiendo los cimientos de la investigación en humanidades y ciencias sociales.²

Mientras tanto, además de volverse interdisciplinaria, la antropología sensorial se ha vuelto cada vez más internacional. Por ejemplo, la antropóloga francesa Marie-Luce Gélard ha desafiado a sus compatriotas a prestar más atención a la vida social de los sentidos. La riqueza y diversidad de esta extrapolación están plenamente expuestas el número especial de *The Senses and Society* editado por Gélard, “Contemporary French Sensory Ethnography” (2016). La antropología holandesa también ha experimentado un despertar sensorial, gracias al trabajo pionero de Birgit Meyer, autora de *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses* (2009), y de Jojada Verrips. Rob van Ginkel y Alex Starting editaron un libro en honor a Verrips titulado *Wildness and Sensation: Anthropology of Sinister and Sensuous Realms* (2007). Sin embargo, lo que resulta particularmente destacable es la forma en que la antropología sensorial se ha vuelto ahora intergeneracional.

La próxima generación

Este último desarrollo —el auge de la “antropología sensorial de la próxima generación”— se evidencia en la publicación de *Sensibles ethnographies* (2022), editado por Sisa Calapi, Helma Korybska, Marie Mazzella di Bosco y Pierre Peraldi-Mittelette. Los editores y sus colaboradores son todos recién graduados del pro-

² Para una descripción del nuevo consenso, véase *Sensory Studies Manifesto* (Howes 2022).

grama de doctorado en antropología de la Universidad de Nanterre. Me invitaron a escribir el prefacio de su colección y acepté con entusiasmo. Los capítulos de esta obra editada señalan muchas innovaciones emocionantes. A continuación, me gustaría destacar cinco en particular.

Uno de los temas más salientes de *Sensibles ethnographies* es su *enfoque en la diversidad intracultural*. La importancia de atender a la diversidad interna (no a la diversidad individual, sino a la diversidad *intracultural*) fue señalada por primera vez por Constance Classen en su influyente artículo “Foundations for an Anthropology of the Senses” (1997) y reiterada en la introducción de *Ways of Sensing*: “Los antropólogos deben estar atentos a la variación intracultural, ya que típicamente hay personas o grupos que difieren en los valores [y prácticas] sensoriales adoptados por la sociedad en general y que resisten, en lugar de conformarse, al régimen sensorial predominante” (Howes y Classen 2013, 12). Sin embargo, el llamado de Classen fue en gran medida ignorado hasta ahora.

En su contribución a *Sensibles ethnographies*, Helma Korzybska (2022) explora el mundo sensorial de personas ciegas que han recibido implantes de retina; Anna-Livia Marchionni (2022) presenta una etnografía íntima de la experiencia sensorial no neurotípica de personas dentro del espectro autista; Pierre Peraldi-Mittelette (2022) describe cómo los miembros de una minoría étnica, los tuareg, originarios del Sahara y ahora en diáspora por Europa, organizan reuniones en las que encarnan su tierra natal a través de sensaciones evocadoras de sabores, gestos y vestimenta. Estas reuniones les permiten sentirse en casa mientras viven lejos. El estudio de caso de Peraldi-Mittelette plantea preguntas interesantes para la geografía de los sentidos, como: ¿dónde está realmente “el hogar”? (véase también Law 2005).

Un segundo tema es la *atención a la medición de intensidades* en lugar de interpretar (o deconstruir) signos y símbolos. Sisa Calapi (2022) observa que el sonido de la concha de caracol utilizada en el ritual anual de *Vísperas* en la comunidad kichwa de Turucu, Ecuador, cuando los celebrantes procesionan por la ciudad, es más que una señal: *es una fuerza*, y continúa mostrando cómo esto se vincula con las nociones tradicionales andinas de *bullá*, *energía* y *fuerza*.³ Además registra el “contagio cinestésico” de los movimientos de los bailarines, que genera “euforias colectivas”.

La etnografía sensorial puede ser un trabajo sudoroso (y agotador), como lo demuestra con gran franqueza Marie Mazzella di Bosco (2022) en su relato sobre lo que fue “bailar libremente” con desconocidos en numerosas sesiones de “Danse des 5 Rythmes”, “Movement Medicine” y “Open Floor”, en las que participó durante cuatro años. Admiro cómo reemplazó la noción de *mise-en-scène* por “mise-en-sens” en su descripción del ambiente de los estudios de danza (las velas aromáticas, las luces, los tejidos, la humedad, el ritmo, etc.). Mientras tanto, Elena Bertuzzi (2022) describe las “cualidades de presencia” en los cantos y movimientos de la danza *debaa* (de inspiración sufi) interpretada por mujeres en Mayotte. Hasta hace poco, cualquier discusión sobre la presencia estaba prácticamente desterrada de la academia bajo el peso censorio del concepto derridiano de *différance*. La deconstrucción derridiana implicaba dividir y diferir (a menudo *as nauseam*); en cambio, el enfoque de Bertuzzi en *Sensibles ethnographies* (al igual que los de Mazzella di Bosco y Calapi) se centra en la *multisensorialité* (un tercer tema) y en los ensamblajes,

³ Las tres palabras en castellano en el original (N. de T.).

es decir, en las *relaciones* intermodales y transmodales en lugar de en la fragmentación sensorial.

Un cuarto tema es la *mayor reflexividad* mostrada por los colaboradores. Por ejemplo, Marchionni reflexiona extensamente sobre si alguna vez podrá sintonizar sus sentidos de manera adecuada para captar las hipo e hipersensibilidades de sus interlocutores no neurotípicos. Un quinto tema muy destacado es la *experimentación con medios alternativos*. Por ejemplo, Korzybska utiliza dibujos lineales y acuarelas en su intento de evocar los destellos pixelados que “ven” las personas ciegas que han recibido implantes de retina (Elliott y Culhane quedarían impresionados con la metodología creativa de este ensayo). Mientras tanto, el relato de Anaïs Angéras (2022) sobre su experiencia construyendo y habitando *yurtas* y otras “viviendas ligeras” durante más de una década es notable por su énfasis en la “fabricación”. Se familiarizó íntimamente con las propiedades sensoriales de los materiales de construcción que utilizó y, una vez que terminó de construir sus “hábitats sin huella”, quedó impactada por la porosidad de la relación entre el interior y el exterior de estas estructuras, especialmente por los sonidos de rasguños de todas las diminutas criaturas en las paredes (vivientes).

Para continuar con esta exploración sobre lo que está haciendo la próxima generación, me gustaría ofrecer un resumen del trabajo de investigación llevado adelante por algunos de los estudiantes de posgrado vinculados al Centre for Sensory Studies (CSS) en la Universidad Concordia, Montreal. Soy co director del CSS y también tengo el privilegio de haber servido (o estar sirviendo) en los comités de supervisión de los estudiantes cuyo trabajo se discutirá a continuación. Pero antes, unas palabras sobre el Centro.

El CSS recibió reconocimiento oficial como centro de investigación en 2012 y fue elevado a la categoría de centro de investigación universitaria en 2016. Sin embargo, sus orígenes pueden rastrearse hasta la creación del Concordia Sensoria Research Team (CONCERT) en 1988, co fundado por mi colega, el sociólogo Anthony Synnott, y yo.

El CSS cuenta con un destacado historial de financiación y publicación en investigación. Sus miembros, tanto individualmente como en colaboración, han obtenido más de 3,5 millones de dólares en financiación desde 2012, han publicado innumerables artículos y han escrito o editado numerosos libros, incluidos *Alien Agency: Experimental Encounters with Art in the Making* (Salter 2015); un número especial doble de *Body and Society* titulado “Skin Matters” (Lafrance 2018); la colección de seis volúmenes *Cultural History of the Senses* (Classen 2014a); y el compendio *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources* (Howes 2018). El CSS también es la *siège social* de *The Senses and Society*, la revista líder en el campo, y ha patrocinado numerosos simposios internacionales, incluida la serie de conferencias *Uncommon Senses*.

El Centro cuenta con dieciocho profesores de diversas disciplinas: sociología y antropología, diseño y artes computacionales, teatro, estudios de comunicación, historia del arte, marketing, estudios franceses y psicología. Su misión de investigación se articula en cuatro ejes principales: cultura y sentidos, diseño y marketing sensorial, estética multisensorial y tecnologías de comunicación sensorial. El CSS es, con diferencia, el más interdisciplinario de todos los centros de investigación en Concordia. Sin embargo, no es único en el ámbito académico. Existen varios centros con sólidos programas de investigación interdisciplinaria centrados en los sentidos, como el “Amsterdam Centre for

Cross-Cultural Emotion and Sensory Studies” (ACCESS), el “Groupe de recherche Cultures sensibles” de la Universidad de Lieja, el “Sensory Studies Network” de la Universidad de Nottingham, el “Center for the Study of Material and Visual Cultures of Religion” (MAVCOR) de la Universidad de Yale y el “Sensory Ethnography Lab” de la Universidad de Harvard, entre otros.

Dos aspectos destacan en el *modus operandi* del CSS. Uno es su compromiso en fomentar la especialización y la rivalidad disciplinaria junto con la integración interdisciplinaria. El otro es su apuesta por la “investigación-creación”, un concepto canadiense que en otros países se conoce como “práctica basada en las artes”. Según la definición de Chris Salter, la investigación-creación “combina teorías y métodos discursivos, analíticos y críticos de las ciencias sociales y las humanidades con prácticas corporizadas, experimentales y situadas de expresión artística creativa, que generan nuevas formas de conocer y de ser”⁴. Al unir la expresión artística, la investigación académica y la experimentación material, la investigación-creación abre un espacio “entre el arte y la antropología” (Schneider y Wright 2010; Elliott y Culhane 2017) y “entre el arte y la ciencia” (Born y Barry 2010; Sormani, Carbone y Gisler 2018; Galison y Jones 2014).

Los estudiantes vinculados al Centro provienen de una variedad de programas, incluidos el programa de doctorado en “Social and Cultural Analysis” (SOAN), los programas doctorales en Interdisciplinary Humanities (HUMA) e Individualized (INDI), así como los programas de doctorado en Marketing y Estudios de Comunicación. El trabajo de los estudiantes que se discutirá aquí

⁴ Esta definición proviene de una solicitud de subvención presentada por Chris Salter. Ver una vez más Howes 2022, cap. 8.

se agrupa en tres categorías principales: el *sensorium más-que-humano*, la etnografía sensorial y la investigación-creación.

El sensorium más-que-humano

Mark Doerksen es graduado del programa de doctorado en Análisis Social y Cultural. Su tesis doctoral, titulada “How to Make Sense” (2018), documenta su investigación de campo en Canadá y Estados Unidos sobre una subcultura del movimiento de modificación corporal conocida como los “grinders”. Los grinders no se conforman con la cantidad normal de sentidos; se implantan imanes en los dedos para poder percibir los campos electromagnéticos. Doerksen siguió su ejemplo para poder experimentar junto a ellos lo que sienten. No existe un vocabulario específico para la sensación electromagnética, ni tampoco procedimientos médicos aprobados para desarrollar un “enésimo sentido”, como lo llama Doerksen (2017). Por lo tanto, los grinders deben improvisar o “hackear”, como ellos mismos dicen. Practican cirugías autodidactas, lo que los expone a muchos riesgos, ya que ningún profesional médico apoyaría ni ayudaría en su búsqueda.

Los relatos de los grinders sobre su experiencia de una dimensión del entorno material que de otro modo sería imperceptible (por ejemplo, las emanaciones de los hornos microondas y los perímetros de seguridad electrónicos) representan una intrigante apertura más allá de los límites del sentido, tal como la mayoría de los humanos los conocen. Aquí se muestra cómo un grinder novato describió su experiencia con una compactadora de basura:

Lo mejor que he sentido fue cuando tuve mi primer implante. Aún estaba muy reciente, no era realmente sensible, pero en mi antiguo trabajo teníamos una

compactadora de basura en la parte trasera de la tienda, y cada vez que sacaba la basura... con solo caminar cerca de ella sentía un zumbido... Me gusta decir que se siente como si estuvieras caminando hacia un objeto súper poderoso, pero, en realidad, lo estás haciendo. Eso es lo que sientes, porque hay tanta electricidad pasando por esa [máquina]... como si fuera un artefacto místico o algo así, como si estuvieras sintiendo las energías que emanan de ella. Aún no lo he hecho, pero quiero volver ahora que mi [implante magnético] está completamente curado en mi dedo, solo para sentir lo que se siente en su máxima sensibilidad. (Doerksen 2018, 136)

Los grinders podrían compararse con los X-Men de los cómics de Marvel, solo que, en lugar de que sus poderes supersensoriales sean el resultado de una mutación genética, ellos mismos desarrollan sus propias prótesis sensoriales, como los implantes magnéticos. También ingieren sustancias químicas y siguen estrictos regímenes dietéticos. Doerksen descubrió que los grinders tienden a desarrollar un complejo de superioridad y desconfían profundamente de muchas instituciones sociales, especialmente de lo que llaman el “complejo académico-industrial” —sin embargo, a pesar de que Doerksen podría haber sido visto como un representante de dicho complejo, estos anarquistas sensoriales lo aceptaron en sus filas y compartieron sus (experiencias extrasensoriales) con él.

Zeph Thibodeau obtuvo un máster en tecnología musical en la Universidad McGill en 2011 y trabajó como técnico en el “Penhume Laboratory for Motor Learning and Neural Plasticity” entre 2011 y 2018. Paralelamente, dirige un negocio de restauración

de máquinas de escribir y ha sido voluntario durante mucho tiempo en Right to Move / *La Voie Libre* (RTM/Lvl), una cooperativa de reparación de bicicletas cercana al campus central de la Universidad Concordia. En septiembre de 2018, Thibodeau se inscribió en el programa de doctorado en Estudios Individualizados para investigar la sensación, la percepción e interacción humano-máquina. Su investigación busca reconfigurar la dicotomía humano/máquina al centrarse en las múltiples relaciones posibles *entre* ambos y al explorar cómo este replanteamiento puede afectar las identidades de las partes en la coyuntura.

En 2019, Thibodeau llevó a cabo una “performance de investigación” pública de tres semanas titulada *Machine Ménagerie*, en la que desarrolló un conjunto de pequeños robots autónomos que eran “adorables hasta el extremo” (véase fig. 4) y entabló un diálogo constante con los visitantes de la instalación. Debido a su encanto (en parte por su tamaño y en parte por su aparente indefensión), los robots provocaban “interacciones afectivas”, tanto entre ellos como con los visitantes que se hicieron amigos de ellos, quienes les hablaban, los separaban cuando se enredaban, intervenían para evitar que se cayeran de la mesa de exhibición e incluso pedían llevárselos a casa para prolongar la interacción. Esto contribuyó al surgimiento de una concepción de la sensibilidad como algo “negociado colectivamente a través de la performance” (Thibodeau y Yolgörmez 2020, 4). Sería fácil, demasiado fácil, teorizar estas respuestas como proyecciones de emociones humanas o fetichización de las máquinas. Sin embargo, lo que realmente indican es una relacionalidad, y “la prueba está en la performance”, como dice Thibodeau.

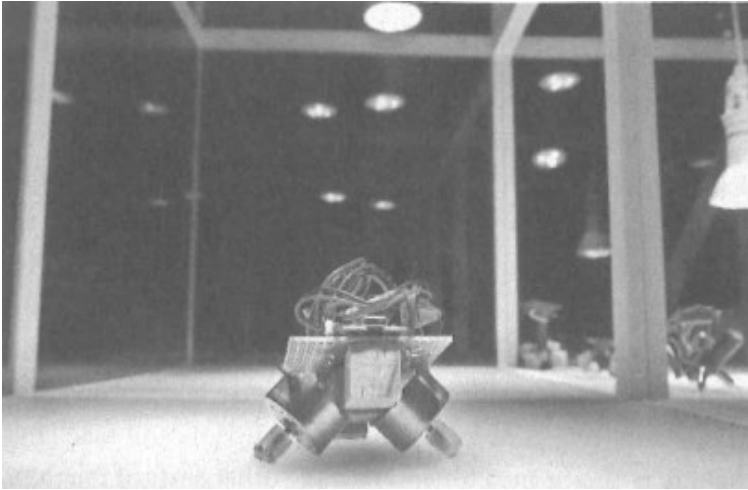


Fig. 4. Zeph Thibodeau, *Machine Menagerie*, 2019, Fotografía

El diseño y exhibición de *Machine Ménagerie* llevaron a la publicación de dos artículos que Thibodeau coescribió con la también estudiante de doctorado Ceyda Yolgörmez, del programa de *Análisis Social y Cultural*. En su análisis, Thibodeau y Yolgörmez (2020) observan que la pregunta “¿Pueden pensar las máquinas?” ha dominado durante mucho tiempo la investigación en inteligencia artificial (IA). Y, a medida que se crean más y más máquinas pensantes, ha surgido una nueva inquietud: “¿Podrían las máquinas al final superarnos y dominarnos?”. En esta visión, la inteligencia se trata típicamente como un cociente medible: una máquina o la tiene o no. Sin embargo, hay una pregunta previa que suele pasarse por alto: “¿Pueden las máquinas sentir?”. A menudo se ignora porque se considera un problema meramente técnico o porque la inteligencia se valora convencionalmente por encima de la afectividad. Thibodeau y Yolgörmez desafían esta jerarquía y la “lógica binaria

de dominación” que sustenta el “mito de la IA” (el escenario apocalíptico en el que una superinteligencia se descontrola por accidente). En cambio, los autores proponen abordar la sensibilidad de manera “relacional”, no como una hipotética “capacidad de agencia”, sino como algo incrustado en las relaciones entre humanos y máquinas. Este enfoque abre la posibilidad de “cultivar la atención hacia las situaciones y encuentros concretos en los que las máquinas son tratadas como seres sensibles”, o “coexistir en el mundo” con las máquinas (Thibodeau y Yolgörmez 2020, 1). Al cambiar el enfoque de la atribución de inteligencia y agencia a una entidad no humana hacia las “interacciones afectivas” entre humanos y máquinas, se abre también la puerta a otros tipos de relaciones, como el cuidado en lugar de la dominación y la mutualidad en lugar de la instrumentalización.

Para uno de sus exámenes abarcativos, Thibodeau registró una empresa, una cooperativa humano-máquina, y procedió a escribir una constitución para una especie de parlamento: una asamblea compuesta por las herramientas de trabajo, a las que trata como colegas, inspirado en parte en el modelo de la cooperativa RTM/Lvl. Llamó a esta empresa “Chronogenica”. Para que este parlamento fuera representativo, Thibodeau tuvo que compartir autoridad con sus herramientas de trabajo, como Verne (el calibre), Savu (los alicates), Aristo (la máquina de escribir) y Mole Vice (la llave inglesa) (véase fig. 5). Esto implicó una novedosa “(re)distribución de lo sensible” y una total “(re)distribución de la agencia”, o más bien, supuso profundizar en el reconocimiento de la mutualidad en las relaciones que ya disfrutaban las herramientas y los humanos. Evaluó las “voces” (o la “voluntad”) de las herramientas prestándoles atención (conversando, sosteniendo, agarrando, moviendo, ponderando, escribiendo)

con el objetivo de llegar a un *consenso*. Una cuestión interesante es si las relaciones que la constitución de Chronogenica articula como principios de cooperación deben verse como “intersubjetivas” o “interobjetivas”, como “(todavía) demasiado humanas” o “poshumanas”.



Fig. 5. Chronogenica, *Chronogenica*, 2019. Fotografía© Zeph Thibodeau y Artes y Tecnologías Cronogénicas

Etnografía sensorial

Roseline Lambert es una poetisa galardonada además una antropóloga entrenada.⁵ Como tal, forma parte de una tradición antropológica que incluye a Ruth Benedict, Margaret Mead y Edward Sapir, todos ellos con una doble vida como poetas (Reichel

⁵ Lambert ha publicado dos libros de poesía y ganó el codiciado Premio Félix-Antoine Savard en 2017. Su obra poética está financiada por el Consejo de las Artes de Canadá y el Conseil des arts et des lettres du Québec, mientras que su investigación antropológica está patrocinada por el Fonds de recherche du Québec-Société et culture.

2021). Sin embargo, a diferencia de estos antropólogos, que mantenían su poesía separada de su trabajo académico, Lambert ha buscado fusionar ambas disciplinas en su práctica etnográfica. Ella es una poetisa-antropóloga.

Su tesis doctoral se titula *Le reflet du monde est à l'intérieur de moi: Une ethnographie poétique de l'expérience de l'agoraphobie en Norvège* ("El reflejo del mundo está dentro de mí: una etnografía poética de la experiencia de la agorafobia en Noruega", 2021). Su investigación doctoral se basó en el trabajo que realizó para su maestría en la Universidad de Montreal, donde entrevistó a miembros de la comunidad virtual francófona de agorafóbicos en Quebec, que cuenta con unos cinco mil integrantes. También se apoyó en su propia experiencia de agorafobia durante su adolescencia, por lo que su investigación estuvo fundamentada en la sensación participante. Para su doctorado, Lambert viajó a Noruega, el país con la mayor concentración per cápita de agorafóbicos diagnosticados en el mundo, y se estableció en un barrio de Oslo adyacente al barrio donde vivió el pintor Edvard Munch. Munch pasó los últimos treinta años de su vida recluido en su estudio quien fue y sigue siendo el agorafóbico más famoso de todos los tiempos, conocido por su pintura *El grito*, la representación más poderosa del estado de ansiedad en el arte occidental.

Desde que la agorafobia fue diagnosticada por primera vez en 1871 por el neurólogo alemán Karl Friedrich Otto Westphal, se ha considerado como un trastorno espacial. La quinta edición del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) la define como: "Un miedo o ansiedad marcada ante dos (o más) de las siguientes cinco situaciones: uso del transporte público, estar en espacios abiertos, estar en espacios cerrados (por ejemplo, tiendas, teatros, cines), hacer fila o estar entre una multitud, estar

fuera de casa solo”. Sin embargo, Lambert percibió las cosas de manera diferente durante su estancia en Noruega. Le llamó la atención cómo los noruegos en general parecían obsesionados con la luz ambiental: hablaban de la luz de la misma manera en que la mayoría de los europeos y norteamericanos hablan del clima. Como otros escandinavos (Bille 2013), los noruegos son conocidos por evitar la iluminación fluorescente o LED y por encender velas a plena luz del día sin otra razón aparente que la de hacer que todo se sienta más “acogedor” (véase fig. 6).

Lambert descubrió que los agorafóbicos noruegos que entrevistó pasaban incontables horas en las ventanas de sus departamentos, observando el exterior. Por ello, dedicó una sección de su tesis al análisis de la cultura material de la ventana. También se sintió atraída por las dimensiones sociales y sensoriales de otros objetos, entornos y representaciones típicamente noruegos. Por ejemplo, observó, y varios autores lo confirman, que Noruega es una sociedad particularmente “centrada en el hogar”, donde la casa (*hjem*) se opone diametralmente al exterior (*ute*) y a lo social. La cabaña remota (*hytte*) en el bosque es un lugar muy valorado. Descubrió que el imaginario noruego está poblado por figuras veneradas (el vikingo, el marinero, el soldado) que no temen salir, lo que exacerbaba la sensibilidad de sus interlocutores respecto de su propia incapacidad de hacerlo. Además, sus entrevistas revelaron que eran muy conscientes de su posición contradictoria dentro de la sociedad noruega: el sistema de bienestar social democrático los apoya y les garantiza un ingreso incluso si no pueden salir de casa para trabajar; al mismo tiempo, deben demostrar constantemente al Estado y a su círculo social, que su trastorno es una condición médica real y no una forma de pereza.

En consecuencia, los agorafóbicos están en alto riesgo de ser estigmatizados y excluidos de la sociedad noruega.



Fig. 6. Velas en el sol, vista desde un departamento en la cuadra de Grünerlokka en Oslo, Norway. Fotografía © de Rosaline Lambert

La estancia de Lambert en Noruega se vio interrumpida por la llegada de la pandemia de COVID-19 en la primavera de 2020, cuando su familia le pidió que regresara a casa. Como resultado, no tuvo la oportunidad de documentar y poetizar el ciclo de luz estacional durante un año completo (solo de julio de 2019 a marzo de 2020). Sin embargo, pudo continuar entrevistando a los participantes de su estudio mediante entrevistas en línea. Curiosamente, sus interlocutores, que ya pasaban la mayor parte del tiempo dentro de sus hogares, se consideraban expertos en confinamiento y sentían que tenían mucho que enseñarle al resto del mundo sobre cómo vivir en aislamiento. Al explorar la etiología sensorial de la agorafobia, Lambert ha hecho una contribución

significativa a la antropología médica desde una perspectiva sensorial. También ha logrado un gran avance al (re)configurar la etnografía en clave poética. Para cerrar, cito una muestra de su poesía (con traducciones de Carmen Ruschensky):

la nuit ≠ noire

sur la place de la gare centrale je flatte le tigre

je ne sais pas si le soleil se couche si je dors

mes yeux ouvrent mes yeux ferment c'est blanc

noche ≠ oscura

en la plaza de la estación central acaricio al tigre

no sé si el sol se pone si duermo

mis ojos se abren mis ojos se cierran todo está en
blanco

une ligne ≠ un phare

quatre feux jaunes clignotent au coin de la rue

le tramway approche

je ne sais plus dans quelle direction partir

mes lignes s'entrecroisent

una línea ≠ un faro

cuatro luces amarillas parpadean en la esquina

el tranvía se acerca

No sé en qué dirección ir

mis líneas se entrecruzan

l'énergie ≠ la lumière

je suis repliée sur ma feuille

le jour déborde dans le café sur Thoroald Meyers gate

toutes les lumières sont allumées pour rien

la energía ≠ la luz

estoy inclinada sobre mi hoja

el día desborda en el café de la calle Thorvald Meyers

todas las luces están encendidas sin razón

Erin Lynch es una antropóloga sensorial que sigue la tradición de Sarah Pink, autora de *Doing Sensory Ethnography* (2009). Pink ha contribuido significativamente a la sensibilización de la disciplina al “involucrar” los sentidos en la antropología visual (Pink 2006), la etnografía digital (Pink, Horst y Postill 2015) y la antropología del diseño (Pink, Ardèvol y Lanzeni 2016; Pink 2021). Sin embargo, en la investigación de Lynch para su tesis doctoral, su enfoque es ligeramente distinto: su objeto de investigación es la realidad aumentada (RA). En 2015, emprendió un viaje por varias ciudades, que la llevó primero a Londres, Edimburgo, Dublín y Derry. Posteriormente, en una segunda etapa,

visitó Seattle, Hong Kong, Melbourne, Christchurch y San Francisco, con paradas adicionales en Nueva Orleans y Toronto, antes de regresar a Montreal.

La tesis doctoral de Lynch podría clasificarse como una contribución la antropología del turismo, pero mientras que la mayoría de los estudios sobre turismo han girado en torno a la idea de la “mirada turística” (Little 1991; Urry y Larsen 2011), ella entrenó sus sentidos en cómo los teléfonos inteligentes equipados con aplicaciones de geolocalización median la experiencia urbana. Su tesis, por lo tanto, ofrece una etnografía sensorial de la “ciudad aumentada”.

El momento de su investigación fue muy oportuno, ya que ciudades de todo el mundo se esfuerzan por posicionarse como destinos turísticos atractivos al ofrecer a los visitantes una experiencia personalizada (y personalizable) de la ciudad a través de sus teléfonos inteligentes. En su tesis, Lynch realiza un análisis discursivo del lenguaje de estas aplicaciones y un análisis visual de su imaginaria, pero también va más allá. Al mantenerse atenta a su entorno, captó todas las discrepancias entre la pantalla y la realidad, entre la retórica del marketing y la y el paisaje sensorial cotidiano. Su análisis de estos desajustes entre lo virtual y lo real reveló tanto sobre las estrategias de diseño y los mensajes de las aplicaciones como sobre su contenido explícito. Lynch revisó su tesis para publicarla como el volumen número 12 de la serie *Sensory Studies* de Routledge. Su libro, *Locative Tourism Applications: A Sensory Ethnography of the Augmented City*, salió en octubre de 2022.

Poco después de defender su tesis, mientras era investigadora principal en el Centre for Sensory Studies y asociada al proyecto “Exploraciones en el Diseño Sensorial”, Lynch dirigió una investigación sobre el ambiente sensorial del Casino de Montreal. Los

resultados se publicaron posteriormente en *The Senses and Society* bajo el título “A Touch of Luck and a ‘Real Taste of Vegas’: A Sensory Ethnography of the Montreal Casino” (Lynch, Howes y French 2020). Utilizando la metodología de la sensación participante, esta investigación demostró que al ambiente del casino no solo lo dictan los expertos en “diseño de experiencias” contratados por la administración para crear una atmósfera específica, sino que es coproducido por los clientes del casino.

El tema de la ambientación en ese momento era “Noches en Las Vegas”, por lo que el casino estaba lleno de imitadores de Elvis, bailarinas con lentejuelas y hasta una capilla de bodas donde los clientes podían casarse “por diversión”. La decoración era predominantemente visual, y la música, muy intensa y fuerte. Sin embargo, la investigación también reveló cómo otros sentidos eran estimulados: el gusto, a través de “bebidas gratis” excesivamente dulces y la “explosión de sabores” en el restaurante del casino, perteneciente a la cadena Atelier Joël Robuchon, galardonada con una estrella Michelin. El tacto, a través de los gestos rituales en la mesa de blackjack (con su superficie aterciopelada) y los asientos ergonómicos de las máquinas tragamonedas electrónicas (MGE), diseñados para envolver al jugador en su propio mundo. Curiosamente, Lynch no encontró evidencia de que el casino usara fragancias ambientales para inducir un estado de ánimo específico, a diferencia de otros casinos (Hirsch, 1995), lo que podría haber sido una oportunidad desaprovechada.

El Casino de Montreal promociona la experiencia que ofrece con el lema “diversión para todos los sentidos”. De hecho, en la alfombra de la entrada está inscrita la frase *Par pur plaisir* (“Por puro placer”). Sin embargo, dentro de sus instalaciones, no todo es placer, ni necesariamente “divertido”. Para muchos, el juego

se ha convertido en una rutina; para otros, en una adicción. En reconocimiento a este problema social, desde 2006 el casino alberga el Centre du Hasard (Centro del azar), una “estación de juego responsable”. Según la página “Un juego debería seguir siendo un juego” en el sitio web de *Loto-Québec*, estos quioscos de información están diseñados para explicar cómo funcionan realmente los juegos de azar, aumentar la conciencia sobre los riesgos asociados con el juego y sugerir estrategias para reducir la posibilidad de perder el control sobre los hábitos de juego.

El Centre du Hasard es, por lo tanto, una “medida de reducción de daños”. Lynch y su equipo concluyeron que esta medida refleja “probablemente la posición precaria [del casino], al ser una organización afiliada al gobierno que promueve un producto (potencialmente) adictivo”. También señalaron la ironía de que la “responsabilización” recaiga sobre el ciudadano (Lynch, Howes y French 2020, 200). Uno de los módulos del Centre du Hasard invita a los clientes a girar una rueda para “jugar al juego del número de la suerte”, aunque su propósito es demostrar que no existe tal cosa como un número de la suerte. En otra instalación, se expone el mecanismo interno de una máquina tragamonedas clásica, con rodillos giratorios y una palanca. La comparación que se hace con las modernas máquinas digitales es reveladora: el asistente explica que, al igual que en las antiguas máquinas, los números en las tragamonedas digitales están determinados desde el momento en que se presiona el botón. Todo el giro, los efectos de sonido, las vibraciones y el espectáculo visual son solo una ilusión. Lynch encontró que la sensación clínica de la estación de juego responsable contrasta con la sobrecarga sensorial y la intensa atmósfera electrónica del resto del casino, lo que hace que

esta iniciativa de juego responsable sea, en el mejor de los casos, una medida a medias.

Lynch fue invitada por el equipo de diseño de investigación sobre juego responsable del casino para presentar sus hallazgos y ofrecer recomendaciones. Propuso que el casino incorporara elementos naturales en su decoración (plantas, árboles, flores) y tuviera algunos pianos disponibles, para que la experiencia del casino no estuviera exclusivamente impulsada por la tecnología. De esta manera, se recordaría a los clientes que existe una “vida” (vida verde, otras formas de tocar y ser tocado, además de la “segunda vida en la que el casino los encierra).

Investigación-creación

Sheryl Boyle es una reciente graduada de la rama de investigación-creación del programa de doctorado en Humanidades Interdisciplinarias en Concordia. También fue profesora asistente de arquitectura en la Escuela de Arquitectura y Urbanismo Azrieli de la Universidad de Carleton, en Ottawa, durante el período de sus estudios, y desde entonces ha sido ascendida al rango de profesora asociada.

La tesis doctoral de Boyle (2020) propone lo que ella llama “re(construcción) sensorial como una forma de conocimiento”. Su enfoque se centra en el castillo de Thornbury, construido por Edward Stafford, el tercer duque de Buckingham (1478-1521), entre 1508 y 1521 (ver fig. 7). El hogar del duque era uno de los más grandes y ricos de Inglaterra en ese momento, y durante los trece años de construcción reunió a decenas de artesanos residentes (canteros, carpinteros, cocineros, jardineros, etc.).

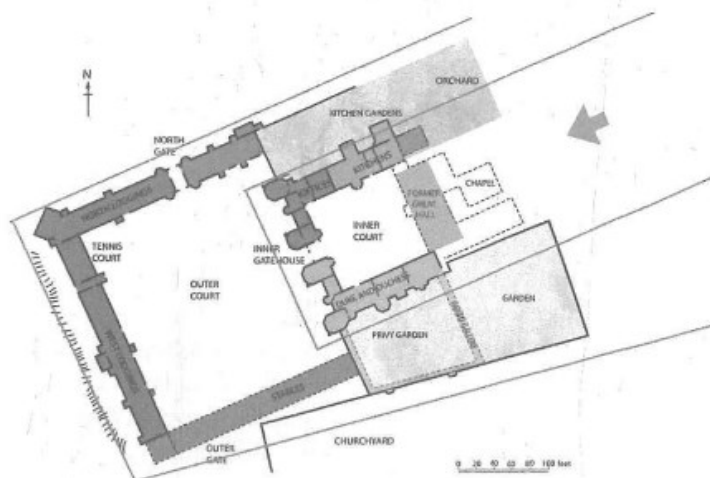


Fig. 7. Patio del castillo de Thornbury orientado para capturar los saludables vientos del noreste. Dibujo: Sheryl Boyle

Al abordar el edificio como un “sitio epistémico” (siguiendo a Rheinberger 1997), la tesis de Boyle se desarrolla en tres niveles. El primer nivel tiene que ver con el entorno, que ella (re)construye utilizando “obras de la pluma” (textos históricos, crónicas, cartas y diagramas). Sin embargo, su interés no se limita únicamente al entorno físico, sino también a la cosmología de la Inglaterra del siglo XVI, cuando circulaban todo tipo de nociones humorales y alquímicas, y el propio aire tenía un interés material. Por ejemplo, el castillo estaba orientado a los vientos de manera que sus muros y aberturas canalizaban el aire saludable del noreste y disipaban el aire viciado. Esto era una consideración crucial en la época debido a la prevalencia del “sudor inglés”, una enfermedad que se creía provocada por el aire estancado (ver fig. 7).

El segundo nivel se centra en los objetos, métodos, materiales y herramientas, como el mortero y el almirez, utilizados por los artesanos. Pero la investigación de Boyle no se limita a leer sobre estos elementos y formarse una imagen mental: aprendió a elaborarlos y se volvió experta en (re)crearlos. Por ejemplo, (re)construyó la receta del mortero de construcción. El término “receta” es clave aquí, ya que en esa época el proceso de construcción se conceptualizaba como análogo a la cocina. Boyle dedica un capítulo fascinante a las similitudes entre los ingredientes y procesos de fabricación del mortero de construcción y la preparación del manjar blanco (“white-eat”) con mortero y almirez: la cal viva corresponde a la pechuga de capón; el agua o caseína a la leche de almendras; el pan de toba al pan (usado como agente aglutinante); la arena al azúcar; y un espíritu aromático (agua de rosas) se utilizaba en ambas preparaciones. Mientras el mortero rellenaba los espacios entre los ladrillos, el manjar blanco era un *entremés* que se servía entre platos en un banquete (para “abrir” y “cerrar” el estómago). Todo era muy sensorial y muy alquímico (por ejemplo, la importancia de la cualidad del color blanco).

El tercer nivel se enfoca en las prácticas. Uno de los componentes de esta capa consistió en que Boyle (re)construyera en su estudio cuatro elementos del castillo de Thornbury: un muro, una ventana, una chimenea y una mesa con caballetes. (Esta última era una mesa de trabajo y también una mesa de comedor y estaba destinada a ser la pieza central en la defensa oral de su tesis). Cada uno de estos proyectos de (re)construcción implicaba combinar diversas habilidades artesanales y crear un “objeto epistémico” multisensorial diferente (ver fig. 9). Por ejemplo, su (re)construcción de una ventana mirador requirió conocimientos de confitería, jardinería y enlucido. Fiel al significado original de la palabra

“ventana” (“wind eye”: ojo del viento), Boyle fabricó un panel (en lugar de un cristal) e impregnó cada uno de sus quince cuadrados con el aroma y sabor de flores y miel: esto hacía referencia al hecho de que la fachada del castillo estaba salpicada de nichos con colmenas y plantas trepadoras que esparcían su fragancia a través de los “ojos del viento” (ver fig. 8). Además, los cuadrados del panel estaban teñidos como vitrales. Las “ventanas” de Boyle no están hechas para mirar, sino para oler y degustar de forma imaginativa. O sea, están diseñadas para integrar el entorno en el espacio, en lugar de sellarlo detrás del vidrio.

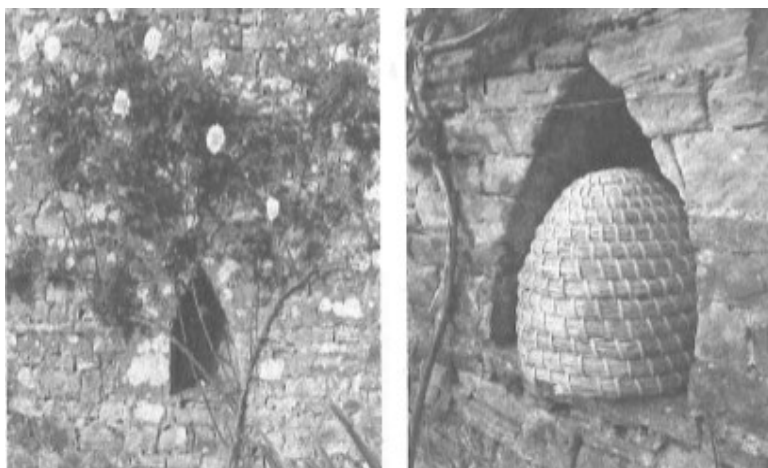
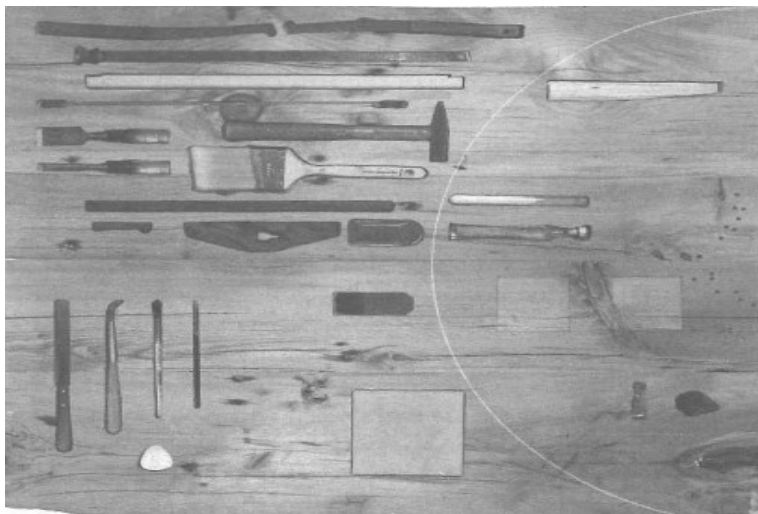


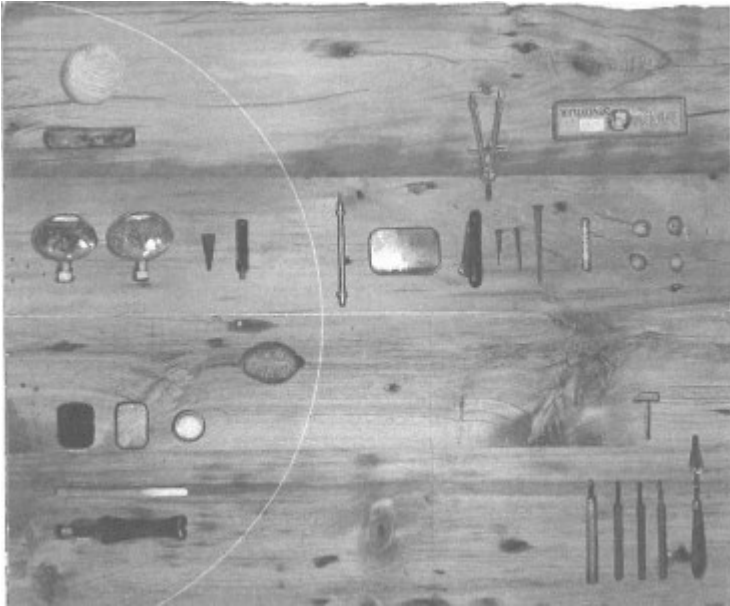
Fig 8. Rosales y nichos para colmenas que salpican los muros del jardín privado del castillo de Thornbury. Foto© de Sheryl Boyle



Vista posterior de la caja de herramientas. *La mesa del deleite.* Una caja de herramientas sensorial para el artesano.

La caja de herramientas está organizada en torno a cuatro cualidades alquímicas utilizadas en la cocina durante el período moderno temprano: color (arriba a la izquierda), fragancia (arriba a la derecha), dulzura (abajo a la derecha) y luminosidad (abajo a la izquierda). Se han dejado pequeñas áreas de trabajo en cada cuadrante, creando un espacio social para la discusión.

Aquí se guardan las herramientas y objetos utilizados en la elaboración de las cuatro (re)construcciones. Las herramientas están encajadas a medida en la madera. La mesa se divide en el centro a lo largo de la flecha del norte y luego se pliega por la mitad, formando dos cajas de herramientas tipo **ancona** portátiles, una para cada mano.



COLOR

Se utilizan herramientas para preparar la mesa y las sustancias necesarias para hacerla blanca.

LUMINOSIDAD

Sustancias preciosas (pan de oro y azul ultramar de lapislázuli) utilizadas para crear luminosidad para el sol y aliento para el viento.

FRAGANCIA

Pétalos de flores secas, ramas de sauce carbonizadas y agallas de roble, todos empleados para crear un dibujo efímero y fragante.

DULZURA

Herramientas de esculpido, miel, azúcar, goma arábiga y resina de pino utilizadas para dar forma a sutiles detalles lúdicos.

Fig. 9. Vista posterior (inferior) del dibujo/mesa para herramientas interdisciplinarias utilizadas por el artesano para manipular la luminosidad, el color, la fragancia y la dulzura, cuatro cualidades alquímicas. Se han dejado pequeñas áreas de trabajo en cada

cuadrante, creando un espacio social para la discusión e intercambio, antes de plegarse a lo largo de los cuadrantes y transportarse al siguiente sitio. Obra de arte: Sheryl Boyle

Aquí es relevante hablar de los requisitos de la rama de investigación-creación del doctorado en Humanidades Interdisciplinarias. No basta con que un estudiante escriba una tesis; también debe organizar una exposición, ya sea una performance o, como en este caso, una instalación artística. Además, el componente creativo no puede ser una mera ilustración de la tesis, ni la tesis una simple interpretación de la obra de arte. Ambos componentes deben dialogar entre sí de manera que la contribución al conocimiento sea tanto material como intelectual, sensible e inteligible, o, en resumen, una conversación multimodal.

La tesis de Boyle, de 312 páginas, junto con los cuatro proyectos de (re)construcción que la acompañan, constituye una brillante, evocadora, textural y sabrosa manifestación de la investigación sensorial en la historia de la arquitectura. A lo largo del trabajo, el énfasis está en los edificios concebidos como procesos o “eventos”, en lugar de centrarse únicamente en sus características formales o estilísticas (ver Bille y Sørensen 2016). Se trata de un ejercicio de “arqueología de la percepción” que revive los sentidos del pasado.

Por otro lado, antes de ingresar al programa de máster en Antropología Social y Cultural en otoño de 2020, Genevieve Collins participó activamente en la escena artística de Winnipeg, trabajó en una galería de arte e hizo películas. Se sintió atraída por Concordia por la posibilidad de investigar y crear un entorno sensorial inmersivo que simulara la experiencia de estar en el espacio exterior. Normalmente, pensamos en el espacio como un lugar

vasto, oscuro, silencioso, desolado e inhabitable. Esto se debe a que lo observamos a través del lente de un telescopio o de las películas de Hollywood. Sin embargo, recientes avances en astroquímica y astronomía acústica han revelado que las nubes de gas de la Vía Láctea huelen a ron y que, lejos de ser un vacío silencioso, el espacio exterior está lleno de sonidos vibrantes y pulsaciones. Estos son solo algunos de los hechos que Collins descubrió durante su investigación preparatoria. La cuestión, entonces, pasó a ser cómo traducir estos descubrimientos al ámbito de los sentidos, cómo crear una atmósfera en un lugar donde, para los seres humanos, la atmósfera no existe.

La instalación artística creada por Collins, titulada *ETHER*, se presentó en ExperiSens del 3 al 8 de marzo de 2021.⁶ Al entrar en la pequeña sala donde se exhibía la instalación, mi atención se dirigió a tres vitrinas de cristal colocadas sobre pedestales envueltos en papel de aluminio y coronados con embudos. Una de las vitrinas contenía rocas rojizas y arena; al acercar mi rostro al embudo, inhalé un aroma polvoriento y especiado diseñado para evocar la atmósfera de Marte. Otra vitrina albergaba una masa algodonosa con un olor ahumado y gaseoso, que representaba la atmósfera de Venus con sus múltiples capas de gases. La tercera contenía una planta de color gris que crecía sobre un almohadón (etiquetado con el logotipo de la Estación Espacial Internacional)

⁶ ExperiSens es un laboratorio de investigación de evaluación sensorial adscrito al Institut de Tourisme et d'hôtellerie du Québec, que proporcionó financiación parcial para el proyecto. Collins contrató a un artista de sonido y a un artista de olores para que la ayudaran con las composiciones sonoras y olfativas; las bebidas y las ilustraciones las preparó ella misma.

y desprendía un aroma orgánico distintivo (eucalipto), combinado con un olor metálico y a carne quemada, similar al que muchos astronautas han reportado percibir tras un paseo espacial.

En el centro de la sala, había un soporte con una bandeja de bebidas. Un vaso contenía, supuestamente, agua reciclada de Marte, con un ligero sabor a óxido y polvo, una pizca de especias y un vago aroma orgánico. Otro ofrecía una destilación helada y refrescante de la Vía Láctea, representada por una frambuesa congelada suspendida en yogur. El tercero era una bebida de sabor rocoso y metálico, teñida de un negro profundo (para evocar la oscuridad del espacio exterior) y que también brillaba como si el líquido hubiera sido compuesto por los minerales extraídos de un asteroide.

En paredes opuestas de la sala se proyectaban dos videos: uno era un ojo que parpadeaba repetidamente, como si intentara enfocar la vista. El otro era una proyección, de veinte minutos de duración, que llevaba al espectador en un viaje por el sistema solar. Las figuras incluían primeros planos extremos de imágenes telescópicas y de imágenes microscópicas de partículas (para resaltar los contrastes de escala), además de relámpagos y siluetas de la Estación Espacial Internacional cruzando frente al sol. La manera en que las imágenes giraban y se acercaban y alejaban creaba una sensación de vértigo, que aludía al efecto desorientador de la ingravidez. La banda sonora incorporaba sonidos oscilantes y tintineantes, así como fragmentos distorsionados del Disco de oro de la Voyager. Lo borroso de estos últimos sonidos representaba las alteraciones que las vibraciones sonoras sufrirían al atravesar hielo, roca o gases densos, además de sugerir cómo un ser extraterrestre o un dispositivo científico sensible podría percibir dicho registro.

Después de mi visita, me senté con Collins para comentar mis impresiones. ¿Qué sentido había encontrado en todas estas sensaciones de otro mundo? Ella grabó mis reflexiones, junto con las de los demás visitantes de *ETHER*, y las analizó para su tesis de maestría.

Para su doctorado, Collins propone realizar un documental etnográfico y escribir una tesis basada en trabajo de campo en una estación de investigación en el Ártico. En su propuesta, escribe:

Los astronautas y científicos en formación participan en estudios de largo plazo en entornos extremos, como los laboratorios de investigación polar, para simular vuelos espaciales prolongados e imaginar la posible habitabilidad humana en otros planetas. En estos terrenos de entrenamiento o análogos espaciales, los investigadores experimentan aislamiento prolongado, enfrentan condiciones climáticas extremas y estudian microorganismos altamente adaptados al entorno con el fin de concebir la existencia de vida en otros lugares del universo. Los objetivos centrales de este proyecto son documentar la estética sensorial de la vida cotidiana en este contexto, explorar la compleja red de subjetividades que habitan el entorno e investigar la ambigüedad temporal y espacial inherente a esta investigación científica. Las principales preguntas del estudio incluyen: ¿cómo se relaciona la investigación en análogos espaciales con las ideas de futuro? ¿Cuáles son las dimensiones sensoriales de este entorno de investigación científica? ¿Cómo se entrelazan las subjetividades humanas y más-que-humanas en este peculiar espacio terrestre?

Esta investigación propuesta señala a cómo la antropología de los sentidos puede ir más allá de los ámbitos culturales y esferas tradicionales para explorar nuevas fronteras de existencia y experiencia.

Para concluir, esta investigación de estudiantes de posgrado está expandiendo los límites de la percepción en múltiples direcciones innovadoras: es, al mismo tiempo, multidisciplinaria e interdisciplinaria, multi e intersensorial. Este cuerpo de trabajo confirma que la “revolución sensorial” (Howes 2006) en las humanidades y en las ciencias sociales ha alcanzado su madurez (Lamrani 2021; Howes 2022). Tal vez el lector quiera detenerse y saborear esta coyuntura histórica por un momento, pues en el próximo capítulo exploraremos cómo los sentidos llegaron a desestabilizarse.

PARTE 2

LOS SENTIDOS EN LA PSICOLOGÍA

CAPÍTULO 4

Desvinculando los sentidos

De la sensación al cálculo

Este capítulo explora cómo las conceptualizaciones filosóficas de los sentidos y el cosmos que datan de la antigüedad fueron reemplazadas en gran medida por modelos científicos después de la Revolución científica y luego reemplazadas por perspectivas psicológicas. Esta serie de desplazamientos tuvo profundas repercusiones que continúan influyendo en nuestra comprensión de los sentidos y de la sociedad actual.

En la primera sección de este capítulo, examinamos las consecuencias de la Revolución científica y, en la siguiente sección, las consecuencias de la revolución psicológica. John Locke, el filósofo del siglo XVII, desempeñó un papel en ambas revoluciones. Es irónico que la “filosofía sensacionista” de Locke se considere comúnmente como una priorización de los sentidos cuando en realidad los encerró en una camisa de fuerza. Mientras tanto, su filosofía natural desensibilizó la naturaleza al pelar la superficie del mundo fenoménico para explorar la composición “corpuscular” subyacente de la materia bajo la lente del microscopio. Este último movimiento fue un acto trascendental, no menos trascendental, a su manera, que las “verdades” que Galileo

sacó a la luz al teorizar el universo a través de la lente de un telescopio (ver Piccolino y Wade 2013).

En la segunda sección, pasamos a investigar las secuelas de la revolución cognitiva dentro de la psicología misma, que sustituyó el cognitivismo por el empirismo lockeano. El empirismo considera la mente como una *tabula rasa* y a los sentidos como receptores pasivos de las impresiones que el mundo exterior produce en ellos que, a su vez, se convierten en ideas. Por el contrario, el cognitivismo trata la percepción como determinada por la cognición. Su atención se centra en analizar el “mapa cognitivo” del sujeto individual, que se supone que dicta cómo funcionan sus sentidos. Alternativamente, bajo el disfraz de la neurociencia cognitiva, trata los “patrones de actividad cerebral” como determinantes de la percepción. Desde el punto de vista de los estudios sensoriales defendido en este libro, la última perspectiva es demasiado de arriba hacia abajo y la primera demasiado de abajo hacia arriba. Ambos enfoques ignoran el papel mediador de la cultura y la socialización de los sentidos, además de pasar por alto la agencia y la interactividad de las personas que sienten y de los sentidos mismos.

El abordaje alternativo defendido aquí podría llamarse *sensitivism* para distinguirlo tanto del empirismo como del cognitivismo. El sensitivismo implica liderar con los sentidos concebidos como portadores y formadores de cultura. El sensitivismo pone en primer plano el estudio de las *prácticas culturales* (las técnicas de los sentidos) sobre la fisiología (los sentidos como órganos receptores). La atención se centra en la interacción entre los sentidos y el mundo, así como entre sí, en lugar de las vías neuronales que van del órgano sensorial hasta el cerebro. Finalmente, el sensitivismo está en sintonía con “la distribución de lo sensible” (Laplantine 2015) o “la vida política de la sensación” (Panagia 2009) y busca

promover el proyecto de la antropología “como crítica cultural” (Marcus y Fischer 1986). Por lo tanto, es una “práctica crítica” (Cox, Irving y Wright 2016), no solo un ejercicio descriptivo.

La cosmovisión aristotélica

Según la ciencia clásica, o “la cosmovisión aristotélica”, el universo estaba compuesto por los cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua. Cada elemento se distinguía por una combinación diferente de cualidades táctiles: caliente y frío, húmedo y seco. Así, el elemento tierra fue categorizado —o *calificado*— como frío y seco, el fuego como caliente y seco, el agua como fría y húmeda, y el aire como caliente y húmedo (ver fig. 10). Los cuatro elementos también proporcionaban los medios para cada uno de los cinco sentidos. Según Aristóteles, “el agua es el elemento de la vista (porque el ojo contiene agua), el aire el elemento del oído, el fuego el elemento del olfato y la tierra el elemento tanto del tacto como del gusto, que es un modo del tacto” (Connor 2015, 241).

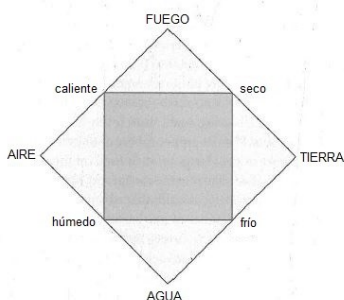


Fig. 10. Los cuatro elementos de la cosmología griega clásica.
Imagen: *Wikimedia Commons*

El mundo material o “medio ambiente” de la antigüedad era lo que Constance Classen (1993b, 1998) llamaría una “cosmología sensorial”. Todo fue muy atinado, al menos si seguimos a Aristóteles. El cosmos de Platón era un asunto diferente, ya que para él las “Ideas” eran lo primero y desconfiaba profundamente de los sentidos (Keller y Grontkowski 1983). El asedio de Platón a los sentidos creó una tensión dentro de la filosofía occidental. Esta tensión se vio agravada por la polarización del cuerpo (donde se ubicaban los sentidos) y el alma en el cristianismo (Despland 1987; Davis 1976), y esta disyunción culminó en el enfrentamiento entre Descartes, con su doctrina de las ideas innatas, y Locke, con su doctrina de la primacía de la sensación. Pero nos estamos adelantando. Volvamos a Aristóteles.

Aristóteles fue conocido como el filósofo peripatético por su afición a pensar mientras caminaba y la forma en que se desplazaba de ciudad en ciudad. (Esto contrasta con los filósofos modernos atrincherados en sus estudios, o los psicólogos modernos encerrados en sus laboratorios.) Aristóteles también tiene reputación de ser el fundador del modelo de cinco sentidos del sensorio. Esto se debe a su pronunciamiento en *De Anima (Sobre el alma)*: “No existe un sexto sentido además de los cinco enumerados: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto”. Aristóteles sostenía que cada sentido tiene su propia esfera u objeto. Sin embargo, para él los objetos de percepción no eran cosas como tales, sino *provincias* de la sensación. La provincia u “objeto propio” de la visión era el color; la del oído, el sonido; la del olfato, el olor; la del gusto, el sabor. Las complejidades del tacto lo hacían menos susceptible a tal esquematización, por mucho que Aristóteles intentara tratarlo como una unidad (ver Venge 2009).

Dentro de cada provincia —y *exclusivamente* dentro de cada provincia, vale la pena repetirlo— se suponía que la sensación tomaba la forma de “una especie de medio” entre los dos extremos del par de contrarios propios de esa provincia; la vista entre blanco y negro, la audición entre estridente y sorda, y así sucesivamente (pero la provincia del tacto queda algo vaga debido a su complejidad). Esto implica que percibimos por medio de diferencias, sin cosas positivas.¹ Cada provincia de la sensación tenía su propio espectro o proporción de diferencias sensibles, definidas como aquello que no puede ser percibido por ningún otro sentido. Es decir, su “propio sensible”.

Sin embargo, la provincialidad (o exclusividad) de esta teoría de las funciones sensoriales del alma sensible planteó ciertas dificultades.² ¿Qué pasa con aquellos objetos, como la figura, el número y el movimiento, que son percibidos por más de un sentido (por ejemplo, la figura es percibida por la vista y el tacto)? Aristóteles los llamó los “sensibles comunes”. ¿Qué hay de las sensaciones complejas como la experiencia de comer uvas, que son a la vez rojas y dulces? Y, dado que un sentido no puede percibirse a sí mismo, ¿cómo es que percibimos *lo que* vemos y oímos? En su intento por responder estas cuestiones, Aristóteles razonó que debe haber otro sentido, un sentido compartido, responsable de unificar, distinguir, y coordinar los cinco sentidos y sus declara-

¹ Esta definición destaca la relacionalidad de toda sensación. Puede ser comparado con la definición de Saussure del signo lingüístico. (Howes 2022, 209 n6).

² Aristóteles sostenía que había tres tipos de almas: la vegetativa o nutritiva (compartida por todos los seres vivos); la sensitiva o sensual (compartida por la mayoría de los animales y humanos); y el alma racional o intelectual (única para los humanos).

ciones. A este poder del alma sensual lo llamó “el sentido común” (*koinē aisthēsis*, o *sensus communis* en la traducción latina). Para Aristóteles, “este ‘sentido’ constituye un poder de percepción que es común a los cinco sentidos, pero no reducible a ninguno de ellos” (Heller-Roazen 2007, 35). Este “sentido” suena sospechosamente como un sexto sentido, ¿no es así? Sin embargo, sería precipitado sospechar que Aristóteles es inconsistente aquí, porque como explica Daniel Heller-Roazen en *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*, “estrictamente hablando, el sentido común [debido a su carácter común e irreductibilidad] es... no un sexto sentido,... no es otra cosa que el sentido de la diferencia y unidad de los cinco sentidos, como un todo: la percepción de la conjunción y disyunción simultáneas de las sensaciones en el sentido común, la sensación compleja y, finalmente, la percepción autorreflexiva [o sentido del sentir]” (35). Resumiendo, la clásica comprensión del mundo material y la demarcación de los sentidos era muy básica –o mejor elemental– y muy sensible. También era muy popular y tenía un tremendo poder de permanencia.³ Podemos discernir un eco de ello, por ejemplo, en la obra teatral del siglo XVII *Lingua, or the Combat of the Tongue and the Five Senses for Superiority*. En esta comedia, que es bastante desenfadada, Lady Lingua (como la personificación del habla) presenta un caso para ser reconocido como un sentido, el sexto sentido, junto con los otros cinco, Auditus, Visus, Tactus, Gustus y Olfactus (todos personajes masculinos). El Sentido común es llamado a juzgar su caso y rechaza su alegato basado en lo que

³ Por ejemplo, la teoría humoral subyace en la práctica de la medicina (tanto el diagnóstico como la curación) desde la antigüedad (Wootton 2007) hasta la invención del método anatomoclínico (Howes y Classen 2013, 38-45, 46-50; Foucault 1973, 146).

podría llamarse el argumento del diseño: “El número de los Sentidos en este pequeño mundo es responsable de los primeros cuerpos en el gran mundo: ahora que no hay más que cinco en el Universo, los cuatro elementos y la sustancia pura de los cielos [es decir, el Éter], por lo tanto no puede haber sino cinco Sentidos en nuestro Microcosmos, correspondientes a aquellos, como la vista a los cielos, el oído al aire, el tacto a la tierra, el olfato al fuego, el gusto al agua; por los cuales cinco medios solo el entendimiento es capaz de aprehender el conocimiento de todas las sustancias corporales” (Tomkiss 1607, n.p.). Muchos otros ejemplos del modelo de cinco sentidos del sensorio y el correspondiente modelo de cuatro o cinco partes del modelo del cosmos (dependiendo de si se cuenta o no el Éter) podrían extraerse de la literatura (ver Vinge 1975; Classen 2014a). Basta con decir que este modelo por excelencia era parte de la sabiduría recibida, es decir, sabiduría popular, no solo de la especulación filosófica.

Las secuelas de la Revolución científica

Sin embargo, la comprensión profundamente cualitativa y sensual del entorno y la mente (o el alma) que prevalecía en la premodernidad se desmoronaría con el ataque de la Revolución científica. Desde una perspectiva científica, que es la única perspectiva de pensamiento correcto para nosotros los contemporáneos (que vivimos bajo la esclavitud de la ciencia moderna), hay que trazar una distinción entre las “cualidades” del mundo material y las “propiedades” del mundo material, o entre *qualia* y *materia* o *sustancia*. “*Qualia*” se refiere a aquellos aspectos de los materiales que dependen del aparato perceptivo humano, como el color (los humanos perciben solo una fracción del espectro electromagnético; las ondas infrarrojas y los rayos X están fuera

de la escala humana) o el sonido (el rango del oído humano es de 20-20.000 Hz, lo que excluye los llamados infrasonidos). *Propiedad* se refiere a los aspectos intrínsecos de los materiales, como figura, número, masa, ductilidad, etc. La pregunta es: ¿cómo llegamos aquí? ¿Cómo llegamos a ver las cosas de esta manera?

Entra John Locke. Al igual que Aristóteles, Locke fue un “filósofo natural” (para usar el lenguaje de su época, aunque aficionado); un filósofo de la mente como autor de *An Essay Concerning Human Understanding* ([1689] 1975); y un filósofo político como autor de *Two Treatises of Government* ([1683/1690] 1988). Sin embargo, en realidad interrumpió toda la tradición aristotélica por la forma en que dividió cada uno de estos campos.

En cuanto a la filosofía natural, Locke fue partidario de la nueva filosofía corpuscular introducida por el químico Robert Boyle, entre otros. En *The Origin of Forms and Qualities* (1666), Boyle usó el corpuscularismo para “explicar” la composición de los elementos de la física clásica e instó a que se abandonara la comprensión aristotélica. Locke también estaba fascinado por las implicaciones de la microscopía. Da testimonio de esta fascinación en el siguiente pasaje del *Essay*:

§11. Si tuviéramos sentidos lo suficientemente agudos para discernir las partículas diminutas de los cuerpos y la constitución real de la que dependen sus cualidades sensibles, no lo dudo de que producirían en nosotros ideas muy diferentes; y lo que ahora es el color amarillo del oro, entonces desaparecería, y en su lugar veríamos una admirable textura de partes de cierto tamaño y figura. Estos microscopios nos lo revelan claramente; porque lo que a simple vista produce un cierto color, al aumentar así la agudeza de nuestros

sentidos, se descubre que es una cosa muy diferente; y el alterar así, por así decirlo, la proporción de la mayor parte de las partes diminutas de un objeto coloreado a nuestra vista habitual, produce ideas diferentes de las que producía antes. Así, la arena o el vidrio machacado, que es opaco y blanco a simple vista, es transparente en un microscopio; y un cabello visto de esta manera, pierde su color anterior, y es en gran parte diáfano... La sangre a simple vista parece toda roja; pero por un buen microscopio, en el que aparecen sus partes menores, muestra solo unos pocos glóbulos de color rojo, nadando en un líquido transparente. (*Essay*, vol. 1, parte 1, párr. 11)

El entusiasmo de Locke por lo que discernió sobre la vida bajo el microscopio y lo rasgos cambiantes de lo visible, es bastante palpable en este pasaje.⁴

Esta percepción de la vida dominada por la visión bajo el microscopio inspiró a Locke a invertir la relación convencional entre “sensibles propios” y “sensibles comunes”. Reformuló las últimas como “cualidades primarias” (léase: propiedades) y las primeras como “cualidades secundarias” (léase: qualia). Este fue un cambio importante, que tendría consecuencias devastadoras

⁴ Es evidente que Locke consideraba la visión microscópica como transgresora, de ahí su emoción. Continúa observando que deberíamos estar agradecidos de no tener ojos “lo suficientemente agudos” para discernir corpúsculos, ya que sería terriblemente molesto la formación de ideas si y, en cualquier caso, nuestros sentidos funcionan de la manera en que Dios lo dispuso. El microscopio no era diabólico, exactamente, ni tampoco era totalmente normal. Ver más en Hacking 1981.

para la “evidencia de los sentidos”, como veremos a continuación. En ese momento, sin embargo, el triunfo del empirismo lockeano llevó a los filósofos a centrarse en sus sentidos como nunca antes. Anteriormente, se remitían a Aristóteles sobre los sentidos y la composición del mundo material, mientras que ahora querían “ver por sí mismos”. Hubo quienes siguieron a Locke en su fascinación por los nuevos mundos de la vista revelados por los dispositivos ópticos, pero otros filósofos naturales, sobre todo químicos, siguieron saboreando y oliendo el mundo material para evaluar sus cualidades. Esto tiene sentido, ya que el olfato y el gusto se clasifican como sentidos químicos. Como relata Lissa Roberts en “The Death of the Sensuous Chemist: The ‘New’ Chemistry and the Transformation of Sensuous Technology” (2005), los químicos de la época perfeccionaron sus poderes ‘de descripción sensorial’ en un grado extraordinario y construyeron elaborados cuadros sinópticos para captar todos los matices de sus observaciones. Pero entonces intervino Antoine Lavoisier, instigador de la revolución química. Entre otras cosas, Lavoisier electrocutó agua para averiguar su composición, ideó una serie de instrumentos y pruebas que sustituirían a los propios sentidos del investigador e introdujo un nuevo sistema de medidas y vocabulario técnico. Esto significó “la muerte del químico sensual” en la acertada frase de Roberts (2005). Dicho de otra manera, aceleró la desaparición de “la ciencia de lo concreto”. Este último concepto proviene del antropólogo Claude Lévi-Strauss (1966), quien lo utilizó para denotar la ciencia de las “cualidades tangibles” ejemplificadas por los sistemas clasificatorios de las sociedades tradicionales (indígenas) en contraste con las abstracciones de la física moderna. La noción de ciencia de lo concreto de Lévi-Strauss

se aplica igualmente a la forma en que las cosas eran percibidas y categorizadas cualitativamente bajo la “dispensa” aristotélica.

Un científico que hizo mucho para corroborar el cambio de Locke fue el químico ruso Dmitri Mendeléyev. En 1869, disolvió los cuatro elementos de la ciencia clásica en los sesenta y tres elementos de su tabla periódica de elementos (ver fig. 11). Los últimos elementos, que ahora suman ciento dieciocho, se distinguen únicamente en función de su número atómico y de sus propiedades químicas recurrentes. Así, la “nueva” ciencia anunciada por Boyle y Locke y corroborada a su debido tiempo por Mendeléyev transformó el cosmos de “un universo vibrante de sentido” (Classen 1998, 5), un complejo tapiz de sensaciones particularmente evidente en los rituales religiosos (Pentcheva 2010; Jørgensen, Laugerud y Skinnebach 2015), “en lo que Alfred North Whitehead ha llamado ‘un asunto aburrido, sin sonido, sin olor, sin color [en sus constituyentes elementales]; simplemente la prisa del material, sin fin, sin sentido’” (Classen 1998, 5).

La magnitud de esta transformación ontológica es difícil de abarcar. Podemos vislumbrar su lado inferior, es decir, la plétora de cosmologías sensoriales anteriores a la filosofía científica moderna, en el libro *Aurora* de Jakob Böhme, filósofo alemán, protestante y místico. Vivió desde 1575 hasta 1624, y murió justo ocho años antes de que naciera Locke. Böhme sostuvo que “en el corazón del cosmos hay siete espíritus: Astringencia [o Acidez], Dulzura, Amargura, Calor, Amor, Sonido y Naturaleza. Estos espíritus interactúan continuamente y se generan unos a otros”, junto con el mundo (Classen 1998, 21). Imaginemos concebir las cualidades sensoriales, como la dulzura y la amargura, como *fuerzas* cósmicas elementales; o, para decirlo de otra manera, imaginemos a la acidez, la amargura, el amor, etcétera, no como “secundarios”

—no como reducibles a los movimientos de los corpúsculos que se combinan y recombinan de un modo u otro en el nivel infravisible, infrasensible— sino como *activos por derecho propio*.

ОПЫТЪ СИСТЕМЫ ЭЛЕМЕНТОВЪ.

ОСНОВАННОЙ НА ИХЪ АТОМНОМЪ ВѢСѢ И ХИМИЧЕСКОМЪ СХОДСТВѢ.

			Ti = 50	Zr = 90	? = 180.
			V = 51	Nb = 94	Ta = 182.
			Cr = 52	Mo = 96	W = 186.
			Mn = 55	Rh = 104,4	Pt = 197,4.
			Fe = 56	Ru = 104,4	Ir = 198.
			Ni = 59	Pd = 106,4	O = 199.
			Cu = 63,4	Ag = 108	Hg = 200.
H = 1			Be = 9,4	Mg = 24	Zn = 65,2
			B = 11	Al = 27,4	? = 68
			C = 12	Si = 28	? = 70
			N = 14	P = 31	As = 75
			O = 16	S = 32	Se = 79,4
			F = 19	Cl = 35,5	Br = 80
Li = 7	Na = 23		K = 39	Rb = 85,4	Cs = 133
			Ca = 40	Sr = 87,6	Ba = 137
			? = 45	Ce = 92	Pb = 207.
			?Er = 56	La = 94	
			?Yt = 60	Di = 95	
			?In = 75,6	Th = 118?	

Д. Менделѣевъ

Fig. 11. Tabla periódica de los elementos de Mendeléyev. 1869.

Imagen: Wikimedia Commons

La estrecha conexión entre la científicación del universo y la visualización de los fenómenos empíricos que hemos visto en Locke también fue evidenciada por el trabajo de su contemporáneo, Sir Isaac Newton. Además de descubrir las leyes de la gravedad, Newton diseccionó la percepción de la luz y el color a través de

sus experimentos con prismas. Sin embargo, los célebres descubrimientos científicos de Newton sobre el color y la luz no siempre fueron bien recibidos por los poetas. En su magistral relato de la transformación de la percepción en la modernidad, Constance Classen (1998, 110) escribe:

Como consecuencia de este cambio ideológico [es decir, del advenimiento de una visión científica y mecánica del universo], “el mundo en el que la gente pensaba que vivía, un mundo rico en color y sonido, fragante” parecía para muchos haberse vuelto “frío, incoloro, silencioso y muerto”. Como diría John Keats:

La filosofía [natural] cercenará las alas de un ángel,
conquistará todos los misterios con la regla y la
línea,
vaciará el aire de fantasmas y la mina de los gnomos
destejerá un arcoíris.

En cuanto a la filosofía de la mente, la “filosofía sensacionista” de Locke podría parecer una continuación de la vieja máxima *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* (no puede haber nada en la mente que no haya estado primero en los sentidos), pero él en realidad rompió con la tradición aristotélica, primero, desvinculando los cinco sentidos de los cuatro (o cinco) elementos, y segundo, al cometer una serie de omisiones. Por ejemplo, hubo un largo debate entre los defensores de dos teorías de la visión radicalmente diferentes: la teoría de la extramisión, que sostenía que la luz emana del ojo y capta los objetos con sus rayos, y la teoría de la intromisión, que sostenía que el ojo recibe rayos. No se menciona la teoría de la extramisión en el *Essay* de Locke. Había sido aplastada. El ojo fue en adelante considerado un “órgano receptor” y la visión

retrocedía al interior de la cabeza. Por lo tanto, Locke podría ser considerado un pacificador del sentido de la vista. Sin embargo, la teoría de la extramisión no se extinguió por completo; sobrevivió en la creencia generalizada “del mal de ojo” (Maloney 1976; Dundes 1992), pero fue descartada por los que sabían del tema (es decir, los científicos) como una “superstición popular”.

Tampoco encontrará el lector ninguna mención del sentido común aristotélico en el *Essay* de Locke. Fue reemplazado por la doctrina de este último de la “asociación de Ideas”, elaborada aún más convincentemente por David Hume (1975a, 1975b). Lo más próximo que estuvo Locke en articular algo semejante a la noción maestra de Aristóteles estuvo en su doctrina del sentido común. Por ejemplo, Locke usó el sentido común para refutar la doctrina sobre el derecho divino de los reyes de Robert Filmer. Sin embargo, no hay nada sensible en el sentido común, ya que el sentido común es solo otra palabra para un buen juicio o comprensión compartida (Heller-Roazen 2008; Geertz 1983). Está desprovisto de sensualidad.

Finalmente, habiendo dejado de lado el sentido común, no hubo nada que le impidiera a Locke introducir una demarcación provincial de los sentidos aún más restrictiva de lo que jamás hubiera soñado la filosofía aristotélica. El sentido común añadió un elemento de cosmopolitismo al esquema de Aristóteles. Compárese el siguiente pasaje del *Essay* de Locke: “Un ciego estudioso, que se había esforzado mucho por comprender los objetos visibles, y se había servido de las explicaciones de sus libros y amigos para comprender los nombres de la luz y los colores que a menudo se le presentaban, alardeó un día de que ahora entendía lo que significaba el escarlata. A lo que su amigo le preguntó qué era escarlata. El ciego respondió: Era como el sonido de una

trompeta” (*Essay*, cap. 4, párr. 11). ¡Qué ingenioso! puede pensar el lector. Pero Locke no cita esta anécdota para respaldar la solución del ciego, sino para ridiculizarla: “Pues, esperar producir una *idea* de luz o color mediante un sonido, cualquiera sea su forma, es esperar que los sonidos sean visibles, o los colores audibles, y hacer que los oídos oficien de todos los otros sentidos. Lo cual es como decir que podríamos gustar, oler y ver por los oídos” (ibid.). Cualquier sugerencia de que podría ser posible formar ideas sobre un sentido en o por medio de otro está fuera de discusión para Locke.

En cuanto a la filosofía política, el autor de *Two Treatises on Government*, fue uno de los pensadores que sentó las bases del estado liberal democrático y de la ideología política del individualismo posesivo que lo acompaña (Macpherson 1962). En lugar de la *polis* como arena de debate sobre “la vida buena” y el logro de la *eudaimonia* (felicidad), según Aristóteles, Locke postuló el estado de naturaleza, un estado en el que, como dijo su compatriota Hobbes ([1651] 1996), la vida era “desagradable, brutal y corta” y nadie podía estar seguro en su propiedad. De ello se desprendía, propuso Locke, que los habitantes del estado de naturaleza querrían entrar en un contrato social para la preservación mutua de su propiedad, incluida su propiedad de sí mismos, de ahí los orígenes de la sociedad civil.

Concebir a la sociedad arraigada en el contrato estaba muy lejos de concebir a los humanos como animales políticos o sociales “por naturaleza”, como afirma Aristóteles en *Politics* ([350 a. C.] 1999). De este modo, la sociedad pasó a ser vista como “compuesta” por individuos, en contraste con el significado original del término individuo (del latín *individuum*), es decir, la persona como unidad *indivisible* de la sociedad, la idea de la sociedad

como un todo divisible en estamentos jerarquizados y estos últimos distinguibles en individuos, como bajo el Antiguo Régimen en Francia (Williams 1976; Dumont 1992). Este cambio en el significado de la categoría de persona individual provocó lo que Karl Polanyi (1957) llamó “la gran transformación” en la vida económica de Occidente. También introdujo de contrabando una transformación enormemente trascendental en la comprensión de la razón humana, a saber, la reducción de la razón del raciocinio al cálculo, y específicamente, el cálculo del interés propio por parte del ciudadano como contratista (Grant 1985; Hamilton 2010, cap. 5).

La desensibilización de la Naturaleza, la estricta demarcación y la pacificación de los sentidos, la sustitución del sentido común por el sentido común de Aristóteles y la reducción del raciocinio al cálculo: todas estas tendencias modernizadoras se pueden encontrar en Locke. Esto debería haber ocasionado alguna preocupación, pero pocos filósofos posteriores han tenido la presencia de ánimo para bloquear a Locke. Una excepción es el filósofo canadiense George Grant,⁵ autor de *English-Speaking Justice* (1985). En este tratado, Grant trató de exponer el subterfugio de Locke y también criticó la filosofía política del Locke moderno, a saber, el filósofo moral y político John Rawls. En *A Theory of*

⁵ George Parkin Grant (1918-1988) fue un filósofo político canadiense que provenía de una familia de clase alta. Su archiconservadurismo bordeaba el radicalismo: era un “Tory rojo”. Según la estimación de algunos académicos, la comprensión de Grant de toda la filosofía occidental no tenía paralelo (véanse Donovan 1984 y Davis 1996). Por cierto, Grant dedicó su obra magna, *English-Speaking Justice* (1985) al pintor Alex Colville y al poeta Dennis Lee, “dos artistas que me han enseñado sobre la justicia”.

Justice (1971), Rawls conjuró sus dos principios de la justicia democrática liberal detrás de un “velo de ignorancia” (es decir, su teoría del contrato social fue diseñada para personas que ignoran “lo bueno”: una postura inusual para un filósofo moral)⁶. Grant criticó ardientemente la idea de que la justicia es algo que negociamos o hacemos, considerándola demasiado “fácil”, por no decir de una pendiente resbaladiza. Con su pensamiento firmemente arraigado en Atenas y Jerusalén (es decir, la Grecia clásica y la cuna judaica del cristianismo), Grant insistió en que “la justicia es el orden supremo que no medimos ni definimos, sino en términos de los cuales somos medidos y definidos”. Es “aquello para lo que estamos preparados” –o, “el buen ordenamiento de la vida interior”– y no meramente “un cierto conjunto de arreglos políticos externos que son un medio útil para la realización de nuestros propios intereses” (1985, 74, 44)⁷. Por esta razón, hacer justicia implica nada menos que “dar a cada ser humano lo que le corresponde”, y lo que se debe está ““más allá de toda negociación y sin alternativa”” (87).

⁶ En realidad, Rawls (1971) introdujo el tropo del “velo de la ignorancia” en su descripción de la “posición original” a fin de que parecería que a todos los contratistas les interesaba diseñar una sociedad “justa”, ya que no podían conocer su posición o condición en la sociedad futura. Irónicamente, esto se llama teoría de la “elección racional”.

⁷ Grant escribe: “En la tradición occidental se creía que la actuación de la justicia en las relaciones humanas era la forma esencial en que los seres humanos se abrían a la eternidad. La justicia interior y la justicia exterior se consideraban mutuamente interdependientes, en el sentido de que la apertura interior a la eternidad dependía de la práctica justa, y la práctica justa dependía de esa apertura interior a la eternidad. Cuando la justicia pública se concibe como convencional y contractual [según Rawls], la división entre interior y exterior se amplía tanto como para evitar cualquier interdependencia mutua” (Grant 1985, 85).

Es muy difícil, si no imposible, sostener una posición como la de Grant en la modernidad, ya que su estilo teleológico de razonamiento siguió el camino de la comprensión elemental del cosmos. Pero no podemos olvidar a Grant, porque todo es una pieza. Debemos lidiar con las consecuencias de este despojamiento y embrutecimiento de nuestros sentidos que ocurrió en el siglo XVII. Hubo un tiempo, como observa Elizabeth Sears en “Sensory Perception and Its Metaphors in the Time of Richard of Fournival” (es decir, el siglo XII), cuando los sentidos se representaban como corceles fuertes, obstinados y potencialmente rebeldes, y tenían que ser controlados por la razón (Sears 1993, 29-33); después de Locke, no son más que pobres esclavos, atador al sentido común. Así, la sensatez se desvinculó de la sensibilidad a los elementos (que ya habían comenzado a proliferar más allá de los cuatro canónicos y a retroceder del nivel fenoménico al corpuscular o atómico de la realidad). El aislamiento de los elementos entre sí se repitió en el nivel de lo social. De conformidad con la filosofía del individualismo posesivo, las personas fueron reducidas a otros tantos sujetos intercambiables portadores de derechos (algo así como bolas de billar que chocan sobre la superficie lisa de una mesa de billar), que se dedican a celebrar contratos, confiados en que el Estado los respaldará si un acuerdo sale mal. Esta fue un gran beneficio para la profesión legal. También para el capitalismo.

Para apreciar este último punto, necesitamos volver atrás y corregir una impresión errónea en la discusión anterior donde el estado de naturaleza de Locke fue comparado con el estado de naturaleza de Hobbes. En realidad, el estado de naturaleza de Locke era mucho menos desalentador que el de Hobbes: prevalecía la ley natural, es decir, “la ley de Dios”, en la visión

de Locke. En consecuencia, es una maravilla que alguien haya querido salir del estado de naturaleza, ya que la ley de Dios presumiblemente habría sacado lo mejor de ellos (según las convicciones de Locke). Así que debemos profundizar más para descubrir la verdadera motivación. Quizás fue el atractivo de la acumulación de capital bajo la cubierta de la “libertad de contrato” —el grito de batalla del economista liberal— lo que lo hizo⁸. De hecho, en su promoción del capitalismo, se puede considerar que Locke contribuye a la naciente psicología del mercado.

Las consecuencias de la Revolución cognitiva

Danièle Dubois es un destacado académico francés en el campo de la psicología cognitiva, con la distinción añadida de ser uno de los críticos más ardientes de ese campo. Dirige el equipo de investigación de Lenguajes, Cogniciones, Prácticas y Ergonomía con sede en París del Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) y es la autora principal del libro *Sensory Experiences: Exploring Meaning and the Senses* (2021).

En su introducción, Dubois señala cómo, en la historia de la psicología, la revolución conductista trastornó la psicofísica; luego, la revolución cognitiva derrocó al conductismo. Ahora, afirma, dentro de la psicología cognitiva, hay otra revolución en marcha: la revolución sensorial. El paradigma resultante podría llamarse “psicología cognitiva sensorial” o “cognición sensorial”.

⁸ Como prontamente Grant (1985, 76) se habría apresurado a señalar, la acumulación de capital entra en conflicto con la “insistencia en la primacía de la caridad”, y de ahí el deseo, y ciertamente la necesidad, de escapar del dominio del Señor.

Al liderar con los sentidos en lugar de, por ejemplo, con “las categorías del entendimiento” (como las define Kant), Dubois y sus colaboradores nos invitan a poner nuestra piel (y otros sentidos) en el juego. Así, Dubois y compañía no se remiten “al cerebro” (tal como se “revela” a través de una resonancia magnética), ni a las categorías a priori de Kant, ni al *esprit* (espíritu) de Descartes. De hecho, Descartes, como es sabido, “mandó lejos” a sus sentidos para llegar a la verdad de su existencia y reflexiones (Synnott 1991), mientras que Dubois y compañía *abrazan* los sentidos.

Dubois ruega a sus colegas psicólogos a que reconozcan que el “procesamiento sensorial” implica mucho más que el reconocimiento de señales o el “procesamiento de información”. Esta palabra “información” abstrae y también aplanar los sentidos: “la información como conceptualización abstracta de un estímulo” (dejando la idea de estimulación a la definición de las ciencias naturales) es fundamentalmente amodal y, por lo tanto, está reñida con la multimodalidad de la *experiencia* sensorial tal como la conocemos los humanos.

Según Dubois, el procesamiento sensorial implica ante todo y fundamentalmente “sentir”. El término “sentido” es rico en significado. Incluye en su espectro de referentes la sensación o estimulación y la significación, el sentimiento y el significado (como en el “sentido” de una palabra). Esto implica que los seres humanos perciben y le dan sentido al mundo, y este proceso continúa en el nivel de los sentidos mismos, cualquiera sea su localización en el cerebro. El término francés *sens* cubre el mismo campo semántico que la palabra inglesa “sense” y también abarca “dirección” (como en *sens unique* [sentido único]). Por lo tanto, se puede entender que los sentidos dan dirección a nuestro pensamiento (léase: creación de significado). Rudolf Arnheim entendió bien

este punto. En su libro *Visual Thinking* (1969) demostró cómo el pensamiento (o la cognición) puede interpretarse como una continuación del ver; la visión no es sirviente de la cognición.

Dubois y compañía son muy críticos con el cognitivism y abogan por una especie de *sensitivism* en su lugar. Esto devuelve los sentidos a nuestra comprensión de los procesos cognitivos (al tratarlos como agentes, en lugar de receptores pasivos) y, por lo tanto, desafía el cartesianismo, desafía la “neuromanía” de la neurociencia cognitiva (Tallis 2011; Howes 2022), y también desafía el computacionalismo que se ha apoderado de la psicología cognitiva a raíz de la *révolution numérique* (“revolución digital” en castellano): la idea de la mente programada como una computadora.

Admiro la forma en que Dubois y compañía se niegan fervientemente a asimilar el rescate de los sentidos a la idea de “información”, o a concebir los procesos cognitivos según el modelo de la “computación”, o asimilar nuestra comprensión de cómo funcionan los sentidos a la tecnología de sensores. (la mecanización de los sentidos, que se remonta a Descartes). Admiro particularmente la forma en que su enfoque abjura de la cuantificación de los *qualia* (como en el paradigma psicofísico) y se concentra, en cambio, en la *calificación de los qualia*, es decir, en investigar cómo se categorizan, evalúan, viven y comunican los *qualia* a través de “discursos”. Este enfoque en la categorización de las sensaciones traslada la responsabilidad de lo privado y subjetivo a lo público, ya que las categorías son representaciones *colectivas*. Este movimiento tiene el efecto de devolver no solo los sentidos sino también lo social a nuestra comprensión de la cognición. Existe una fuerte sinergia entre la psicología cognitiva sensorial de Dubois y la antropología, como se verá en el siguiente capítulo. Pero primero tenemos que completar algunos

de los antecedentes sobre cómo se llegó a (re)conceptualizar el funcionamiento de los sentidos a lo largo del siglo XX.

De la sensación a la computación

El filósofo Matt Nudds presenta un resumen brillante de los desarrollos en su capítulo sobre “The Senses in Philosophy and Science: From Sensation to Computation” en *A Cultural History of the Senses in the Modern Age, 1920-2000* (Howes 2014a). Nudds (2014) observa que, al principio, la concepción de los sentidos y de la experiencia sensorial era ampliamente empirista (es decir, sin cambios desde Locke). Se suponía que había una relación isomórfica entre la estimulación de un sensor receptor o “transductor” (la retina, la cóclea, la lengua, etc.) y el patrón resultante de sensaciones producidas en la mente del perceptor. La búsqueda estaba en descubrir conexiones tipo leyes entre estimulación y sensación, y esto se llevó a cabo mediante la introspección. Los informes verbales de las sensaciones de los sujetos de estos experimentos a menudo eran muy ricos y detallados (ver, por ejemplo, Titchener 1912), pero todo el procedimiento se vio empañado por el hecho de que no había una forma independiente de verificar la precisión de los informes de los sujetos y, en todo caso, cualquier inferencia en cuanto a las conexiones tipo leyes entre las propiedades físicas de los estímulos (por ejemplo, brillo o longitud de onda en el caso de la luz) y las cualidades correspondientes de las sensaciones (por ejemplo, intensidad luminosa o color) dependían de las mismas leyes que el experimentador buscaba descubrir, por lo que las “explicaciones” eran circulares.

El movimiento Gestalt en psicología, centrado en Alemania, ofreció una salida a este impasse metodológico. Los psicólogos

de la Gestalt propusieron que las unidades básicas de experiencia no eran sensaciones simples o “atómicas” sino “todos” organizados, o *gestalten*, y redirigió la atención a las leyes que determinaban esta organización, que se suponía tenían sus raíces en la organización fisiológica del cerebro. Una de esas leyes era la ley de clausura, que sostiene que los elementos se percibirán como una “figura completa” incluso cuando algunos puedan faltar. Por ejemplo, una serie de puntos se puede percibir como si formaran un círculo, aunque no haya una línea continua que los conecte. Esta muy prometedora línea de investigación sobre la organización intrínseca de la percepción se vio obstaculizada por el ascenso del nazismo y el desmantelamiento de los institutos en los que se llevaba a cabo dicha investigación (Nudds 2014, 132-33).

Otra respuesta a los problemas metodológicos que enfrentaba el introspeccionismo fue el conductismo, que llegó a dominar en los Estados Unidos. Dentro de este paradigma, como lo propuso B. F. Skinner (1938), la búsqueda de leyes que vincularan la estimulación con la sensación se suspendió sobre la base de que era imposible medir los estados “internos”, y el enfoque se desplazó a la búsqueda de leyes que vincularan la estimulación con la respuesta conductual abierta, o “S-R”. Esta superación de la conciencia subjetiva, con todos sus presuntos caprichos, fue muy influyente debido a su carácter directo y simple, pero encerrar la mente en una caja negra de esta manera no hizo nada para avanzar en la comprensión del contenido o la organización de la experiencia sensorial.

A partir de la década de 1940, los avances en neurofisiología hicieron posible medir el funcionamiento interno del cerebro mediante el uso de electrodos para estimar la actividad neuronal. El enfoque cambió de la interfaz entre el órgano sensorial y

el mundo a la actividad de las neuronas individuales dentro de las vías sensoriales desde el órgano sensorial hasta el cerebro. Significativamente, con respecto a la visión, se encontró que las células receptoras en la retina y en el área terminal del cerebro (es decir, la corteza visual) no responden individualmente sino como ensamblajes, y lo que captan son en realidad “características” particulares—como el movimiento, o la presencia de un borde o pendiente— y no las simples sensaciones del relato empirista e introspeccionista.

En los años de la posguerra, el impulso estuvo en producir máquinas que pudieran pensar (nació la idea de la Inteligencia Artificial), comenzando con el problema de permitir que las máquinas “vieran”. Esta tarea resultó ser mucho más difícil de lo que anticiparon los pioneros de la visión artificial, como Marvin Minsky. En 1966, Minsky dirigió a un estudiante universitario llamado Gerald Sussman para que “pasara el verano conectando una cámara a una computadora y haciendo que la computadora describiera lo que veía” (citado en Nudds. 2014, 137). El desafío consistía en descubrir cómo escribir un programa que pudiera transformar la imagen bidimensional producida por la cámara en una representación de objetos tridimensionales en el entorno del robot. Esta tarea se simplificó restringiendo la entrada a “mundos sintéticos”, como, por ejemplo, una serie de bloques de madera de formas diversas. Sin embargo, para que el robot identificara los bloques, primero requirió identificar sus bordes (a diferencia de sus sombras, que podrían aparecer bordes) y qué bordes pertenecían a qué objetos, además de tener en cuenta cómo la forma de un objeto en una imagen variaba con la perspectiva.

Este problema finalmente fue resuelto por David Marr (1982), quien teorizó que lo que estaban haciendo las neuronas podía conceptualizarse en el modelo de un sistema computacional.

Esto redirigió la atención de la sensación a los algoritmos computacionales responsables de transformar un “estado representacional” (entrada etiquetada) en otro (salida etiquetada) en una serie de pasos de las “características” del “boceto de 2 ½ D” a la representación tridimensional de objetos. La aplicación que hizo Marr de las ideas de la teoría de la computación al problema de comprender cómo funcionan los sentidos ayudó a fundamentar la idea de que la mente debería considerarse como análoga a un programa de computadora.

Hubo problemas con el énfasis en el procesamiento de información en serie y la idea de la percepción como representación en el modelo de Marr. El surgimiento subsiguiente del conexionismo buscó resolver estos problemas introduciendo la noción de procesamiento distribuido en paralelo y la teoría de que el cerebro estaba formado por redes de neuronas interconectadas junto con la sugerencia de que es la fuerza de las conexiones entre las unidades del cerebro de información-procesamiento, en lugar de las representaciones, la que determina la percepción (ver más Sacks 2017).

En su capítulo, Nudds también rastrea los desarrollos en la filosofía de la percepción a lo largo del siglo XX. Al principio, señala, prevaleció la teoría de la conciencia del dato sensorial: “la opinión de que la experiencia perceptiva consiste en la conciencia de objetos no materiales (datos sensoriales) que ejemplifican las cualidades sensoriales que son evidentes en la experiencia” (Nudds 2014, 134). El énfasis en las apariencias planteó preguntas difíciles sobre si los datos sensoriales deberían interpretarse como “independientes de la mente” o “dependientes de la mente”. Esta última perspectiva planteó el espectro del solipsismo y sugirió que la percepción es básicamente una cuestión de creencia en una realidad independiente de la mente. Esta no fue

una solución satisfactoria y finalmente se disolvió gracias al desarrollo de “explicaciones naturalistas de las propiedades semánticas del pensamiento y del lenguaje... [que] apuntaba a mostrar cómo el pensamiento y el lenguaje podían acomodarse dentro de una visión científica del mundo” (144).

Según Nudds, el resultado de todo esto fue que “la evidencia psicológica se volvió relevante para la filosofía de una manera que no lo había sido antes” (146). Esa es una linda manera de decirlo, pero permítanme sugerir una versión alternativa. La forma en que lo veo es que la *naturalización* de la percepción significó el *fin* de la autonomía de la filosofía, con el resultado de que las teorías psicológicas llegaron a *dominar* la especulación filosófica. ¡Cómo ha caído la filosofía!

Siendo un filósofo en la tradición analítica (de habla inglesa), Nudds no tiene mucho que decir sobre los avances en otras ramas de la filosofía. Sin embargo, reconoce (si bien superficialmente) las contribuciones que la filosofía continental (francesa y alemana) —sobre todo, la fenomenología— y la filosofía feminista han hecho a nuestra comprensión de la ciencia y de los sentidos. “Ambos enfoques”, escribe,

difieren del enfoque analítico en la actitud que toman hacia las ciencias naturales... Ambos están interesados en analizar la conciencia sensorial y en comprender la intencionalidad de la mente. Pero mientras que los filósofos que trabajan en la tradición analítica abrazan los métodos y resultados de las ciencias naturales y ven la conciencia sensorial y la percepción como parte del orden natural, los fenomenólogos ponen entre paréntesis los métodos y resultados de las ciencias naturales, y ven su enfoque como neutral

con respecto a los resultados científicos... Las filósofas feministas de la ciencia han elaborado un abordaje crítico de los métodos de las ciencias naturales. En particular, sostienen que no es clara la distinción entre “los hechos”, determinados por la ciencia, y los “valores” no epistémicos (es decir, sociales, morales y políticos) ... y que no deberíamos confiar acríticamente en los resultados de la ciencia empírica. (126)

Esta es una declaración admirablemente sucinta, completamente esperable de un filósofo analítico, pero es un poco demasiado seca.

Críticas sensuales de la actitud científica

Tanto la fenomenología como la filosofía feminista ofrecen *profundas* críticas a la actitud científica, que son polos opuestos a la neutralidad de la filosofía analítica. Las académicas feministas en particular han expuesto cómo la búsqueda científica de la verdad estuvo respaldada por un conjunto particular de relaciones de género. La naturaleza fue enmarcada como una entidad femenina cuyos “secretos” podrían ser revelados a través del despliegue del método experimental. En el trabajo de Francis Bacon, por ejemplo, encontramos técnicas inquisitoriales, similares a las que se utilizaban para interrogar a las brujas, que se utilizan para sondear y someter a la naturaleza (Classen 2005b; ver más Jordanova 1993). Esto resultó en el desencanto y la racionalización del mundo natural y el triunfo de una concepción mecanicista del funcionamiento interno de la Naturaleza, en contraste con la comprensión más orgánica que prevaleció en la premodernidad (Merchant 1990).

Además de exponer el sesgo masculino del pensamiento científico, a pesar de su tan proclamada neutralidad de valores y presunta objetividad, las académicas feministas han dejado al descubierto su sesgo visual, que se remonta a Platón (Keller y Grontkowski 1983). Captamos un vistazo de esto en nuestra discusión anterior sobre la invención de la visión en perspectiva lineal, y en particular cómo esta técnica “objetiva” el cuerpo, particularmente los cuerpos de las mujeres, como en la ilustración de Durero (ver fig. 2). El dibujante masculino del dibujo de Durero podría representar a cualquier “hombre de ciencia” y la modelo femenina a cualquier “objeto” de investigación científica.

El predominio de la mirada ha restringido seriamente el alcance del conocimiento científico. Consideremos el estudio de Constance Classen en el capítulo 3 de *The Color of the Angels* (1998) sobre la vida y obra de la escritora del siglo XVII Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle (1623-1673). Cavendish fue una autodidacta y una polímita que tomó la pluma en lugar de, como era la regla entre las mujeres de su tiempo, la aguja. La obra ecléctica de esta “dama ilustrada” incluyó obras de teatro y cuentos, así como diversas incursiones en la filosofía natural.

Cavendish fue contemporánea de Descartes, pero no estaba de acuerdo con su opinión de que “todo el conocimiento está en la mente y nada en los sentidos” (Cavendish [1668] 1992, 185). Más bien, “Cavendish argumentó que cada parte del cuerpo y cada sentido tiene su propio conocimiento: ‘el ojo sabe tanto como el oído, y el oído sabe tanto como la nariz y la nariz es tan sabia como la lengua’”. De manera similar, declaró a favor de una inteligencia corporal que “el cerebro central no puede absorber todo el conocimiento para sí mismo” (Classen 1998, 101). Este es un ejemplo intrigante de la democratización de los sentidos en

contraste con la jerarquización habitual. Significativamente, Cavendish usó la imagen no monárquica de un parlamento o una mancomunidad para describir el orden sensorial: “En la mancomunidad del cuerpo, a los sentidos les fueron dados... [el] papel de los jueces, aceptando o rechazando las diversas sensaciones que se presentaron ante ellos” (Classen 1998, 101-2).

En un cuento que publicó en 1668 titulado *The Description of a New World Called The Blazing World*, Cavendish enfrentó al *establishment* científico masculino, con su culto a las “Optik Glasses”. La historia comienza con una dama que es secuestrada y transportada a bordo de un barco con destino al Polo Norte. Tras varios percances (que acabaron con la muerte de sus captores masculinos), se adentra en un nuevo mundo poblado por animales antropomórficos (hombres-osos, hombres-zorros, hombres-pájaros, etc.). En poco tiempo, es proclamada emperatriz de este nuevo mundo, y procede a dividir a la población en sociedades eruditas: los hombres-pájaros se convierten en astrónomos, los hombres-osos en filósofos experimentales, y así sucesivamente. Significativamente, la emperatriz reprende a estos últimos por su confianza en las gafas antes mencionadas:

En *Blazing World*, los científicos hombres-osos intentan comprender la naturaleza examinándola a través de telescopios y microscopios. Sin embargo, pronto se hace evidente que tales lentes de aumento tienen una serie de deficiencias que les llevan a presentar una imagen muy distorsionada del mundo. Por ejemplo, las lentes pueden producir una imagen ampliada de un piojo, pero no de una ballena, pueden operar en la luz, pero no en la oscuridad, pue-

den mejorar un sentido, pero no sirven para ninguno de los otros. “Tus lentes son falsos informantes, y en vez de descubrir la verdad, engañan a tus sentidos”, proclama la emperatriz. “Por lo tanto te ordeno que los rompas” (Classen 1998, 104).

Al final, la emperatriz cede a las vociferantes protestas de los hombres-osos (que serían impotentes sin sus anteojos) y cede. Sin embargo, Cavendish no había terminado. En las “*Observations on experimental philosophy*” que acompañan a *Blazing World*, pinta la ciencia experimental como una actividad más adecuada para las amas de casa que para los filósofos debido a que el ama de casa es práctica “en la elaborar cerveza, hornear, batir, hilar y sembrar” (Cavendish 1668, 102), todos los procesos que son inherentes al mundo natural en lugar de imponerse a la naturaleza, como los procedimientos de investigación del *Novum Organum*, o “método baconiano”. Su esposo, William, defendió su osadía de escribir sobre asuntos científicos al señalar, en lo que respecta a la medicina que, aunque ella no estuviera capacitada en el campo, cualquier “buena esposa de granjero en el campo” tendría acceso al conocimiento médico como resultado del cuidado de infantes e inválidos (en Cavendish 1655, An Epistle).

Como observa Classen (1998, 104), las “representaciones hogareñas de la ciencia de Cavendish sirvieron para disminuir la majestuosidad masculina del campo y llevarla al ámbito doméstico de las mujeres”. Margaret Cavendish ofreció una comprensión alternativa de los sentidos basada en su conocimiento del trabajo tradicional de las mujeres y en sus propias ideas. También podría decirse que fue la primera filósofa feminista de la ciencia. Se necesitarían varios siglos para otras críticas feministas de la investi-

gación-representación científica del universo físico y las construcciones masculinistas del sensorio lograran tanta tracción. Pero la marea definitivamente está cambiando ahora, como lo demuestran los trabajos de Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski (1983), Ludmilla Jordanova (1989), Donna Haraway (1988) y, más recientemente, Karen Barad (2007)

Por su parte, la fenomenología (después de Merleau-Ponty) problematizó la abrumadora adhesión a la perspectiva analítica, desencarnada, en tercera persona, inherente a la actitud científica. En su lugar, Merleau-Ponty (1962) expuso la perspectiva sinestésica, corpórea y en primera persona que es intrínseca a la fenomenología. Su insistencia en la primacía de la percepción y el conocimiento corporizado ofreció una importante corrección a la actitud científica. No hay duda de esto. Sin embargo, en lo que consideramos un movimiento retrógrado profundamente reaccionario, la fenomenología de Merleau-Ponty ha sido movilizada por el antropólogo Tim Ingold (2000) para atacar la antropología de los sentidos. Además de utilizar *The Phenomenology of Perception* como un garrote, Ingold recurre a la “psicología ecológica” de J. J. Gibson para socavar la antropología de los sentidos y apuntalar su tipo de “antropología de la percepción” o “teoría de la actividad”. Aquí hay preguntas, preguntas serias, como se discutirá en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 5

La antropología contra la fenomenología, la psicología ecológica y la ciencia sensorial

Este capítulo comienza con una refutación a la crítica de la antropología de los sentidos propuesta por Tim Ingold en *The Perception of the Environment* (2000). En ese trabajo, Ingold defiende la psicología ecológica de J. J. Gibson y la filosofía fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty como parte de sus “esfuerzos por devolverle la vida a la antropología” (Ingold 2011, 4), como él lo expresa grandilocuentemente.¹ En esta sección inicial, nuestro objetivo es exponer los numerosos problemas epistemológicos y políticos de etiqueta “ecofenomenología” de Ingold (Ingold 2022) y mostrar cómo la antropología sensorial está mejor posicionada para resolverlos.

¹ Ingold adelanta su propia concepción de “vida” en obras como *Being Alive* (2011) y *The Life of Lines* (2015). Tradicionalmente, los antropólogos se preocupaban más por enuclear las concepciones locales “vernáculos” de la vida (Coupaye 2018) que por expresar sus propias opiniones sobre el tema. Sin embargo, en el mundo post-social de la antropología de la percepción de Ingold, tales esfuerzos antropológicos sociales (y culturales) por acceder y evocar las formas locales de sentir han sido suspendidos, y quienes los emprenden son despreciados por trabajar bajo “el peso muerto del sociologismo de Durkheim” (Ingold 2011, 235).

La última parte del capítulo examina el surgimiento del Laboratorio de Investigación de Evaluación Sensorial. La evaluación sensorial, también conocida como “ciencia sensorial”, es una de las “ciencias de la subjetividad” que forma parte de lo que Steven Shapin (2012) ha llamado el “complejo estético-industrial”. Los investigadores que trabajan en estos laboratorios fueron conocidos al principio como “organolépticos”, pero luego cambiaron su título a “profesionales sensoriales”. Sus métodos de investigación se derivan vagamente de la psicofísica (Ulloa, de próxima publicación). En la discusión subsiguiente, se criticarán los métodos de la ciencia sensorial desde el punto de vista de la antropología sensorial y se avanzará un enfoque alternativo, basado en la etnografía, para el diseño. Se ofrece como un antídoto a la percepción errónea (y la mala interpretación) de los sentidos y, productos de diseño bajo el resplandor de la ciencia sensorial y, se espera, pueda proporcionar un bálsamo para los sentidos y la conciencia del consumidor por igual.

Acerca de las trampas mentales de la psicología ecológica y los problemas con la fenomenología

El relato de la percepción de Tim Ingold en *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* pretende promover las perspectivas de Maurice Merleau-Ponty y J. J. Gibson mientras cuestiona el trabajo de varios antropólogos sociales y culturales cuyas contribuciones han sido señaladas en *The Varieties of Sensory Experience* (Howes 1991) —en particular, Edmund Carpenter (1973), Anthony Seeger (1975, 1987), Paul Stoller (1989), Alfred Gell (1977, 1995) y Constance Classen (1993a, 1997), así como el presente autor (ver Ingold 2000, 249-53, 281-

85)–. Lo que nos unió en nuestros esfuerzos por elaborar una antropología de los sentidos fue el compromiso de desarrollar un enfoque cultural para el estudio de la experiencia sensorial, con el correspondiente énfasis en la *mediación* cultural de la percepción. Sin embargo, Ingold descarta cualquier noción de mediación y propone “la idea de la percepción directa” en su lugar.

En pocas palabras, Ingold alega que en el corazón de la antropología de los sentidos es “una teoría representacionista del conocimiento, según la cual la gente recurre a la materia prima de la sensación corporal para construir una imagen interna de lo que es el mundo de ‘ahí afuera’” Ingold 2000, 282)². Afirmar que “define una noción de culturas que consisten en sistemas de representaciones colectivas, más allá de las condiciones y contextos de *la vida práctica* dentro de las cuales las personas desarrollan y encarnan sus propias habilidades de acción y percepción” (284, énfasis agregado). Sostiene además que los diversos sentidos no son facultades separadas, ni “teclados separados para el registro de la sensación”, sino “órganos del cuerpo como un todo, en cuyo *movimiento*, dentro de un entorno, consiste la actividad de la percepción” (268, énfasis añadido). Al elaborar su propia etiqueta de “antropología de la percepción” (como se le puede llamar,

² Al leer esta cita, un lector perspicaz se detendrá y se preguntará: ¿un antropólogo sensorial realmente conceptualizaría la percepción como reducible a “construir una imagen interna de cómo es el mundo ‘allá afuera’”, o es este un caso de Ingold poniendo palabras en la boca de algún otro? Es esto último, por supuesto. Los primeros escritos de Ingold están llenos de estas malas interpretaciones deliberadas. (Tendré que dejar que el lector vea a través de las artimañas de Ingold, ya que tomaría demasiado espacio separar todas sus falacias). Para que conste, la antropología sensorial no está más comprometida con una teoría de la mente que con una teoría de la vida. Está abierta a todo.

para distinguirla de la antropología de los sentidos), Ingold defiende la teoría “no representacional” de los sentidos de Gibson como “sistemas perceptivos”, un enfoque sobre los contextos de “vida práctica” y habilidades individuales de acción y percepción, y una idea del cuerpo y de la percepción como un “todo sinérgico” (siguiendo a Merleau-Ponty) junto con un enfoque en el “movimiento” dentro de algún entorno (siguiendo a Gibson).

Según la interpretación de Ingold de Gibson (1966, 1979), los sentidos deben considerarse como “medios de indagación activa y de orientación en el mundo”, y desde esta perspectiva son “intercambiables” (Ingold 2000, 245, 276-81). Lo que el perceptor busca cuando se mueve de un lugar a otro son las constancias subyacentes a las modulaciones continuas del conjunto óptico. Estas constancias o invariantes constituyen “ofrecimiento”³, u otras tantas “posibilidades de acción”, que no son constructos mentales, sino más bien inherentes al entorno mismo. Por ejemplo, una puerta es un ofrecimiento (algo por lo que se puede pasar); una silla es un ofrecimiento (algo en lo que te puedes sentar). Partiendo del supuesto de que los ofrecimientos son determinados, Ingold pasa a postular “la idea de la percepción directa”. Esta idea sostiene que “los seres vivos pueden encontrar significado en un entorno sin la mediación de signos... Asevera que percibimos las cosas directamente, cuando llegan a nuestra presencia e inciden en nuestra actividad [práctica], no indirectamente a través de los signos que dejan a su paso” (2018, 41). En este sentido, la percepción es “un modo de acción” (2000, 166), no

³ Affordance (en inglés). En psicología cognitiva y de la percepción, un ofrecimiento es el conjunto de estímulos mediante el que un objeto proporciona a un organismo la oportunidad de realizar una acción. (N. del T.).

de representación ni de interpretación: “La interpretación viene después” (2018, 41). En cuanto a la cultura, no hay lugar ni necesidad de ella en la “ecuación ecológica” de Gibson. “Como la vida, la percepción *continúa*”, dice Ingold, en lo que él supone que es un nivel pre o infra cultural.

La teoría de la percepción de Gibson como “captación de información” en un entorno puede parecer atractiva, si uno no está demasiado preocupado por la instrumentalización de los sentidos o no se molesta por la extrapolación de sus hallazgos sobre la percepción visual al resto de los sentidos, como si fueran “intercambiables”. Hay quienes han tratado de demostrar que lo que es válido para la visión es también válido para la audición, y así sucesivamente (por ejemplo, Clarke 2005). Sin embargo, académicos más perspicaces (Hetherington 2003; Valiquet 2019) se resisten a esta asimilación, por una buena razón. El hecho de que sus objeciones, por lo general, no se registren tiene mucho que ver con el estatus alabado de la visión en la jerarquía sensorial occidental: al ser el sentido por antonomasia, se supone que representa a todos los sentidos, con el resultado de que los “otros” sentidos se pasan por alto, o bien, se asimilan a un modelo visual sin más preámbulos.

Al adherirse al trabajo de un psicólogo, Ingold distancia su perspectiva del trabajo de los antropólogos (Carpenter, Gell, Stoller, etc.), más socialmente mentalizados y transculturalmente sensibles, a quienes ridiculiza por adoptar un enfoque constructorista social para el estudio de percepción. El rechazo de Ingold a este enfoque es producto de su fijación “ontogenética” (Howes en Ingold y Howes 2011), que privilegia la “ontogenia” —el desarrollo de lo individual— y trivializa o descarta el papel de la “filogenia” —el desarrollo de las especies, incluido el estado de

la sociedad—. De hecho, Ingold es tan desdeñoso con lo social que, como él diría, “las relaciones entre humanos, que estamos acostumbrados a llamar ‘sociales’, no son más que un subconjunto de las relaciones ecológicas” (Ingold 2000, 5). O, de nuevo, apela a la evidencia de los sentidos (irónicamente) para desechar la idea de sociedad: “Se puede ver y tocar a un ser humano, pero ¿alguna vez se vio o tocó una sociedad? Podemos pensar que vivimos en sociedades, pero ¿alguien puede decir dónde termina su sociedad y dónde comienza otra?” (Ingold 2011, 238). Por el contrario, las personas que viven en sociedades de pequeña escala ciertamente pueden distinguir los límites de su sociedad, y sentir esto también, cuando, por ejemplo, participan en una canción comunitaria (ver Guss 1989; Seeger 1987)⁴. Tampoco el hecho de que a veces pueda ser difícil distinguir dónde termina una sociedad y comienza otra no invalida toda la noción de sociedades, así como el hecho de que a veces pueda ser difícil decir dónde termina un color y comienza otro podría no podría decirse que invalida el uso de diferentes términos de color o incluso el concepto de color. Sin embargo, Ingold (2011, 238) escribe: “Concediendo que no estamos seguros de qué son las sociedades, o incluso si existen en absoluto...”. ¡No tan rápido! El antropólogo social no da nada por sentado.

El agnosticismo de Ingold con respecto a la sociedad, y la forma en que saltea lo social cuando prefiere el término “campo

⁴ Para un ejemplo de cómo las representaciones colectivas de sociedades a gran escala como Canadá y los Estados Unidos pueden someterse a un análisis comparativo, utilizando sus constituciones como clave, y se ha demostrado que refleja la sociedad al individuo, consulte los estudios de pintura, poesía, música clásica y popular y literatura estadounidenses y canadienses en el sitio web Canadian Icon (<http://canadianicon.org>).

de relaciones” (sin mayor especificación) al de estructura social, es lo que lo convierte en un antropólogo postsocial. Su individualismo metódico es coherente con el de otros antropólogos británicos como Nigel Rapport, autor de *I Am Dynamite* (2003), y puede considerarse arraigado en la venerable tradición del “individualismo inglés” (Macfarlane 1991). Por supuesto, el individualismo no es menos una ideología *social* por ser individualista en cuanto a la orientación (Dumont 1980), pero Ingold no presta atención a este “hecho social” fundamental (Durkheim [1895] 1982).

Como se señaló anteriormente, Ingold otorga primacía a la “actividad práctica”, a las personas que “se dedican a sus negocios” o practican su vocación. Estando así dispuesto, aprobó el ejemplo que di en *The Varieties of Sensory Experience* (Howes 1991, 168) de la especialización sensorial del músico occidental, que puede desarrollar un refinado sentido del oído, o del chef con un igualmente sutil sentido del gusto, aunque ambos pertenecen a “una sociedad que se inclina a describir el conocimiento y el juicio de cada uno a través de metáforas de la vista” (Ingold 2000, 283). “A su favor”, escribió Ingold, “Howes reconoce que los seres humanos no están simplemente dotados por la naturaleza con poderes de percepción listos para usar, sino que estos poderes se cultivan, *como cualquier habilidad*, mediante de la práctica y el entrenamiento en un entorno” (283, énfasis añadido).

La teoría de la capacitación de Ingold ha inspirado algunos estudios etnográficos excelentes (por ejemplo, Downey 2005; Marchand 2008, 2009; Schroer 2018), pero tengo serias reservas sobre la conveniencia de usar el término “habilidad”. Prefiero el término “técnica” (siguiendo a Mauss ([1936] 1979) como en “les techniques des sens” (Howes 1990b), o el concepto aún más amplio de “modos” como en “modos de sentir” (Howes y Classen

1991, 257; Howes 2003a, 32 -34; Howes y Classen 2013). La razón principal de mis reservas es que la teoría de la práctica especializada de Ingold carece de la noción de estilo y de cualquier concepto de valor moral. Por el contrario, estos conceptos son cruciales para la práctica de la antropología sensorial.⁵ Por ejemplo, en su análisis altamente perspicaz del sensorio anlo-ewe en *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community* (2003), Kathryn Linn Geurts señala cómo, debido a la primacía otorgada al equilibrio, los anlo-ewe tienen un extenso vocabulario para las diferentes formas de caminar, o *estilos cinestésicos*, cada uno de los cuales conlleva una *valencia moral* diferente (Geurts 2002a, cap. 4). ¿Cómo ve Ingold el caminar? En “Culture on the Ground”, lo reduce a “locomoción” (ver Ingold 2011, cap. 3): el foco está en la mecánica corporal y sus concomitantes cognitivos, no en la acción moral. Sin embargo, el ejercicio de los sentidos está siempre y en todas partes cercado por normas morales. Por ejemplo, la práctica de mirar está estrictamente restringida y regulada en sociedades que suscriben la noción del “mal de ojo”; el acto de comer está comúnmente circunscrito por la noción de que la glotonería (es decir, comer en exceso) es un pecado. La

⁵ La omisión de Ingold del estilo se manifiesta en su descripción de la cestería como un producto del “despliegue del campo morfogenético” (Ingold 2000, cap. 18) donde todo es cuestión de “fuerza”. Compárese la discusión sobre la cestería desana en “Sensory Basket Weaving 101” (Howes 2007), que es mucho menos contundente y mucho más consciente del estilo, así como de orientación sensual. Considérese más a fondo el análisis de Ingold de una pintura de Brueghel, donde afirma rotundamente: “Mi propósito no es analizar la pintura en términos de estilo, composición o efecto estético. Ni tampoco me preocupa el contexto histórico de su producción” (Ingold 2001, 201). Un experto de los estudios visuales estaría horrorizado ante esto.

amoralidad del abordaje de Ingold de la percepción es un resultado directo del instrumentalismo y del sesgo centrado en la información de la psicología ecológica.

Teniendo en cuenta las restricciones derivadas del enfoque exclusivo de Ingold en la “actividad práctica en un entorno”, le llamé la atención en un debate que tuvimos en 2011 (Ingold y Howes 2011). Observé que su interpretación del medio ambiente en “Stop, Look and Listen!” (Ingold 2000, cap. 14) es “una en la que se puede mirar, escuchar y estar siempre en movimiento, pero no gustar ni oler” (Howes en Ingold y Howes 2011, 313). Su respuesta fue reveladora. Proclamó que, a pesar de la ostensible marginación (o franca elisión) del olfato y la gustación en *The Perception of the Environment*, “no hay nada en mi argumento [que]... descarte el gusto y el olfato. Yo no suscribo la jerarquización aristotélica de los sentidos”; luego pasa a reiterar la hipótesis de la “intercambiabilidad”, es decir, entendida como un “modo de compromiso activo y exploratorio con el medio ambiente... la visión tiene mucho más en común con la audición de lo que a menudo se supone, y mucho más con la gustación y el olfato” (en Ingold y Howes 2011, 313-14). No se presenta ninguna prueba para la última parte de esta afirmación. En otro lugar, Ingold recurre a la doctrina de que “mi cuerpo es un sistema prefabricado de equivalencias y transposiciones de un sentido a otro” (Merleau-Ponty 1962, 235) para desbaratar cualquier sugerencia de que es necesario prestar atención a la panoplia completa de los sentidos, sus diferencias o su interacción. En otras palabras, las doctrinas gemelas de la “unidad prerreflexiva” y la “intercambiabilidad” de los sentidos lo excusan de tener que prestar atención detallada a las formas en que los sentidos se discriminan y combinan de diferentes maneras en diferentes culturas. Esto, a

su vez, sirve para perpetuar la tendencia occidental moderna en favor de la vista y el oído, ya que supuestamente pueden representar a todos los sentidos.

Como se señaló anteriormente, Ingold es hostil a la idea de los “signos”, o semiosis, y esto se extiende también a la “cultura” (como corolario de su doctrina de la percepción directa). Por ejemplo, desdeña cualquier campo de estudio que contenga cultura en su definición, como la “cultura visual” (con sus raíces en la historia del arte), la “cultura auditiva” (también conocida como estudios del paisaje sonoro) y la “cultura material” (o materialidad). Por lo tanto, es crítico de los historiadores y antropólogos del arte por “reducir” la vista a la lectura de imágenes. Las imágenes no son más que “reflejo[s] de la visión” a su juicio —es decir, las pinturas y demás son objetivaciones de los procesos visuales, que convierten los ojos en “instrumentos de reproducción” (Ingold 2011, 137)—. En lo que respecta a Ingold, examinar imágenes “no tiene nada que ver con la observación, con mirar alrededor en el entorno... [o] con la experiencia de la iluminación” que hace posible la visión en primer lugar (en Ingold y Howes 2011, 316).

Siempre iconoclasta, Ingold (2011, cap. 11) también centró su visión en el concepto de paisaje sonoro, basándose en su crítica anterior de la cultura visual. Aquí, parecería tener en la mira el trabajo “The World Soundscapes Project”, dirigido por R. Murray Schafer, que reunió una vasta biblioteca de sonidos de lugares remotos (aunque podrían ser igualmente las grabaciones sonoras de Steve Feld, como *Voices of the Rainforest*). Las objeciones de Ingold en este caso tienen que ver con la forma en que los paisajes se reformatean como paisajes sonoros, es decir, como objetos de análisis por medio de alguna tecnología de grabación

de audio. Gracias a las grabaciones, afirma, los oídos se convierten en “instrumentos de reproducción”. Como tales, se desvían de su función propia como “órganos de observación” de la misma manera que se “alegorizan” los ojos (término de Ingold) cuando la vista se limita a la contemplación de imágenes en la cultura visual (Ingold en Ingold y Howes 2011, 316). Otra de sus objeciones al concepto de paisaje sonoro se expresa en términos de una variación de la hipótesis de la intercambiabilidad: el sonido “no es el objeto sino el medio de nuestra percepción. Es lo que escuchamos *en*” del mismo modo que “no vemos luz sino ver *en* ella” (Ingold 2011, 138; 2000, 265).

Un momento de reflexión revelará la falacia de estas objeciones. En primer lugar, Ingold presenta una filosofía romantizada (pre-tecnológica) del ojo inocente, no contaminado por la lectura de imágenes, y el oído desnudo, sin la mediación de ninguna tecnología de audio. Esta es una posición irremediabilmente ingenua, completamente divorciada de las complejidades reales de la experiencia sensorial. En segundo lugar, las imágenes como las pinturas *median* nuestra percepción del entorno, incluso cuando no las miremos directamente; la idea misma del paisaje es un ejemplo de ello. Como muestra Ron Broglio en *Technologies of the Picturesque: British Art, Poetry, and Instruments, 1750-1830* (2008), la idea de paisaje nació de un estilo pictórico particular, mediado por el uso del vidrio o espejo de mano de Claude. En tercer lugar, R. Murray Schaffer (1977) ofreció una corrección importante al visualismo de los estudios del paisaje al inventar el concepto de paisaje sonoro y ayudarnos a sintonizarnos con las dimensiones del entorno que no son visuales. Su perspicacia, o mejor dicho, su intuición,⁶ fue

⁶ Juego de palabras intraducible en castellano entre “insight” (que se puede traducir como perspicacia) e “insound” (que se puede traducir

recogida por el geógrafo J. Douglas Porteous, autor de *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor* (1990), quien introdujo conceptos como los de “paisaje olfativo”, “paisaje corporal” y “paisaje gustativo” para añadir aún más dimensiones que las visuales a nuestra percepción (y análisis) del entorno.

Desde entonces, los practicantes de una variedad de disciplinas han aumentado nuestra atención a las diversas dimensiones sensoriales del medio ambiente mediante el desarrollo de prácticas como el “paseo sonoro” (Polli 2017), el “paseo olfativo” (Henshaw et al. 2017) y la “gira táctil” (Howes et al. 2013). Ingold no está impresionado. Dice que “deplora la moda de multiplicar *paisajes* de cada tipo posible” (2011, 136) e insiste en el “poder del concepto prototípico de paisaje”, que “yace precisamente en el hecho de que, no está atado a ningún registro específico” (Ingold 2011, 136)⁷. Sin embargo, el objetivo de utilizar tales técnicas de sintonización, o enfoques de sentido único, es precisamente permitir las diversas que se “oigan” y aprecien las diversas “voces” sensoriales que, de otro modo, quedarían ahogadas por el estruendo de lo visual. La antropología sensorial, en contraste con la antropología de la percepción de Ingold, se esfuerza por hacerle espacio a la experiencia y a la expresión de las sensaciones “no elitistas” (Santos 2018).

como “intuición”). El juego se da entre “sight” (vista) y “sound” (sonido), que en las palabras en castellano ni siquiera se pueden sugerir.

⁷ Ingold (2011, 136) continúa afirmando: “En la práctica perceptiva ordinaria estos registros [sensoriales] cooperan tan estrechamente, y con tal superposición de funciones, que sus respectivas contribuciones son imposibles de separar”. Esta es una versión más débil de la hipótesis de intercambiabilidad, pero no por mucho.

Además, Ingold se equivoca al afirmar que solo vemos *en* la luz, porque esto pasa por alto las formas en que las experiencias visuales son moduladas por los valores sociales y los estados personales. Según Dutson (2010), sí vemos luz, y viene en muchas gradaciones: desde melancólica o sombría pasando por apagada o lúgubre, hasta radiante o brillante. Estas gradaciones son lo que Nancy Munn (1986) llamaría “signos cualitativos de valor” (ver además Chumley 2017). Nótese cómo los primeros términos de esta serie (melancólico, sombrío) tienen una connotación o valor negativo mientras que los últimos (radiante, brillante) se valoran positivamente y tienen connotaciones alegres o enérgicas (Dutson, Myerson y Gheerawo 2010; Bille 2017). Por lo tanto, hay un proceso de valoración en funcionamiento en la forma en que vemos la luz, no solo una “captación de información”. Así también con el sonido y otras sensaciones. Por ejemplo, discriminamos entre sonido y ruido. El ruido es un sonido no deseado, lo que, nuevamente, implica un proceso de valoración (Mopas 2019; Thompson 2017). El sonido es, de hecho, rara vez neutral.⁸

Ingold hace explícita su deuda con Merleau-Ponty cuando escribe: “*Soy*, a la vez, mi gusto, mi escucha y el resto” (en Ingold y Howes 2011, 330). Esta es otra forma de decir: “Yo soy mi cuerpo”. Esto está bien en la medida en que une la división cartesiana entre mente y cuerpo. Sin embargo, el egocentrismo de esta afirmación debe hacernos reflexionar, ya que si bien puede

⁸ Jennifer Stoeber destaca la dura realidad social de este hecho (es decir, la no neutralidad del sonido) en *The Sonic Color Line* (2016)¹, donde discute cómo los sonidos y los ritmos del inglés negro vernáculo han sido menospreciados durante mucho tiempo por los hablantes del inglés americano estándar.

ayudar a resolver la división mente-cuerpo, también ocuye muchas otras divisiones que deben ser consideradas en cualquier descripción propiamente social de la constitución del sujeto, tales como la división de la sociedad en líneas raciales, de clase y de género (Sekimoto y Brown 2020; Hsu 2020; Bourdieu 1987; Jaffe, Dürr y Jones 2019; Classen 1998).

Desde una perspectiva sociológica, el sujeto individual no es simplemente “un centro indiviso de movimiento y conciencia”, como afirma Ingold (2011, 136), sino un producto de la intersección de fuerzas sociales que dan forma a cómo se usan y entienden los sentidos. Así, en el Occidente premoderno, a las mujeres se les enseñaba a protegerse los oídos y mantener la mirada baja. En la modernidad, a los individuos generalmente se los instruía para que mantuvieran sus manos y a desestimar o trivializar los olores, a menos que tales emanaciones indicaran enfermedad o estatus social. Por lo tanto, los factores sociales, junto con las habilidades individuales y las concesiones ambientales, influyen mucho en nuestros modos de ver, oír, oler, etc. Afirmar lo contrario no es simplemente un acto de gran ingenuidad; es un signo de desprecio por las formas en que los individuos y los grupos sociales han visto sus sentidos restringidos y sus experiencias desdeñadas por la política de percepción propuesta por la clase dominante.

Ingold bien puede estar dando una explicación precisa de su experiencia subjetiva cuando escribe, “*Soy*, a la vez, mi gusto, mi escucha”, etc., o define el yo como “un centro indiviso de movimiento y conciencia”. Sin embargo, cuando extrapola su experiencia individual a toda la humanidad, como suelen hacer

los de una persuasión fenomenológica, se equivoca.⁹ Hay demasiada evidencia en el registro histórico y etnográfico del *descen-tramiento del yo a lo largo de líneas sensoriales y sociales* para que podamos dar demasiada credibilidad a la posición de Ingold.¹⁰

El problema aquí es que la “antropología de la percepción” de Ingold ignora en gran medida las formas en que los yoes se posicionan socialmente y cómo se puede circunscribir la movilidad para los menos privilegiados. De manera reveladora, una de las figuras más elogiadas de Ingold es la del caminante (ver Ingold 2011, 148-52). El caminante es un ser sin raíces, por supuesto. Es más, en los textos de Ingold, es un personaje genérico/masculino, como cuando en *The Life of Limes* escribe: “Imaginémonos al caminante... abriéndose paso entre colinas y valles”; o, de nuevo: “Al caminar por el laberinto,... el caminante está bajo el imperativo de ir a donde este lo lleve” (Ingold 2015, 42, 132-33). Ahora, presumiblemente, Ingold no pretende excluir a las mujeres, ya que las mujeres también caminan. Está sólo (sin crítica ni reflexión), adhiriéndose a la convención de que “él” incluye a “ella” y “de él” a “de ella”.

⁹ Esta crítica a la fenomenología no es nueva: “Por su enfoque en un cuerpo que se presume universal e individual, representado desde el punto de vista del sujeto, la encarnación [en la tradición de la fenomenología evidenciada por Ingold] puede carecer tanto de profundidad histórica como de contenido sociológico” (Farquhar y Lock 2007, 6-7; ver además Santos 2018, 171).

¹⁰ Como ejemplo de la división (o descentramiento) del yo a lo largo de las líneas de género y las implicaciones que esto tiene para la libertad de movimiento, véase la discusión de Omri Eliseo sobre cómo, en las iglesias cristianas carismáticas del interior de la ciudad de Nueva York, a las mujeres se les permite e incluso se les exhorta a “bailar la Palabra”, pero tienen prohibido “predicarla”, ya que se considera que es dominio exclusivo de los hombres (Elisha 2018).

El uso genérico del pronombre masculino por parte de Ingold logra una cierta economía de escritura, pero sus aspectos confusos y excluyentes no deben pasar desapercibidos. Hay alternativas, como usar “elles/de ellos” en lugar de “él/de él”¹¹, o, para ser decididamente inclusivo y específico a la vez, usar “*autore*” o “*théoricien.ne.s contemporain.e.s*”, a la francesa. Más fundamentalmente, como han demostrado los recientes avances en el contexto de la investigación médica, la ceguera de género del tipo mostrado por Ingold puede infligir muchas lesiones ocultas, como diagnósticos erróneos o medicamentos que tratan dolencias masculinas, pero exacerban los trastornos femeninos (Holdcroft 2007). Los hombres y las mujeres no son intercambiables.

Además, la mayoría de las personas, y en especial la mayoría de las mujeres, saben muy bien que caminar, e incluso viajar en público, puede entrañar peligros particulares debido a las arraigadas desigualdades de género y a los estereotipos de que el lugar de la mujer está en el hogar. De manera similar, viajar siendo negro, o de cualquier otra etnia desfavorecida, probablemente no sería la misma experiencia sin restricciones y despreocupada que parece retratar Ingold. Lo atestigua el asesinato de Ahmaud Arbery, un hombre negro que salió a correr, o “caminar”, en un vecindario estadounidense blanco. Pero en el enfoque asocial de Ingold no hay lugar para este tipo de experiencias encarnadas “ajenas”, marcadas por estructuras sociales opresivas. Al despojar a la investigación antropológica de sus dimensiones sociales,

¹¹ “They/Their” y “he/his” (en el original, respectivamente). En inglés, el pronombre personal “they” no tiene género definido. En nuestro idioma, esa posibilidad no existe ya que por convención se usa el “ellos” que sigue siendo masculino, por lo tanto, en la traducción nos inclinamos por el uso del “elles”.

Ingold la convierte en una rama de la psicología, o incluso de las ciencias naturales, incapaz de responder o incluso reconocer las complejidades de la vida social.

En efecto, la antropología de la percepción de Ingold hacer retroceder la disciplina a una etapa que es, para todo propósito práctico, precultural y preboasiana (recordemos nuestra discusión sobre la ruptura de Boas con la psicofísica en el capítulo 1). También es postsocial en su abstracción de los contextos sociales, en su privilegio del individuo genérico (como cuando se supone que el pronombre “él” incluye a “ella”) y en su tratamiento del yo como un centro perceptivo indiviso. Este yo abstracto (genérico) forma parte de la abstracción de los sentidos de Ingold bajo la apariencia de la hipótesis de la “intercambiabilidad”. Para comprender la base conceptual de tales nociones, necesitamos echar un vistazo más de cerca a los fundamentos filosóficos de su enfoque, es decir, su deuda con Merleau-Ponty y, en particular, a cómo la experiencia de la sinestesia, o “unión” de los sentidos, está (mal) representada en la obra de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty sobre la sinestesia

Las nociones gemelas de Ingold de la “intercambiabilidad” y la “unidad prerreflexiva” de los sentidos parecen derivarse del siguiente pasaje de la *Phenomenology of Perception* de Merleau-Ponty: “Mi cuerpo es un sistema ya preparado de equivalentes y transposiciones de un sentido a otro. Los sentidos se traducen entre sí sin necesidad de intérprete y son mutuamente comprensibles sin la intervención de ninguna idea... La percepción sinestésica es la regla, y no somos conscientes de ella sólo porque el conoci-

miento científico desplaza el centro de gravedad de la experiencia, de modo que hemos desaprendido a ver, oír y, en general, a sentir, para deducir, a partir de nuestra organización corporal y del mundo tal como lo concibe el físico, lo que debemos ver, oír y sentir” (Merleau-Ponty 1962, 235, 229). La descripción de Merleau-Ponty de la unión primordial de los sentidos puede parecer atractiva, si uno no está demasiado preocupado por la forma en que trata formas muy diferentes de procesamiento sensorial como intercambiables y las agrupa bajo el mismo término, a saber, sinestesia. Por un lado, está la sinestesia propiamente dicha, una condición relativamente rara en la que una percepción en una modalidad desencadena una experiencia vívida en otra modalidad, sin ningún estímulo correspondiente. Los sinestésicos informan haber visto sonidos (Do sostenido es azul brillante), saboreado formas, etc. (Marks [1975] 2014; Cytowic 1998). Vale la pena señalar que la “unión de los sentidos” aquí es total y que estos “equivalentes” por lo general, se supone que son completamente arbitrarios e idiosincrásicos (por ejemplo, se suele decir que cada sinestésico con sinestesia color-grafema diferirá con respecto a la ecuación de un color dado con determinada letra del alfabeto)¹². Si bien la percepción sinestésica puede explicarse hasta cierto punto por referencia a la fisiología cerebral (ver, por ejemplo, Ramachandran, Hubbard y Butcher 2004), este hecho no le interesa a Merleau-Ponty, ya que sólo se preocupa por describir “el cuerpo fenoménico”.

¹² De hecho, este punto está exagerado. Las últimas investigaciones sugieren que existen consistencias entre los sinestésicos (Association for Psychological Science 2008). Esta construcción sobredeterminada, con su énfasis en la singularidad individual, apunta a la necesidad de un enfoque mucho más cultural del fenómeno (ver Howes y Classen 2013, cap. 6).

Por otro lado, Merleau-Ponty extrapola el término “sinestesia” para referirse a una variedad de situaciones en las que el proceso perceptivo es en realidad el de *hacer coincidir* una característica sensorial en una modalidad con una característica correspondiente en otra modalidad. Por ejemplo, escribe: “Escucho la dureza y la irregularidad de los adoquines en el traqueteo de un carruaje, y hablamos apropiadamente de un sonido ‘suave’, ‘sordo’ o ‘agudo’... Se ve la elasticidad del acero, la ductilidad del acero al rojo vivo, la dureza de una cuchilla plana, la suavidad de las virutas” (Merleau-Ponty 1962, 229-30). Otros ejemplos de este tipo de coyunturas sensoriales incluyen nuestra tendencia a combinar tonos más altos con colores más claros y asociar sonidos más completos con formas redondas (Marks 1975; Abath 2017)¹³. Estas instancias se denominan “correspondencias intermodales” en la terminología de la filósofa Ophelia Deroy (2017) y su colaborador frecuente, el psicólogo experimental Charles Spence, director del Cross-Modal Research Laboratory en la Universidad de Oxford (ver Spence 2018a). Lo que está en cuestión aquí es que se puede “casi sentir” la dureza y la irregularidad de los adoquines del sonido del carruaje que pasa sobre ellos, o “casi sentir” la elasticidad del acero sin tocarlo. Por el contrario, para el sinestésico, la percepción de un do sostenido *es* azul brillante, no como el azul brillante: es decir, la equivalencia es *total*. Para el

¹³ Con respecto a que los sonidos más completos son redondos, me viene a la mente la prueba de Bouba/Kiki, la prueba clásica que pretende demostrar una conexión entre el sonido y la forma. Pero esta comprensión es parcial. Si uno se dice estas palabras a sí mismo, encontrará que implican ciertas contorsiones de la boca, que pueden describirse como redondas (bouba) o irregulares (kiki). Por lo tanto, las formas no son sólo formales, también son corporales —un ejemplo de iconicidad (Feld 1996), en lugar de sinestesia, en abstracto (ver además Howes y Classen 2013).

sinestésico, tales sensaciones conjuntas no son conjuntas; son *intrínsecas* en el sentido de que tienen una “realidad perceptiva” o “indistinguibilidad subjetiva” que falta en la realidad experiencial de la correspondencia intermodal más común (Abath 2017).

La explicación de Merleau-Ponty del cuerpo como “un sistema ya preparado de equivalentes y transposiciones” es susceptible de crítica en la medida en que oscurece los otros múltiples tipos de relaciones que pueden darse entre los sentidos. John Urry propone una útil tipología de algunas de estas formas de interconexión sensorial en el siguiente pasaje: “*cooperación* entre los sentidos; una *jerarquía* entre diferentes sentidos, como sucedió con el sentido de la vista durante gran parte de la historia reciente de Occidente; una *secuencia* de un sentido que debe seguir en otro; un *umbral* de efecto de un sentido particular que tiene que alcanzarse antes de que otro sentido sea operativo; y relaciones *recíprocas* de un cierto sentido con el objeto que parece ‘brindarle’ una respuesta apropiada” (Urry 2011, 238, que resume Rodaway 1994). Estos ejemplos muestran cómo los sentidos pueden estar unidos en relaciones de dominación y subordinación, o reciprocidad, participación, etc. (ver más adelante Howes 2022, 26; O’Callaghan 2019; Santos 2018, cap. 8). Es importante para atender a la panoplia completa de tales relaciones (especialmente a la secuencia de sensaciones en diferentes modalidades) y no suponer que el sensorio es una totalidad prefabricada. Los sentidos se crean, no simplemente se dan, y sus emisiones pueden entrar en conflicto, en lugar de fusionarse. Consideremos el ejemplo del palo sumergido a la mitad en el agua, que parece torcido a la vista, pero al tacto se siente recto. La sugerencia de que “la percepción sinestésica es la regla” (es decir, algún tipo de configuración predeterminada) debe atenuarse mediante el reconocimiento de que la percepción cotidiana (a diferencia de la

percepción sinestésica propiamente dicha) implica “trabajo” (Lahne y Spackman 2018; Lupton y Maslen 2018), el trabajo de *forjar* conexiones, de *dar* sentido.

En “Colour and Sound: Trascending the Limits of the Senses” (2018), la historiadora cultural Fay Zika documenta cómo la *idea* de la sinestesia ha incitado a numerosos científicos a tratar de codificar las correspondencias entre el color y el sonido. A modo de ejemplo, señala la teoría de Newton de un acuerdo entre los siete colores primarios y los siete tonos musicales de la escala (occidental) de siete tonos. La idea de la sinestesia también ha inspirado a muchos artistas e inventores a intentar inducir percepciones sinestésicas en sus audiencias, de allí el “clavecín ocular” desarrollado por el jesuita francés Louis-Bertrand Castel en la década de 1720, el “órgano de color” inventado por el pintor británico Alexander Rimington en 1895, o las pinturas abstractas de Wassily Kandinsky a principios del siglo XX.

Curiosamente, Zika sugiere que el ideal de fusionar los sentidos se hizo realidad (en su opinión) en la última parte del siglo XX en el contexto de la experimentación con dispositivos protésicos. Estos dispositivos incluían el sistema de sustitución táctil-visual (TVSS) inventado por Paul Bach-y-Rita, un aparato complejo que involucra una cámara de televisión montada en la cabeza conectada a vibradores accionados eléctricamente unidos a un cuadrado de piel en la espalda de una persona ciega. El TVSS “arroja” una imagen de los objetos en los alrededores de la persona ciega sobre el parche de piel, y esta estimulación táctil se transpone en información visual en el cerebro, lo que a su vez permite a la persona ciega moverse en el espacio sin chocar con las cosas. Otro dispositivo de este tipo es el “eyeborg”, que apro-

vecha los diferentes colores (como la luz reflejada desde superficies a diferentes frecuencias) para generar diferentes frecuencias de sonido, lo que permite a la persona ciega, de una manera muy básica, “ver con los oídos” (Zika 2018, 312). Estos ejemplos pueden tomarse para sugerir que la “información” es fundamentalmente amodal, ya que el cerebro es capaz de extraer “información” relevante sobre el entorno sin importar qué modalidad o vía sensorial se active. Sin embargo, como se señaló anteriormente, la palabra “información” es sospechosa (ver pp. 164-65). Además, estas supuestas transposiciones funcionan a un nivel tan crudo y restringido que no pueden usarse para apoyar ninguna noción de intercambiabilidad o unidad de los sentidos. Más bien, señalan el hecho de que, incluso en los contextos más cuidadosamente adaptados y tecnológicamente asistidos, un sentido no puede reemplazar por completo o de modo adecuado a otro.

Si la percepción cotidiana implica una “labor sensorial” (Lahne y Spackman 2018; Lupton y Maslen 2018), como hemos visto en la discusión previa del trabajo involucrado en forjar interconexiones sensoriales, entonces debe ser igualmente concebible y posible que estas conexiones *se deshagan*. En *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way* (1984), Valentine Daniel presenta un intrigante ejemplo de un ritual tamil, cuyo propósito es “superar” o “vencer” los sentidos uno por uno y así abrir el camino para una experiencia trascendental. Este ritual habla directamente de este tema de deshacer conexiones.

A modo de antecedente, en la cosmología tradicional india y la psicología sensorial, “los cinco elementos están asociados con los cinco sentidos y actúan como el medio básico para la experiencia de las sensaciones. El elemento más bajo, la tierra, creado usando todos los otros elementos, puede ser percibido por los

cinco sentidos: (i) el oído, (ii) el tacto, (iii) la vista, (iv) el gusto y (v) el olfato. El siguiente elemento superior, el agua, no tiene olor, pero se puede oír, sentir, ver y probar. Luego viene el fuego, que se puede oír, sentir y ver. El aire se puede oír y sentir. ‘Akasha’ (el éter) está más allá de los sentidos del olfato, el gusto, la vista y el tacto; es accesible sólo al sentido del oído”.¹⁴ "Es contra este trasfondo que debemos leer el relato que da Daniel del arduo peregrinaje de seis millas en honor del Señor Ayyappan que emprendió con algunos amigos tamiles. Hay una secuencia definida en el orden en el que los sentidos se “fusionan” o “colapsan” durante este ritual: se supone que permite a los devotos lograr la unión con la deidad. Esta secuencia corresponde, con ciertas variaciones, a la división de los elementos y los sentidos en la cosmología descrita anteriormente. Como relata Daniel, primero va el oído, luego el olfato, luego la vista, luego “el órgano sensorial, *la boca*” (el gusto y posiblemente el habla), hasta que finalmente, todas estas facultades se han “fundido” en el sentido del tacto (que en sí mismo no siente nada más que dolor en esta etapa tardía), ese sentido también “desaparece” junto con cualquier sentido de sí mismo (Daniel 1987, 270-76).

A la mitad de la tercera etapa de la caminata, uno de los peregrinos le contó a Daniel: “Dejé de oler cosas después de Aruda Nati”. A lo que Daniel respondió: “¿Ni siquiera oliste las varitas de alcanfor e incienso ofrecidas en los diversos santuarios en el camino después de Aruda?”. Su amigo replicó: “Se podría decir que la sentí. No las olí” (Daniel 1987, 272). Entre paréntesis,

¹⁴ Este relato de la sensología y cosmología hindú, que proviene de Wikipedia (https://en.wikipedia.org/wiki/Classical_element), encuentra apoyo en Sarukkai (2014) pero requiere mayor justificación.

cuando el último de los sentidos, el del dolor, se “va” o “disuelve” cerca del final de la peregrinación, se dice que el “amor” toma su lugar.

¿Cómo le habría ido a Ingold, el antropólogo de la percepción, si hubiera participado en esta peregrinación? ¿Habría sido capaz de hacer el trabajo de “vencer” a cada uno de sus sentidos en el orden prescrito, o habría seguido afirmando “Yo *soy*, a la vez, mi olfato, mi escucha y todo lo demás” hasta el final de la caminata? Continuar de esta manera habría sido fiel a la fenomenología de Merleau-Ponty, pero también sería frustrar el propósito de la peregrinación (es decir, lograr la unión con el Señor Ayyappan). En términos más generales, perseverar en la práctica de la fenomenología impide que el antropólogo de la percepción logre la “liberación de los sentidos” que es una condición previa para la iluminación espiritual y la salvación en la tradición tamil y otras tradiciones religiosas de la región.¹⁵ Para poner esto de otro modo, lo que también ayudará a aclarar la diferencia principal entre la antropología de la percepción y la antropología de los sentidos: al aferrarse a la suposición del “sistema sinérgico” del cuerpo y creer en la universalidad del yo como “centro indiviso de movimiento y conciencia”, Ingold se incapacita de experimentar otras maneras de sentir y dar sentido al mundo o de alcanzar el estado de “ser de dos sensores” (Métraux) acerca de las cosas que son parte integral de la

¹⁵ Esto está de acuerdo con el sistema clásico Sāmkhya del pensamiento indio, donde “encontramos la idea de que los sentidos están dentro del mundo de las almas no liberadas, mientras que el liberado está desprovisto de sentidos y sentimientos (así como sin palabras y conciencia)” (Michaels y Wulf 2.014, 10). Cabe señalar que el sistema Sāmkhya es un modelo de estructurar los sentidos, pero hay otros que no son tan negativos con respecto a la utilidad de los sentidos para propósitos de liberación (ver Horstmann 2014; Sarukkai 2014).

práctica de la “erudición sensual” (Stoller 1997) . En efecto, la teoría de Ingold vacía la práctica de la etnografía de cualquier sentido y disminuye drásticamente nuestra comprensión de las diversas dinámicas intersensoriales del sensorio.

El nacimiento del laboratorio de investigación de evaluación sensorial y el surgimiento del profesional sensorial

Hay una clase de expertos que se especializan en el análisis de las cualidades sensoriales de las mercancías: el color, el sonido, el olor, el sabor y el tacto de las cosas. El nombre original de esta área de investigación era “organolépticos”. Sus orígenes se remontan a la década de 1930, cuando la consultora industrial Arthur D. Little ideó un “Método de perfil de sabor” y un “Índice hedónico” para uso de empresas comerciales de alimentos y bebidas. El campo recibió un gran impulso durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el ejército de los EE. UU. descubrió que las raciones para tropas producidas industrialmente, que habían sido diseñadas por su valor nutricional, “no estaban cumpliendo su función porque a los hombres no les gustaba cómo sabían y se veían” (Shapin 2012, 179). Se encargaron varios estudios para saber cómo hacer que la comida fuera más apetecible (Pangborn 1964; Lahne 2016; Hisano 2019 y “Use Not Perfumery”, próximamente).

El título de “organoléptico” se eliminó más tarde y se reemplazó por “profesional sensorial”. La evaluación sensorial de los productos alimenticios sigue siendo fundamental para la práctica de estos profesionales, pero el alcance de los productos que ahora caen dentro de su ámbito se ha ampliado significativamente para

incluir todo, desde el cuidado personal hasta los productos de limpieza del hogar, y desde la decoración del hogar hasta los automóviles (Postrel, 2003; Howes, 2005b; Bijsterveld, 2010; Eklund, 2019; Howes y Classen, 2013, cap. 6). Los profesionales sensoriales también han presionado mucho para expandir su papel dentro de las empresas para las que trabajan, buscando convencer a la gerencia de que la aplicación de técnicas de evaluación sensorial es crucial en cada etapa del desarrollo del producto, desde la concepción hasta el consumo. Les gusta usar el lenguaje de la conducción, como en “las propiedades sensoriales impulsan la aceptación del consumidor y los beneficios emocionales” (Kemp, Hollowood y Hort 2011), y ha tenido el efecto deseado. La ciencia de la evaluación sensorial ahora forma parte integral de lo que Steven Shapin (2012) llama “el complejo estético-industrial”. Es una de las “ciencias de la subjetividad” que, como él sugiere, “hacen mundos” (Shapin 2012). Pero, ¿qué tipo de mundo están sintetizando estos profesionales a expensas de nuestros sentidos?

La ciencia de la evaluación sensorial se basa en una paradoja fundamental. Por un lado, “la mayoría de las características sensoriales de los alimentos solo pueden ser medidas, bien, completa y significativamente por sujetos humanos”, a diferencia de los instrumentos científicos. Por otro lado, se considera importante que los sujetos humanos se comporten lo más posible como instrumentos científicos: “Cuando se utilizan personas como instrumentos de medición, es necesario controlar todos los métodos y condiciones de prueba de forma rígida para superar los errores causados por factores psicológicos” (Poste et al. 1991, 1). En una línea similar, Morten Meilgaard afirma que la clave para un análisis sensorial es “tratar a los panelistas como instrumentos de medición. Como tales, son muy variables y muy propensos a sesgos,

pero son los únicos instrumentos que medirán lo que queremos medir, por lo que debemos minimizar la variabilidad y controlar el sesgo haciendo pleno uso de las mejores técnicas existentes en psicología y psicofísica” (Meilgaard, Carr y Civile 2010, 1).

Los controles en cuestión incluyen la creación de un entorno de muestreo que sea lo más neutral posible desde el punto de vista sensorial con respecto a factores como la temperatura, el color, el sonido, el olor, etc., y garantizar que los factores sensoriales “irrelevantes”, como el tamaño de las muestras, no incidan en los juicios de los panelistas. Además, los panelistas están capacitados para evaluar los productos “monádicamente”, es decir, para evaluar una característica sensorial a la vez: se recomienda el uso de vendas para los ojos, pinzas nasales y “protectores auditivos” para garantizar que los panelistas mantengan el enfoque deseado (Kemp, Hollowood y Hort 2011, 2.2.1.5 y 3.2). El enfoque también se mejora aislando a un panelista de otro al hacer que realicen sus tareas en cabinas individuales o cubículos (para ilustraciones del diseño de dichos cubículos, consulte Meilgaard, Carr y Civile 2010, 24-30). Además, a los evaluadores se los suele instruir para que no analicen las muestras antes de la evaluación, ya que esto podría crear expectativas, que se consideran una de las fuentes potenciales de error más graves. También se les indica que trabajen en silencio, ya que “los comentarios o los ruidos hechos en voz alta, por ejemplo, ¡urgh! o ¡Mmmm! pueden influir en los juicios sensoriales” de otros evaluadores que pueden estar al alcance del oído (Kemp, Hollowood y Hort 2011, 2.2.1.2). De lo contrario, se aconseja a los panelistas que ignoren sus “asociaciones subjetivas”, ya que el objetivo es “proporcionar mediciones sensoriales precisas, consistentes y estandarizadas que puedan reproducirse” (Poste et al. 1991, 15). Y, sobre todo, se les ordena “¡ser espontáneos!” (Teil 2019).

Básicamente, hay tres tipos de pruebas que se utilizan en los experimentos de evaluación sensorial. Las “pruebas discriminatorias” que determinan si existe o no una diferencia entre las muestras. Las “pruebas descriptivas” que identifican las características sensoriales que son importantes en un producto y dan información sobre el grado o la intensidad de dichas características. Las “pruebas afectivas” o “hedónicas” que miden cuánto le gusta a un panelista una muestra de producto en función de sus características sensoriales. Hay al menos un tipo de prueba que falta en este repertorio, como veremos a continuación.

Finalmente, la variabilidad de las respuestas se controla en gran medida mediante el uso de cuestionarios estandarizados y escalas numéricas estándar (ver, por ejemplo, Stone, Bleibaum y Thomas 2012; Meilgaard, Carr y Civille 2010), así como mediante el análisis estadístico de los resultados de los experimentos, y el trazado de dichos resultados en forma de gráficos y tablas. Solo aquellos resultados que son “estadísticamente significativos” se consideran “relevantes”. En otras palabras, mientras que los experimentos de evaluación sensorial se ocupan de evaluar las cualidades de los productos, es la *cuantificación* de la sensación lo que (realmente) cuenta. Hay algunas voces de advertencia: “El análisis estadístico no es un sustituto del pensamiento”; por lo tanto, “el hecho de que se obtenga una representación gráfica o una serie de tablas con significancia estadística asociada no quiere decir que algún significado o validez externa” (Stone et al. 2012, 2). Sin embargo, tales precauciones pasan desapercibidas en gran medida y, en el análisis final, la interpretación de los resultados se reduce a tabular las respuestas y señalar los promedios para que cualquier rastro de las “asociaciones subjetivas” de los panelistas individuales

pueda ser erradicado de la imagen general de las cualidades sensoriales del producto.

Para un observador externo, puede parecer difícil distinguir el protocolo de una prueba de evaluación sensorial del protocolo de los experimentos de privación sensorial de la década de 1960 (ver Zubek 1969). De hecho, es notable el grado de restricción sensorial al que se somete al profesional sensorial en aras de producir resultados que sean precisos, consistentes y *reproducibles*.

Una revisión de los tipos de artículos publicados en *Journal of Sensory Studies*, una de las revistas líderes en el campo de la ciencia sensorial, revela que muchos de los artículos se ocupan del desarrollo de léxicos sensoriales. La construcción de estos vocabularios es importante tanto para la estandarización de la comunicación entre los profesionales sensoriales que trabajan en diferentes países como para la comunicación de los atributos sensoriales del producto al público consumidor. Los artículos pueden agruparse de otra manera según si usan panelistas capacitados o los llamados panelistas ingenuos, si utilizan elección forzada, mapeo proyectivo u otro método de escala, y si son “unimodales” (por ejemplo, El-Ghezal Jeguirim et al. 2010), “multimodales” (por ejemplo, Jervis et al. 2014) o “transmodales” (por ejemplo, Piqueras-Fiszman y Spence 2012) en la orientación.

Desde el punto de vista presentado en este libro, las formas en que la ciencia sensorial abstrae las sensaciones de los contextos social, ambientales, e incluso sensoriales son profundamente problemáticas. Básicamente, es difícil imaginar un entorno y un protocolo más asocial o, en la práctica, más asensual que el entorno y los protocolos del laboratorio de investigación de evaluación sensorial. Si bien la precisión y el control que estos especialistas en evaluación sensorial pretenden lograr en los productos

que ayudan a diseñar son impresionantes, existe una profunda falta de cualquier atisbo de conciencia social. No se tienen en cuenta para nada los impactos ambientales de los alimentos evaluados de manera tan cuidadosa y minuciosa, las condiciones de trabajo de quienes participan en el proceso de producción o el bienestar de los animales cuyos cuerpos se convierten en la materia prima para saborear y masticar por el análisis sensorial. Además, la vida cotidiana culturalmente situada de los sentidos se aniquila por completo en el laboratorio, porque ¿quién come o bebe vino en un cubículo blanco?

Salir del laboratorio: la etnografía sensorial y el diseño de productos sensorialmente atractivos, socialmente significativos y estéticos

¿Qué pasaría si, en lugar de depender exclusivamente de metodologías derivadas de la psicología y la psicofísica, se permitieran las metodologías de otras disciplinas, como la antropología, en la práctica de la ciencia sensorial? De hecho, existe un cuerpo de investigación en rápido crecimiento en la antropología del diseño sensorial (por ejemplo, Pink 2004, 2009, 2014); la antropología sensorial del consumo (Howes 2017; Howes y Classen 2013, cap. 5; Lahne y Trubek 2014); y la antropología sensorial del marketing (Malefyt 2014, 2015). La metodología de elección para llevar a cabo este género de investigación es la etnografía sensorial.

Los principios que, para empezar, deberían guiar el enfoque etnográfico sensorial del diseño contemplado aquí pueden resumirse como sigue, basados en la comprensión subyacente de la percepción como un acto cultural además de biológico y psicológico.

Primero, el etnógrafo sensorial da una consideración primordial al análisis de los diferentes impactos y contextos del modo de producción de un producto, así como a su recepción y uso por parte de los consumidores. Esto permite que la práctica del diseño sensorial pase de un simple examen de la estética del producto a lo que podría llamarse *ética-estética*, o las cualidades estéticas conjuntas y las implicaciones éticas de la creación y el uso del producto.

Segundo, el etnógrafo sensorial quiere seguir el producto en desarrollo (o algún prototipo del mismo) *más allá del laboratorio* y hacia el hogar, la calle, el bar o cualquiera que sea el “ambiente natural” de uso.

Tercero, en lugar de someter a los informantes a un protocolo predeterminado y a una lista de preguntas, el etnógrafo sensorial se basa en la sensación participante, o en sus sentimientos junto con los informantes, y busca obtener respuestas cotidianas para aprovechar las formas locales de sentir. Esto ayuda a revelar el valor agregado (inimaginable para el diseñador) que los consumidores aportan a su experiencia de un producto.

Cuarto, el análisis de las características sensoriales distintivas del producto en desarrollo debe estar unido a una investigación de las ideas y actitudes asociadas.

Quinto, el etnógrafo sensorial quiere centrarse en cómo los sentidos interactúan entre sí en formas culturalmente condicionadas, en lugar de verlos como canales independientes, en la medida en que los sentidos se modulan continuamente entre sí (es decir, entran en relaciones de dominación, anticipación, secuenciación o en algunos casos, traducción).

Juntos, estos principios permiten que los aspectos sensoriales y sociales de los productos comerciales se consideren dentro del contexto cultural, ambiental y ético más amplio de su producción, uso y significado. La atención a este contexto mayor facilita la creación de productos que son sensorialmente estimulantes, socialmente significativos y, lo más importante, “ético-estéticos”¹⁶.

Como se observó anteriormente, las pruebas de evaluación sensorial de laboratorio convencionales involucran la construcción de barreras entre las personas, los sentidos y entre las “asociaciones subjetivas” de los evaluadores y su respuesta a las características sensoriales de los productos probados. Esto se logra a través del entrenamiento y de la arquitectura del laboratorio de investigación sensorial, con sus cabinas individuales y su atmósfera “neutra”. Se instruye a los panelistas a que discriminen, describan y expresen sus preferencias, pero que no se asocien. Pero, ¿funcionan estos cortafuegos? Podría parecer que funcionan en el contexto del laboratorio, aunque apenas lo harían en la vida cotidiana. Sin embargo, incluso en el laboratorio es dudoso que se pueda prevenir el juego de asociaciones entre los sentidos. Por ejemplo, en uno de los estudios que informamos en *Aroma* (Classen, Howes y Synnott 1994, 194) que involucraba una prueba de pañuelos faciales, se descubrió que los encuestados encontraron

¹⁶ Este término, “ético-estético”, fue propuesto por mi estudiante de doctorado Jayanthan Sriram. Lo improvisó a partir de una lectura de Laplantine (2015, 121-23)¹ Böhme ([2001] 2020, 17) y Diaconu (2005, 43). También es posible escuchar ecos de la Proposición 6.421 del *Tractatus* –“Ética y estética son uno” (Wittgenstein 1922)⁰– en este término. Espero seguir explorando la polisemia de este neologismo junto con Jayanthan en futuras publicaciones. Debo señalar que todavía estamos trabajando en la mejor forma de deletrear este concepto híbrido.

que los pañuelos con aroma a pino eran “más frescos” pero también “más ásperos” que los pañuelos faciales sin perfume, aunque no hubo una diferencia real en la textura de los pañuelos usados en las dos muestras. La razón más probable de esto es que los encuestados no lograron disociar la esencia de pino de la sensación de las agujas de pino, que son, por supuesto, punzantes y, por lo tanto, “ásperas”. Esto nos lleva a los principios cuarto y quinto mencionados anteriormente.

La polisemia de la palabra “sentido” se pierde en los profesionales sensoriales, ya que las dimensiones significantes (o “simbólica”) y sociales de la percepción están ocluidas por sus protocolos de investigación. Al limitar los tipos de pruebas que utilizan a las discriminativas, descriptivas y hedónicas, se inhabilitan para investigar la *semántica* de la percepción. (Hay excepciones: ver Alcántara-Alcover et al. 2014.) En efecto, de lo que sus protocolos carecen es de una cuarta prueba, una prueba semántica, que podría ayudar a “determinar los significados o asociaciones mentales estimuladas por las características sensoriales de un producto dado” (Howes 2003b, 119). Esto nos lleva al cuarto principio mencionado arriba. A modo de ejemplo, en otro estudio informado en *Aroma*, se les preguntó a los encuestados en un centro comercial de Chicago: ¿Qué olores te hacen sentir nostalgia? “Las personas nacidas en las décadas de 1920, 1930 y 1940 dijeron que olores como el de las rosas, las hojas quemadas, el chocolate caliente, la hierba cortada y el aire del océano les hacían sentir nostalgia. Las personas nacidas durante las décadas de 1960 y 1970, por el contrario, sienten nostalgia por aromas como el suavizante de telas Downy, la laca para el cabello Play-Doh, el aceite bronceador Cocoa Puffs y los cigarrillos de caramelo” (Classen, Howes y Synnott 1994, 202-3). Las tendencias evidenciadas por

esta encuesta, cuando las respuestas se agrupan por década de nacimiento, son significativas: sugieren que ha habido un alejamiento de los olores “naturales” hacia los artificiales y, lo que es más, muchos de estos últimos ya vienen como marca registrada (ver Howes y Classen 2013, 114-18). Estas consideraciones, que tienen que ver con asociaciones arrastradas por las sensaciones, serían clasificadas como factores “extrínsecos” por el profesional sensorial, para quien la semántica no cuenta.

Un artículo publicado en la revista *Appetite* de ciencia de los alimentos puede echar luz sobre esta cuestión de las propiedades “extrínsecas” y las “asociaciones extrínsecas”. El artículo es el primero de su tipo y, en muchos aspectos, sorprende que haya pasado la revisión por pares. El artículo relata un estudio de las percepciones de los consumidores sobre el queso artesanal de Vermont realizado por Jake Lahne y Amy Trubek (2014), el primero un científico especializado en alimentos y la segunda antropóloga. Al estilo etnográfico sensorial clásico, Lahne y Trubek teorizan la percepción sensorial como una práctica aprendida y activa (en lugar de un reflejo pasivo). Sostienen que las sensaciones no surgen “ni del alimento ni del consumidor, sino del encuentro entre ambos, es decir, no es gusto ni catador, sino degustación”. (Lahne y Trubek 2014, 130, citando a Hennion 2005). Esto cambia la atención de una búsqueda de cualidades sensoriales (supuestamente) objetivas y universales de los alimentos (como en la investigación de evaluación sensorial convencional) a una exploración de las formas en que las cualidades sensoriales de los alimentos “emergen” para un consumidor particular en un contexto particular.¹⁷

¹⁷ Resumiendo, los supuestos que informan su enfoque del análisis sensorial, Lahne y Trubek (2014, 130) afirman: “A través una práctica activa, iterativa y social de la percepción sensorial, los consumidores

El énfasis en el contexto es llevado más allá por la insistencia de Lahne y Trubek en que “la experiencia sensorial es experiencia social”. Esto se refleja en el modo en que su metodología preferida consiste en realizar debates de grupos focales alrededor de un plato de quesos en lugar de relegar a los participantes a cubículos individuales; su práctica también implica invitar a los participantes a recordar experiencias pasadas en lugar de simplemente marcar casillas en un cuestionario impreso. Además, en el estudio de Lahne y Trubek, la “experiencia social” no se refiere simplemente a los intercambios entre los participantes del grupo focal, sino que también se extiende a la región geográfica o “terruño” de Vermont. Afirman que parte de lo que hace que los quesos artesanales “sepan mejor” es que encarnan “el sabor del lugar” (Trubek 2009). Según Lahne y Trubek (2014), esto está condicionado tanto por las características físicas de una geografía particular como por lo que denominan “saturación cultural”, es decir, la ubicuidad del queso artesanal en Vermont, de tal manera que es imposible para vermontés no conocer este producto (ver también Paxson 2013).

Si bien estas innovaciones en la creación de sentido de los productos deben elogiarse por llevar la evaluación sensorial fuera de las paredes del laboratorio, la ampliación de la perspectiva que logran Lahne y Trubek es, sin embargo, limitada. Esto se debe a que los intereses sociales, económicos y profesionales levantan sus propios muros, que bloquean los efectos más amplios de la creación de productos. Para mencionar brevemente algunos de

integran sus experiencias personales pasadas, la información socialmente transmitida y valorada sobre las prácticas del productor, y las propiedades materiales del queso en una sola instancia de experiencia sensorial” (ver más Lahne, Trubek y Pelchat 2014).

estos efectos en el caso de los productos lácteos de Vermont, la industria láctea de Vermont no ha sido inmune a los cargos de explotación de los trabajadores o de crueldad hacia los animales. Nuevos artículos abundan en estos tópicos, que detallan “How Migrant Workers Took on Ben & Jerry’s” (Orleck 2018), “Ben & Jerry’s Remove Claim that Ice Cream Comes from ‘Happy Cows’ Amid Lawsuit” (Raum 2020), y así sucesivamente (ver también “‘Ag-Gag’ Bill Stirs Debate” [Burgess 2013]). De hecho, la industria lechera de Vermont es responsable de la gran contaminación del medio ambiente, con la creación de enormes pozos de estiércol y lagos cubiertos de algas (Dillon 2019; D’Ambrosio 2021). (Tales resultados ambientales sugieren toda una nueva gama de sensaciones que podrían asociarse con el “terruño” de la elaboración del queso). Aunque un producto pueda tener buen sabor, este tipo de impactos no lo dejan un “buen sabor de boca”. Sin embargo, cuando el foco de la investigación se centra simplemente en las percepciones personales de un producto en particular, como en el estudio de Lahne y Trubek, esta información crucial permanece oculta.

En un esfuerzo por abordar estos importantes temas, la etnología sensorial no solo debe emplear un acercamiento culturalmente fundamentado para comprender los rasgos sensoriales de los artículos básicos que impregnan nuestras vidas, sino que también debe aportar una perspectiva crítica para influir en (y dentro de) la práctica de la ciencia sensorial al involucrarse con el bienestar y las preocupaciones ambientales. Puede que parezca una tarea difícil, pero no deja de ser esencial. Como señaló el antropólogo Sidney Mintz (1986) con respecto a la historia cultural del azúcar – uno de los productos sensoriales por excelencia de la modernidad –, los diferentes usos y significados que este tentador edulcorante

adquirió en el contexto de la sociedad europea del siglo XVIII representan solo un lado de los efectos sensoriales del azúcar. El otro lado, el inferior, tiene que ver con los impactos sensoriales y sociales de la producción de azúcar en las plantaciones coloniales que a menudo dependían del trabajo esclavo. Claramente, sería negligente que un antropólogo (o historiador) se centrara solo en la vida sensorial del azúcar entre los consumidores europeos del siglo XVIII sin tener en cuenta, al menos en cierta medida, sus efectos en las personas y lugares que la produjeron. Los antropólogos que estudian la recepción de los bienes contemporáneos por parte de los consumidores también deberían estar preparados para ahondar en lo que sucede “en bambalinas”. Las etnografías resultantes serán mucho más ricas y significativas. Por lo tanto, así como la antropología de los sentidos tiene un papel vital que desempeñar para contrarrestar las generalizaciones asociales de la fenomenología (como se discutió en la primera sección de este capítulo), también presenta un correctivo a las evaluaciones estrechas de la ciencia sensorial al proporcionar una comprensión más holística de la vida sensorial y social de los productos que traemos a nuestros hogares y colocamos en nuestras mesas.

PARTE 3

ENTRE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

CAPÍTULO 6

Intercambio sensorial

Cruce de disciplinas

Hay una ambigüedad inherente en la palabra “historia”. En un nivel, se refiere al paso del tiempo, a la sucesión de acontecimientos. En un segundo nivel, se refiere al registro de acontecimientos, generalmente por medio de la escritura. En un tercer nivel, se refiere a la interpretación de ese registro, que es donde entra la disciplina de la historia. La disciplina de la historia comprende muchas ramas y enfoques, uno de los cuales es la historia de los sentidos. El historiador social francés Alain Corbin es comúnmente considerado como el principal instigador de este campo. Sin embargo, hubo indicios anteriores del campo que ahora se conoce como la historia de los sentidos. Este capítulo comienza con un examen de esas aperturas, el trabajo de los precursores de Corbin, antes de pasar a considerar la obra del propio Corbin y el intercambio que entabló con cierto practicante de la antropología de los sentidos, que a su vez dio lugar al campo emergente de la antropología histórica de los sentidos

Oberturas para los sentidos

Lucien Febvre, cofundador de la revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale* (1929) con Marc Bloch, fue el autor de una de las mencionadas oberturas a los sentidos. Aparece en una pequeña sección titulada “The Underdevelopment of Sight” hacia el final de *The Problem of Unbelief* ([1942] 1982), obra clásica de Febvre sobre la mentalidad de la Francia del siglo XVI. Allí, observó que el siglo XVI estaba más atento a los olores y sonidos que a la vista,¹ y continuó sugiriendo que “se podría hacer una fascinante serie de estudios sobre los fundamentos sensoriales del pensamiento en diferentes períodos” (citado y discutido en Classen 2001).

El enfoque en la reconstrucción de las “mentalidades” en la obra de Febvre y la Escuela de Annales (por ejemplo, Mandrou 1975) fue suplantado por uno sobre el “discurso” en el trabajo del filósofo Michel Foucault, quien incursionó en el análisis histórico (por ejemplo, Foucault 1973, 1979), y los postestructuralistas. Luego, a principios de la década de 1980, intervino Alain Corbin. Rompió con las dos tradiciones anteriores al imaginar

¹ Según los antropólogos John Leavitt y Lynn Hart (1990), Febvre puede haber exagerado su caso, quienes afirman que su lectura del registro histórico era muy sesgada y selectiva. Esto no sugiere que Febvre debería ser despojado de su título de gran precursor para Corbin. Sin embargo, se podría argumentar sólidamente que Johan Huizinga, autor de “The Task of Cultural History” ([1929] 2014) y *The Autumn of the Middle Ages* ([1919] 1996), fue el profético. Huizinga estuvo influenciado por el género literario holandés conocido como sensitivismo. Esto ayuda a explicar por qué escribió con tanto sentimiento, color y sonido sobre la Edad Media borgoñona. Estoy en deuda con Jogada Verrips por llamarme la atención sobre el enfoque sensual de Huizinga al escribir historia. Ver además Ankersmit (2005) sobre cómo Huizinga buscó capturar y transmitir la “sensación histórica” del período medieval tardío.

una “historia de lo sensible” (Corbin y Heuré 2000), como lo ejemplificó primero *The Foul and the Fragrant* ([1982] 1986), que exploró la vida social del olfato en la Francia del siglo XIX, y continúa con *Village Bells: Sounds and Meanings in the Nineteenth-Century French Countryside* ([1994] 1998). Otras obras de relevancia incluyen la historia del silencio, su historia de la atracción del mar y una memoria muy personal y esclarecedoras (o “biografía sensorial”) de su infancia durante la Segunda Guerra Mundial.

Pasé gran parte del verano de 1987 inmerso en la lectura de *The Foul and the Fragrant* para escribir una reseña para la revista *Culture, Medicine, and Psychiatry*. La razón por la que me tomó tanto tiempo fue porque Corbin tiene un gran olfato para escribir² y quería hacer justicia a la riqueza de sus descripciones y análisis profundamente sensuales del paisaje olfativo del siglo XIX y de la nariz de la época. Cuando apareció mi reseña (Howes 1989), le envié una copia a Corbin y entablamos correspondencia. Todas sus cartas estaban escritas a mano con una hermosa letra cursiva, que reflejaba la fluidez de su prosa.

Unos años más tarde, lo invité a escribir un artículo para un número especial de la revista *Anthropologie et Sociétés* sobre el tema “Les cinq sens”. Aceptó amablemente y ofreció un ensayo llamado “Histoire et anthropologie sensorielle” ([1990] 2005). Este ensayo contiene muchas observaciones agudas con respecto a la metodología de la historia sensorial. Aunque ya fueron citadas en

² Aquí, de nuevo hay otro juego de palabras intraducible en castellano. Traduje la palabra “flair” que es “aptitud” o “habilidad” como olfato” por lo que dice entre paréntesis en el original: “The reason it took me so long was because Corbin has such a **flair** for writing (fittingly enough, since flair comes from *flairer*, ‘to smell’).” Y quité esa aclaración porque en nuestro idioma no tiene sentido ni gracia. (N. del T.)

la introducción, vale la pena volver a citar estas líneas aquí, para que permanezcan en primer plano. Así, Corbin (2005, 135, 133) nos insta a “tener en cuenta el habitus que determina la frontera entre lo percibido y lo no percibido y, más aún, las normas que decretan lo que se dice y lo que se calla”; también destaca los peligros de “confundir la realidad del empleo de los sentidos y la imagen de este empleo decretada por los observadores”. En otras palabras, la clave para escribir la historia de los sentidos yace en sentir entre líneas las fuentes escritas.

El intercambio entre la antropología y la historia que caracterizó el mío con Corbin no carecía de precedentes. Ha habido un gran número entre nuestras respectivas disciplinas en décadas anteriores. Por ejemplo, el antropólogo de Oxford E. E. Evans-Pritchard, además de ser un gran etnógrafo, se convirtió en historiador cuando escribió *The Sanusi of Cyrenaica* (1954). Mientras tanto, varios historiadores prominentes tomaron nota de la etnografía clásica de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* ([1937] 1982), y trataron de extraer sus lecciones analizando la “mentalidad” de los períodos históricos. en los estaban interesados. Como Alan Macfarlane señala en “Anthropology and History” (1988), el período entre 1960 y 1980 fue testigo de un cambio importante en la escritura histórica como resultado del trasplante de técnicas e intereses antropológicos a los estudios históricos. El giro antropológico hizo que las prácticas cotidianas y las creencias populares se convirtieran en temas para una indagación histórica seria. Estos tópicos incluían “conflicto, ceremonia, disciplina de trabajo, tiempo, espacio, mitos folclore, estilo y moda, cultura oral y letrada, nacimiento, muerte, sueños, suicidio, animales... [y, en particular, la brujería y las creencias mágicas]. Los documentos históricos formales suelen

ocultar tales temas, de modo que fue en gran parte bajo la presión de la antropología que tuvo lugar un vigoroso desarrollo del estudio de la mentalidad y las estructuras emocionales pasadas, ejemplificado en el trabajo de historiadores como E. Hobsbawm, E. Le Roy Ladurie, E. P. Thompson y Keith Thomas” (Macfarlane 1988, 13). Como atestigua este pase de lista de luminarias, el corpus del trabajo histórico que surgió de esta “presión” de la antropología fue de una calidad extraordinariamente alta.

El estadounidense Mark M. Smith es un historiador del siglo XXI que ha sido profundamente influenciado por la antropología. En 2007, me invitó a colaborar con un artículo para una mesa redonda sobre “The Senses in American History” para *Journal of American History*. Yo estaba encantado de tener la oportunidad de devolverle el favor que Corbin me hizo, así que acepté. Mi contribución se llamaba “Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses” (2008). En este capítulo y en los siguientes, me gustaría aprovechar este intercambio en curso entre la historia y la antropología para presentar dos estudios de caso en lo que podría llamarse la antropología histórica de los sentidos.

Ambos estudios se centran en situaciones de “primer contacto”, es decir, en momentos en que dos civilizaciones se encuentran por primera vez. Las situaciones de primer contacto son interesantes de estudiar porque ponen de relieve los “régimenes sensoriales” (Corbin) de las culturas en cuestión y también dan testimonio de las técnicas de negociación desplegadas por los agentes en ambos lados de la división cultural para forjar un terreno común o construir un nuevo *consenso*. Siempre existe el riesgo de que tal confrontación-conciliación resulte en una ho-

mogeneización/normalización sensorial y social, pues la globalización siempre tiene un precio. Sin embargo, si se presta atención a las fuentes escritas y se lee entre líneas, se puede desarrollar un ojo y un olfato agudos, para encontrar huellas de las formas de percibir que prevalecían en la coyuntura inicial, y luego seguir su expresión hasta la coyuntura actual. No siempre se da el caso de que las culturas trafiquen sus sentidos en aras del comercio, ni mucho menos, como veremos.

Por una antropología histórica de los sentidos y la sensación

En esta sección, presento una breve antropología histórica de la percepción de los sentidos en China y Occidente, con un enfoque en los períodos de Primavera y Otoño (771-476 a. C.) y de los Reinos Combatientes (475-221 a. C.) en el caso de China y en los períodos clásico y medieval en el caso de Occidente. Este ejercicio de excavación de los fundamentos sensoriales del pensamiento sobre el cosmos, el yo y la sociedad en las dos culturas pretende servir como una introducción a lo que implica “hacer historia sensorial” y sentar las bases para el análisis del intercambio cultural como intercambio sensorial en el período moderno temprano en el capítulo que sigue. Allí, la atención se centrará en las cualidades sensoriales de las mercancías que fueron objeto de intercambio comercial, intelectual y artístico entre las dos civilizaciones.

La historia de los sentidos, como la antropología de los sentidos, procede del reconocimiento de que los sentidos se construyen y viven de manera diferente en sociedades y épocas históricas distintas. Dicho de otro modo, “lo perceptivo es *cultural y político*”

(Bull et al. 2006). Así, cuando pasamos a examinar los significados y usos atribuidos a los sentidos, histórica o transculturalmente:

encontramos una cornucopia de potente simbolismo sensorial. La vista puede estar ligada a la razón o a la brujería, el gusto puede usarse como metáfora de la discriminación estética o de la experiencia sexual, un olor puede significar santidad o pecado, poder político o exclusión social. Juntos, estos significados y valores sensoriales forman el *modelo sensorial* propugnado por una sociedad, según el cual los miembros de esa sociedad “dan sentido” al mundo... Es probable que haya desafíos a este modelo desde dentro de la sociedad (personas y grupos que difieren en ciertos valores [o prácticas] sensoriales), pero este modelo proporcionará el paradigma perceptivo básico que se debe seguir o resistir (Classen 1997, 402).

El primer paso para obtener el modelo sensorial de una sociedad dada es determinar cómo se categorizan y clasifican los sentidos. La idea de que los sentidos son cinco y de que cada uno tiene su propia esfera es un lugar común del pensamiento occidental, como vimos en el capítulo 4. Sin embargo, las primeras enumeraciones estaban lejos de ser uniformes. Por ejemplo, en una, Platón listó a la vista, el oído y el olfato, pero omitió al gusto y mencionó las percepciones de frío y calor (aunque no del tacto); también incluyó sensaciones de placer, incomodidad, deseo y miedo (Classen 1993b, 3). Es a Aristóteles a quien le debemos el esquema quintuple estándar, pero esto fue determinado tanto por consideraciones cosmológicas como por hechos anatómicos. Aristóteles planteó una relación intrínseca entre los sentidos y los elementos: por ejemplo, la visión con el agua, el olfato con el

fuego, etc. Si bien insistía en que había cinco y sólo cinco sentidos, también postuló la existencia de un “sentido común” (*koiné aisthēsis* o *sensus communis*), que era el responsable de coordinar las liberaciones de los otros cinco (Howes 2009, 17).

Según Jane Geaney (2002), en los textos filosóficos de la China del período de los Reinos Combatientes, también encontramos una clasificación quintuple. Sin embargo, al igual que en la Grecia clásica, había una considerable diversidad de opiniones sobre qué órganos corporales o estados emocionales debían contarse como sentidos. La mayoría de las listas incluyen ojos, oídos, boca, nariz y cuerpo (o forma), pero una se continúa con “confianza, asombro y paz”, mientras que otras pueden omitir una u otra de las partes del cuerpo y/o emociones mencionadas anteriormente (Geaney 2002, 16-17). Curiosamente, en vista del carácter altamente burocrático del estado chino, el modelo estándar del sensorio representaba los cinco sentidos como cinco “funcionarios”, con el “corazón mental” (*xin*) como su gobernante. “La oreja, el ojo, la nariz, la boca y la forma, cada uno tiene sus propios contactos [lit. ‘recepciones’ o ‘reuniones’] y no hace cosas por los demás. Ahora, estos son llamados los funcionarios celestiales. El corazón-mental mora en la cavidad central y gobierna a los cinco funcionarios. Ahora es llamado el gobernante celestial” (*Xunzi* citado en Geaney 2002, 19; ver más Blake 2019 sobre el papel evaluador del corazón mental). Hay un obvio paralelismo entre el “corazón mental” y el “sentido común” de Aristóteles y Aristóteles localizó la mente (o, sensibilidad y razón) en el corazón. Sin embargo, la unión de pensamiento y emoción que se da en el concepto de “corazón mental” con el tiempo se dividiría en la tradición occidental, y el

cerebro pasaría a ser visto como el asiento de la mente o el intelecto y el corazón como la sede de las emociones (Santangelo 2005). Esta fusión/división puede llegar a ser un gran obstáculo para el entendimiento intercultural.

La noción de una jerarquía de los sentidos, con la vista en el vértice, seguida, en orden descendente, por el oído (“el segundo sentido”), el olfato, el gusto y el tacto, es otro lugar común del pensamiento occidental (Classen 1998; Vinge 1975). La vista y el oído se denominaban comúnmente los sentidos “superiores” o “intelectuales”, en contraste con los sentidos “inferiores”, “corporales” e incluso “bestiales” del olfato, el gusto y el tacto. Los sentidos también estaban jerarquizados en el pensamiento clásico chino, pero no en el orden serial que se encuentra en Occidente. Más bien, la oreja y el ojo, el oído y la vista, eran tratados como un par y a menudo funcionaban como una sinécdoque para todos los sentidos. Según Jane Geaney (2002, 43-49), la razón principal de su supremacía conjunta o compartida tenía que ver con su presunta complementariedad: el oído daba acceso a palabras mientras que la vista registraba acciones. Era vital que las palabras y las acciones estuvieran de acuerdo. Curiosamente, la palabra para acción originalmente significaba “caminar”. Por eso era importante que la gente “predicara con el ejemplo”³, por así decirlo. Cuando la palabra y la acción divergían sólo podía haber problemas. El “corazón mental” era la responsable de “validar” la concordancia (o no) entre lo que reportaban el oído y la vista.

Hay algunas evidencias de que la vista y el oído se consideraban superiores y prevalecientes sobre los demás sentidos en la

³ En inglés “walk the talk” que viene de la expresión completa: “If you talk the talk, you have to walk the walk”. Si alardeas de algo, tienes que demostrarlo. (N. de T.).

cultura clásica china. Por ejemplo, Cangjie, una figura mitológica de quien se dice que creó las pictografías que luego se desarrollaron como caracteres chinos (un sistema de comunicación fuertemente visual), es representado con cuatro ojos como muestra de su excepcional sabiduría.⁴ Como otro ejemplo, en el *Lunyu* hay un pasaje que declara: “Cuando el Maestro estaba en Qi, escuchó la música Shao; por tres meses no conoció el sabor de la carne” (citado en Geaney 2002, 28). Esto sugiere que la absorción del Maestro en los deleites espirituales de la música le permitió abstenerse del placer más carnal de comer carne. Otra manifestación de este complejo de ideas se da en la asociación del lado izquierdo (que se considera superior al derecho en China) con la respiración y con la música (Granet 1973).

Al igual que en la Grecia clásica, la antigua cosmología china era una “cosmología sensorial” (Classen 1993b, 1998). Se entendía que el universo estaba compuesto por cinco elementos (metal, madera, agua, fuego y tierra); el cuerpo humano de cinco órganos principales (corazón, hígado, bazo, pulmón, riñón); el año por cinco estaciones y el espacio por cinco direcciones. A estas divisiones le correspondían cinco tonos musicales, cinco sabores, cinco colores, etc. Así, el elemento fuego se asoció con una esencia ahumada, un sabor amargo, el color rojo, el tono musical *chih*, la estación estival y la dirección del sur. El elemento agua se asoció con un olor a podrido, un sabor salado, el color negro, el tono musical *yu*, la estación invernal y la dirección norte (ver Meade y Emch 2010, 436; Jütte 2005, 25-31).

⁴ Ver la entrada de Wikipedia para Cangjie: <https://en.wikipedia.org/wiki/Cangjie>.

Este elaborado sistema de correspondencias, o asociaciones intermodales, proporcionó la base para numerosos dominios de la vida, incluida la medicina⁵ y la vida ritual del emperador y su

⁵ La medicina tradicional china, o MTC, como se la conoce en los tiempos modernos, es una práctica muy sensible en términos de diagnóstico y tratamiento. En *A Way of Life: Things, Thought and Action in Chinese Medicine* (2020), Judith Farquhar contrasta el “patrón *zheng*” de la MTC con la “enfermedad ontológica” de la biomedicina occidental. El “patrón *zheng*” se define en un diccionario estándar de la MTC, como “lo que se compone de un conjunto de síntomas y signos corporales interconectados (que incluyen la imagen de la lengua, la imagen del pulso, etc.) y refleja ciertos patrones de cambio de la enfermedad” (citado en Farquhar 2020, 32-33). Farquhar proporciona la siguiente exégesis:

Primero que nada, [el patrón *zheng*] está *compuesto*, aunque la definición no dice por qué cosas. Pero los ingredientes de los que está compuesto sugieren, una agencia particular, la del médico observador: estos síntomas interconectados y los signos corporales son *imágenes* legibles para el médico, con su entrenada percepción. “La imagen lengua, pulso, etc.” son signos que se leen de la superficie del cuerpo; y una parte esencial de este proceso de lectura (que se basa en los propios sentidos de la vista, el tacto, el oído, etc. del médico) es descubrir que estas las imágenes forman “un conjunto interconectado”. Pero el conjunto no existe en la naturaleza salvaje, como una enfermedad ontológica [como con la nosología de, digamos, la sífilis en la biomedicina occidental] que de alguna manera (de forma improbable) permanece en pie y es inmutable. Los patrones llegan a la clínica uno por uno, expresados en los cuerpos e historias individuales e idiosincrásicas de los pacientes... [T]anto el doctor como el paciente probablemente ven el patrón *zheng* como si ya se hubiera reunido en una especie de cosa que es anterior a su presentación en la clínica. Pero la medicina se hace cargo del proceso de composición, encontrando una

corte. Por ejemplo, un manual de etiqueta de la corte prescribía que, en el primer mes de la primavera, “el Hijo del Cielo vivirá en el apartamento de la izquierda del Salón Verde Brillante. Irá en un carro con campanillas impulsado por unos dragones [caballos] verde oscuro y con banderas verdes. Vestirá ropas verdes con jade verde. Comerá trigo y cordero” (citado por Henderson 2010). Vale la pena subrayar que debido a la supuesta interdependencia de todas estas divisiones macro y microcósmicas (en realidad se las consideraba “fases” y tal vez “fuerzas” sería el término más adecuado para describirlas), la acción en un dominio podría afectar el equilibrio en todos los demás, desencadenando una concatenación de cambios, pero siempre tendientes (idealmente) a la recuperación del equilibrio.

La atención que se prestaba a reproducir ritualmente las relaciones adecuadas *entre* las sensaciones en la antigua cultura china era coherente con la importancia concedida a mantener las relaciones adecuadas entre las personas. Así como las teorías tradicionales chinas sobre la percepción y el cosmos sugieren una “red interrelacional” (Rošker 2019, 27), también lo hizo la comprensión de la persona. De hecho, la filosofía social de los períodos de Primavera y Otoño del sabio Confucio se distinguía por su

forma de expresar la materialidad del trastorno como un patrón que se puede tratar. (33)

En la MTC, las enfermedades están compuestas, en lugar de ontologizadas, y los pacientes presentan patrones, a diferencia de en la biomedicina, donde se convierten en “un caso de sífilis” o en “el hígado en la habitación 202”. (El relato de Elizabeth Hsu [2010] sobre la toma de pulso en la antigua medicina china también destaca las técnicas de sintonización sensorial que son tan fundamentales para la MTC). La dinámica sensorial del tratamiento dentro de la MTC se abordará hacia el final del próximo capítulo.

“negativa a conceptualizar a los individuos de otra forma que no fuera relacional: como niños, padres, amantes, jóvenes, ancianos, empleados, empleadores, etcétera” (Glenn 2010, 337). En palabras de un funcionario chino, “El Cielo y la Tierra tienen sus patrones, y la gente los toma como suyos... [Entre estos patrones están] los cinco sabores, manifestados en cinco colores y exhibidos en las cinco notas. Cuando son excesivos, sobreviene la oscuridad y la confusión, y la gente pierde su naturaleza. Es por eso que fueron hechos para apoyar esa naturaleza... Había gobernante y ministro... Había marido y mujer, con el hogar y el mundo exterior como sus deberes divididos [el hogar es la esfera femenina]. Había padre e hijo, hermano mayor y hermano menor” (citado por Wang 2000, 184).

Los patrones sensoriales y sociales que se consideraban “guardados en el Cielo” restringían tanto a los gobernantes como a los súbditos, y se esperaba que cada miembro de la sociedad desempeñara el papel que le correspondía. Cada individuo era un conjunto de roles, un nexo de relaciones, y estas relaciones sociales se mapeaban en las relaciones entre los sentidos. Pensar y vivir de acuerdo con el patrón establecido de conexiones intermodales proporcionaba un potente modelo para mantener de relaciones ordenadas e interdependientes dentro de la sociedad. La comprensión relacional del universo y de la persona que prevalecía en la China de los períodos Primavera y Otoño se reiteraría en cada dinastía sucesiva hasta la Ming (1368-1644) y la Qing (1644-1912), de los que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Encontramos un énfasis similar en la integración sensorial en la cosmología y sociedad de la Europa medieval. Como observa Constance Classen, “El cosmos medieval era un intrincado tapiz de colores, sonidos y esencias. En el cielo, los santos

y los ángeles cantan en un jardín eternamente florido. En el infierno, las almas condenadas gritan en un pozo inmundo y ardiente. Esta potente imaginería cósmica fue reforzada por las dimensiones sensoriales del ritual cristiano. El incienso, la música, las vestimentas y los sabores de las fiestas y los ayunos ayudaron a involucrar a los participantes a través de sus sentidos. Sin embargo, la cosmología medieval no era simplemente una fiesta para los sentidos. Los medievales sostenía que cada imagen sensorial encarnaba una verdad espiritual y participaba en un código cósmico de significado” (Classen 1998, 13; ver más Jørgensen, Laugerud y Skinnebach 2015). No obstante, este elaborado tapiz de sensaciones se desharía, con (entre otras cosas) la invención de la imprenta, que privilegió la vista y una forma de pensar decididamente lineal (McLuhan 1962), el derrocamiento del orden social feudal debido al surgimiento del capitalismo y el nacimiento de la teoría atomista del universo, tal como vemos en la filosofía “empírica”, “corpuscular” de John Locke y Robert Boyle. Se empezó a considerar que la sociedad civil tenía sus raíces en el contrato más que en la naturaleza, y su forma estaba determinada por “la mano invisible del mercado” en lugar de por cualquier patrón establecido en el Cielo. Como se observó en el capítulo 4, no es casualidad que Locke fuera el arquitecto de la teoría política del “individualismo posesivo” (que reducía a los individuos al estatus de bolas de billar), defensor de la teoría atomista del universo (siguiendo a Robert Boyle) y de lo que podría llamarse la teoría aislacionista de los sentidos. En cuanto a este último, aunque Locke tomó la clasificación quintuple de los sentidos de Aristóteles, no había lugar dentro de su entendimiento para la noción aristotélica de “el sentido común”. Esto es evidente no sólo por el silencio de Locke a este respecto (no se menciona el *sensus communis* en sus

escritos), sino también por el pequeño pasaje discutido previamente (ver p. 159), en su *Essay Concerning Human Understanding* sobre el ciego que pretendía comprender el significado de “escarlata”: era como el sonido de una trompeta, profesaba. Locke descartó esta sugerencia como un completo disparate, debido a su falta de voluntad para aceptar la posibilidad de una transposición de sensaciones.

Ahora bien, es posible que un alfabetizado de los períodos de Primavera y Otoño o de los Reinos Combatientes hubiera sido tan oficioso como Locke con respecto a las sinestesias. Hemos visto lo burocrática que podía ser la antigua concepción china del sensorio. Pero parece más probable que los alfabetizados hubieran tenido pocas dificultades para apreciar la correspondencia entre el color escarlata y el sonido de una trompeta, debido a su familiaridad con hacer tales conexiones intermodales en cualquier momento de la vida diaria. Asociaciones de este tipo formaban la base de la etiqueta de la corte, como hemos visto. Es probable que Aristóteles probablemente también hubiera sentido una considerable simpatía por la sugerencia del ciego, pero su comprensión del “sentido común” se perdió Locke, y fue reemplazada por la idea de la mente como una *tabula rasa*. Esto es lo que quiere decir al referirse a la teoría de los sentidos de Locke como aislacionista, una comprensión que continúa atormentando a la psicología perceptual occidental.

Este breve análisis comparativo de las diferencias y similitudes entre los órdenes social y sensorial chino premoderno y occidental señala cuán interesante e informativo sería un análisis histórico completo.⁶

⁶ El estudio comparativo de los órdenes sensoriales en la historia y a través de las culturas era parte integral de los campos de la historia y la antropología de los sentidos desde el principio, como lo ejemplifica

De hecho, existe una literatura histórica profesional en rápido crecimiento sobre la historia del imaginario sensorial chino (Nelson 1998/1999; Goh 2010; Keuleman 2014; Gu 2020; Irvine 2020); las “superficies sensoriales” (por ejemplo, la untuosidad del jade, el sonido del bronce) de la cultura material china (Hay 2010; Ko 2019); el cuerpo sensorial de la medicina tradicional china (Kuriyama 1999; Farquhar 2020); la sensualidad del arte chino de escribir (Billeter 1990; Pearce, Best y Hu 2018) y, por último, pero no menos importante, los placeres chinos de los sentidos (Brook 1999; Nylan 2018). Una cantidad de estas fuentes, como *Sound and Sight: Poetry and Courtier Culture in the Yongming Era* de Goh y *Sound Rising from the Paper* de Keuleman, desafían las suposiciones occidentales sobre la separación de las artes y de los sentidos de maneras interesantes, mientras que otros, como *Listening to China: Sound and the Sino-Western Encounter, 1770-1839*, de Irvine, destacan lo difícil que era para las dos civilizaciones “oírse”. Esta floreciente literatura es un buen augurio para la expansión continua del campo aún incipiente del estudio comparativo de los órdenes sensoriales históricos en el futuro. Con suerte, pronto llegará el día en que académicos de todo el mundo colaborarán en la producción de una historia global de los sentidos. Dos indicios muy prometedores de este nuevo ajuste de cuentas son el reciente número especial de *The Senses*

Constance Classen en *Inca Cosmology and the Human Body* (1993a) y *Worlds of Sense* (1993b), ambos publicados en el mismo año. Pero el método comparativo fue rápidamente abandonado (quizás comprensiblemente, ya que requiere un gran rigor) y sólo ahora está regresando (por ejemplo, Lange 2022, Denney próximamente). A lo largo de este período de barbecho, Classen ha perseverado, como coautora de *Aroma: The Cultural History of Smell* (Classen, Howes y Synnott 1994) y *Ways of Sensing* (Howes y Classen 2013) y editando *The Book of Touch* (Classen 2005a). Ella es la abanderada de todo este esfuerzo.

and Society sobre la historia cultural de los sentidos en el mundo islámico, editado por Christian Lange (2022), y “The Senses in World History” de Peter Denney (próximamente publicado en Routledge).

En el próximo capítulo, pasamos de comparar las dos tradiciones a grandes rasgos a explorar cómo se entrelazaron a raíz del auge del comercio Este-Oeste en los siglos XVI y XVII.

CAPÍTULO 7

El intercambio intercultural como intercambio sensorial

El encuentro entre China y Occidente en la Edad Moderna

Las relaciones culturales entre China y Occidente se intensificaron en el período moderno temprano debido a la apertura de una ruta marítima por parte de los portugueses, lo que estimuló la expansión del comercio y el inicio de la actividad misionera en China. Los misioneros jesuitas desempeñaron un papel especialmente decisivo a la hora de tender puentes entre las dos culturas, ya que se esforzaron por aprender mandarín y transportar conocimientos y bienes de Europa a China y viceversa. El intercambio iniciado por los misioneros fue ampliado por comerciantes holandeses, franceses e ingleses.

El foco de la primera sección de este capítulo está en las dimensiones sensoriales del intercambio comercial e intelectual entre las dos civilizaciones durante los siglos XVI y XVII. Las mercancías que cambiaron de manos se analizan como conjuntos de cualidades sensoriales y valores sociales, es decir, como encarnación y expresión de las relaciones sensuales junto con las relaciones sociales que intervinieron en su producción, circulación y

consumo. Se muestra así que el intercambio cultural y sensorial han estado íntimamente entrelazados. La segunda sección explora los aspectos sensoriales y sociales del intercambio continuo de conocimiento médico entre China y Occidente.

Sonsonetes y seda: la balanza comercial y el equilibrio cambiante de los sentidos

La lista de artículos que entraban y salían de China a través de los europeos en los siglos XVI y XVII deja en claro que los bienes que cambiaban de manos eran valorados en gran medida debido a sus cualidades sensoriales: “Los chinos importaban tinturas, maderas de incienso, joyas y grandes cantidades de pimienta” (Mungello 1989, 39); exportaban seda, azúcar, oro, laca y porcelana. Ninguno de estos bienes son una necesidad para la vida. Su atractivo radica en las sensaciones placenteras que ofrecen a los sentidos de la vista, el tacto, el gusto y el olfato, y en su valor de prestigio. El comercio con China a principios del período moderno fue, por lo tanto, en gran medida un intercambio sensorial.

Sin embargo, es importante reconocer que múltiples áreas del mundo, y no solo Europa y China, estuvieron involucradas en este intercambio sensorial. Como observa David Mungello:

Los holandeses operaban desde su principal base asiática en Batavia para supervisar un extenso circuito comercial entre Japón, China, el sudeste asiático, India, Yemen y Holanda. El azúcar taiwanés se vendía en Persia y Europa, mientras que la seda blanca de China lo hacía en Japón y Europa. Los holandeses transportaban pimienta y sándalo a China y compraban oro,

alpaca,¹ seda cruda y tejidos de seda a los chinos. Los holandeses llevaban la seda cruda y los tejidos de seda chinas a Japón, donde las vendían por plata. Se llevaban la plata más el oro chino y la alpaca a la India para comprar telas de algodón que intercambiaban por especias en Indonesia. (Mungello 1989, 39)

Además, los mismos productos del Nuevo Mundo, desde las papas hasta el tabaco, que estaban transformando la vida de los sentidos en Europa a principios de la modernidad, también jugarían un papel importante en la transformación de la vida sensorial de China. En lo que respecta al tabaco, por ejemplo, los viajeros a China en el siglo XVIII se sorprendieron al comprobar lo extendida que estaba ya la práctica de fumar entre la población, y señalaron que “incluso los niños de dos pies de alto” fumaban (Pomeranz 2000, 118).

Estas diferentes mercancías tenían historias de producción compiladas que incluían prácticas de colonización, explotación ambiental y esclavitud, así como tradiciones de artesanía e innovaciones agrícolas y tecnológicas. A modo de ejemplo, la plata fue una mercancía sensual que tenía alta demanda en China desde el siglo XVI en adelante. Su uso principal era como moneda; sin embargo, también se empleaba en la creación de varios tipos de platería. El enorme comercio mundial de plata en la modernidad

¹ En inglés, en el original, dice “tutenag” que es el nombre como se conocía en la India a la alpaca y que solía llevar como aditivos pequeñas cantidades de hierro, plata y arsénico. La alpaca, sin embargo, es una aleación de color blanco con una mezcla de cobre, cinc y níquel (ver Tesauro del patrimonio cultural de España: <https://tesauros.cultura.gob.es/tesauros/materias/1005647.html>) (N. de T.)

temprana tuvo importantes ramificaciones políticas y comerciales en múltiples países y condujo también a innovaciones significativas en la tecnología minera. Sin embargo, el comercio de la plata también tuvo enormes ramificaciones para las tierras en donde se producía la mercancía. Alrededor del ochenta por ciento de la plata que dio la vuelta al mundo a principios de la modernidad procedía de la región andina de América del Sur, que había sido conquistada por los españoles en el siglo XVI. Los pueblos indígenas trabajaron duro y murieron por decenas de miles extrayendo este preciado producto mundial de las ricas minas de plata en las laderas de Cerro Rico, que llegó a ser conocido como “la montaña que come hombres”. La intensa demanda de mano de obra minera en la región interrumpió antiguas redes sociales y tradiciones culturales. El medio ambiente local, y las personas y animales que vivían allí, a su vez, terminaron envenenados por el mercurio utilizado en el proceso de elaboración de la plata. Los efluentes tóxicos de la minería de plata en los Andes continúan siendo inhalados, bebidos y manipulados por los habitantes de hoy (Robins 2011). Así, el brillo seductor que se sumó a la atracción de la plata como mercancía tuvo como contrapartida toda una gama de impactos corporales, sociales y ambientales nocivos.

En términos de lo que la propia Europa aportó a China, lo que más valoraron los chinos fue el conocimiento científico y tecnológico: matemática, astronomía, cartografía y mecánica. El principal efecto sensorial de tal conocimiento residía en expandir la importancia de lo visual en China de la misma manera que la visión se había expandido e intensificado por medio de la ciencia y la tecnología modernas en Europa. Los mapas, por ejemplo, transformaron la experiencia sensorial del espacio, con sus diversos olores,

sonidos, temperaturas y texturas, en una representación visual estática e inmutable. Un ejemplo interesante de este cambio sensorial lo proporciona la introducción del reloj mecánico europeo.

Los europeos modernos están acostumbrados a mirar un reloj para saber la hora, y de ahí que la imagen de la esfera de un reloj se utilice como símbolo del tiempo mismo. En la Europa premoderna, sin embargo, el cronometraje era en gran medida sonoro: el día se ordenaba con las campanas de las iglesias dando la hora. La importancia de tales métodos sonoros de cronometraje es evidente por el hecho de que la palabra inglesa “clock” [reloj] originalmente significaba “campana”. En Europa, los períodos cortos de tiempo a menudo se relacionaban con la cantidad de tiempo que se tardaba en decir las oraciones cristianas; por ejemplo, el tiempo que se tarda en rezar un “Padre Nuestro”. Las dos últimas palabras de la oración del “Padre Nuestro” en latín, “Sancti Amén” podrían indicar un paso de tiempo muy corto.² Los relojes mecánicos eran diferentes. Aunque también podían sonar las horas, privilegiaban la “lectura” visual “del tiempo” sobre los métodos más antiguos y sonoros de cronometraje.

En China había una variedad de formas de decir la hora en el momento del primer contacto. Se utilizaban relojes astronómicos y de agua, mientras que los gongs y los tambores se empleaban para marcar períodos de tiempo dentro de las ciudades. Una costumbre popular interesante consistía en mirar a los ojos de un gato para saber la hora del día. Cuanta más luz, más pequeñas se volverían las pupilas altamente sensibles del gato, y cuanto menos luz, más grandes.

² Santiamén en castellano significa eso (N. de T.).

Sin embargo, el método más difundido para decir la hora involucraba el uso de incienso (Bedini 1994). Una expresión popular en China era “en el tiempo que se tarda en quemar una varilla de incienso”. Quemar incienso era un ritual religioso común, y su asociación con el paso del tiempo bien puede haber llevado al desarrollo del reloj de incienso. Estos relojes, que podían ser simples o muy elaborados, medían el tiempo de dos formas básicas. Una era que el paso del tiempo se indicaría por una varilla de incienso de cierta longitud quemándose. Otra forma era que la fragancia emitida cambiaría después de cierto intervalo, para distinguir un período de otro. Tales relojes estaban muy extendidos en China a principios de la modernidad y se usaban tanto en los hogares como en los templos. Esta noción del tiempo basada en el olor, como se puede apreciar, proporcionaba una experiencia muy inmersiva: el tiempo estaba “en el aire”. Se lo podía “respirar” y no sólo “leer” en la cara de un reloj. Como los olores pueden acarrear recuerdos y asociaciones emocionales, el “tiempo aromático” de los relojes es de incienso también podría haber estado lleno de asociaciones personales, en modos que eran extraños al tiempo visual e impersonal del reloj mecánico. Es significativo, informa Bedini (1994), que los chinos por tradición, consideraban la fragancia del incienso como una ayuda para la reflexión, un estímulo para la conversación y un purificador mental y físico. Obviamente, los relojes occidentales, aunque son muy eficientes para medir el tiempo, no pueden cumplir ninguno de estos otros roles del reloj de incienso.

Cuando los jesuitas llevaron los relojes a China, despertaron un gran interés. Sin embargo, esto se debió en gran parte a su novedad como dispositivos mecánicos. En cuanto a sus aspectos sensoriales, los chinos al principio parecían tan interesados en la capacidad

de los relojes para marcar las horas como en sus características visuales. Un funcionario chino del siglo XVI, por ejemplo, pidió ansiosamente a los misioneros jesuitas que le enviaran “una campana que suena sola” (*zimingshong*), refiriéndose a un reloj despertador. Este interés chino en la producción mecánica de sonido a través de un mecanismo de relojería significó que un artículo importante del comercio europeo con China, desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX, fuera lo que los británicos llamaban “sonsone-tes”: relojes y otros dispositivos, como cajas de rapé con pájaros mecánicos que cantaban cuando se abría la tapa, que atraían principalmente por sus novedosos efectos auditivos.

Por lo tanto, los relojes mecánicos se consideraban en gran medida como novedades y objetos de lujo en China, y no como dispositivos prácticos para todos los días. De hecho, pasaron varios siglos antes de que los relojes de estilo occidental se usaran ampliamente para el cronometraje en China. En ese momento, muchos relojes se habían convertido en medios puramente visuales para decir la hora. (Un factor clave en esta transición fue la adopción en 1912 de una hora estándar nacional en China, que estaba relacionada con la hora estándar internacional). Si bien el proceso fue gradual, la adopción de relojes mecánicos en China finalmente contribuyó a una nueva forma de aprehender el mundo a través de signos visuales, en lugar de sónicos u olfativos.

Los primeros viajeros europeos modernos a China, por su parte, a menudo remarcaban la importancia de la fragancia en la cultura china. Sin embargo, lo hacían con desaprobación, ya que mientras que los chinos podían pensar en la fragancia como una forma de aclarar y elevar los pensamientos, desde una perspectiva europea, el consumo de frangancias era visto como un signo de sensualidad irracional. Por ejemplo, un misionero escribió sobre

“ráfagas cálidas de aromas de flores o incienso que actuaban sobre las mentes abiertas a la brujería” (citado en Bedini 1994, 48). Considerando la alta calidad del incienso producido en China, es un hecho muy interesante que no fuera un producto de importación importante para Europa. Esta falta de deseo europeo por el incienso indica una disminución en la importancia del sentido del olfato en la modernización de Europa (Classen 1993b, cap. 1). El incienso chino era una novedad interesante, pero no tenía el atractivo de bienes de lujo como la seda, el té o la porcelana.

¿Qué tenían estos bienes chinos que eran tan apetitosos para el sensorio occidental, que los convertía en lujos necesarios, por así decirlo? La seda proviene de los capullos de los gusanos de seda, que son muertos por calor a fin de que los hilos de sus envoltorios puedan extraerse (Vainker 2004). Este duro proceso da como resultado sibras suaves que se usan para producir tela de seda. Sin embargo, la seda se fabricaba tanto en Europa como en China, con la principal diferencia de que China la producía en mayores cantidades y con diseños atractivamente exóticos. Como la seda era un producto de lujo, además de suave y visualmente atractiva, servía como signo del refinamiento de la élite europea. Era utilizada por los ricos en prendas de vestir para cubrir las superficies ásperas de las paredes con una suavidad resplandeciente. En la Edad Media, sólo a la nobleza se le permitía vestir de seda y siguió siendo un marcador social de status en los siglos siguientes. Por lo tanto, el deseo europeo por la seda combinaba un deseo de las sensaciones sedosa con el deseo de prestigio social.

El té se volvió una bebida popular en Europa, y en particular en Inglaterra, en el siglo XVIII (Hohenegger 2006). Así como los europeos habían alterado la tradicional bebida de chocolate picante de los aztecas en México para producir su propia variedad

de chocolate caliente, también el té fue alterado para adaptarse a los gustos europeos. En China el té era tradicionalmente servido sin añadidos, mientras que los europeos mezclaban azúcar con su té para reducir su amargor. Hubo cierta resistencia a tomar té entre aquellos que sentían que un hombre “apropiado” debería pedir vino por la tarde y no té, aunque su naturaleza no alcohólica recomendaba la infusión a los reformadores sociales que buscaban reducir la embriaguez. Junto con la nueva bebida vino el deseo de nuevas tazas en la cual servirla. Esto alimentó la demanda de porcelana china. Los chinos tomaban té por tradición en cuencos sin manijas: esto permitía que el calor del brebaje se filtrara a las manos, y, al principio, estos cuencos (más que las tazas de té) se usaron también en Europa. Pero debido a que a los europeos les gustaba tomar su té muy caliente, necesitaban tazas con asas. Por lo tanto, los juegos de té de porcelana se fabricaron en China según diseños europeos y se enviaron a Europa para satisfacer la demanda de accesorios elegantes que combinaran con la nueva bebida exótica.

Sin embargo, la porcelana china tenía un atractivo para los europeos incluso antes del auge del consumo de té. Por ejemplo, consideremos la pintura del pintor veneciano Andrea Mantegna titulada *Adoracion of the Magi* (ca. 1495-1505). Muestra a uno de los tres reyes presentando una taza de porcelana al Cristo niño. Esto indica hasta qué punto la porcelana era considerada un artículo raro de lujo y, por lo tanto, un regalo adecuado para un dios. En China, las piezas de porcelana finamente elaboradas también se consideraban artículos de lujo. Por ejemplo, las piezas antiguas se elogiaban por ser “brillantes como un espejo, delgadas como el papel” y, curiosamente, “sonoras como un rey” (Degenhardt 2013, 198). Este último adjetivo auditivo sugiere que los sentidos

de la vista y el tacto por sí solos podían ser insuficientes para apreciar todas las cualidades de las piezas de porcelana que eran valoradas por los pueblos de épocas anteriores. (Probablemente se refiere a tocar un florero con el dedo para hacerlo sonar).

En Europa, la porcelana era considerada como “la mejor materia prima del mundo, por tres cualidades; a saber: la limpieza, la belleza y la fuerza” (150). Circulaban mitos sobre la porcelana que tardaba cien años en madurar en montículos especiales de tierra. Otros atributos incluían su capacidad para resistir “el calor de los alimentos calientes sin agrietarse”, sus capacidades de auto-reparación, y su (supuesta) habilidad para conferir “una inmunidad mágica al veneno del alimento o licor que contenía” (151-52). Todo esto sugiere que la porcelana era una sustancia que casi trascendía la materialidad debido a su finura. Esto contribuiría a las crecientes distinciones de clase en Europa. Como dijo un snob, la porcelana es apreciada por “aquellos que aprecian la elegancia en sus banquetes en lugar de la ostentación pomposa” (citado en Degenhardt 2013, 151). Sin embargo, una vez que la porcelana comenzó a producirse ampliamente en Europa en el siglo XVIII, perdió buena parte de su prestigio social.

A los comerciantes europeos los frustraba que, además de “sonsonetes”, los chinos no tuvieran ningún deseo o uso particular de los productos europeos que podían entregar a cambio del té, la seda y la porcelana que tanto apreciaban. En el caso de Inglaterra, mientras que los ingleses estaban ansiosos por intercambiar su lana con los chinos, ellos no la utilizaban con frecuencia. Esto creaba un gran desequilibrio comercial, y se podría decir, sensorial. Además, a fines del siglo XVIII, España se alió con las colonias rebeldes de América: lo que tuvo como resultado el corte del suministro de plata de Hispanoamérica, que los ingleses

habían usado hasta entonces para pagar bienes chinos, lo que provocó una gran crisis. La solución, desde la astuta perspectiva británica, fue vender a los chinos el opio producido en la India. La popularidad del opio a medida que más y más chinos se volvieron adictos a él comenzó gradualmente a revertir el desequilibrio comercial a principios del siglo XIX. El deseo chino de opio también sirvió para reforzar los estereotipos occidentales de los chinos, y asiáticos en general, como un pueblo dado a los “hechizos de los sentidos”. De este modo, se dio la situación de que, a cambio de las cualidades gustativas y olfativas del té y las táctiles y visuales de la seda y la porcelana, China recibía sensaciones oníricas producidas por el opio, descrito como “la prenda de seda de la imaginación” (Kane 1882, 61).

Los intercambios sensoriales entre europeos y chinos no se limitaron a aquellos productos que formaban la mayor parte del comercio chino-europeo. De hecho, los bienes que los europeos más ansiaban de China *no* se encontraban entre esos que los propios chinos más valoraban, a saber: tradiciones de arte, música y literatura. Estas últimas fueron generalmente pasadas por alto por los europeos. Mientras que, en la era moderna, los europeos desarrollarían un gusto por los estilos artísticos tradicionales chinos que daría como resultado la moda decorativa “chinería”, al principio tendieron a menospreciar las producciones artísticas de los chinos. El hecho de que los cuadros chinos a menudo se pintaran sobre seda o porcelana, o sobre abanicos o biombos, redujo su valor para los europeos al llevarlos del ámbito estético puramente visual de las bellas artes al ámbito de lo táctil y funcional. Además, el arte chino, desde la perspectiva europea, carecía de la riqueza y el interés visual de las pinturas al óleo occidentales; con sus luces y sombras jaspeadas y su precisa perspectiva: “Ellos [los

chinos] no saben nada del arte de pintar al óleo o del uso de la perspectiva en sus cuadros, con el resultado de que sus producciones probablemente se parezcan más a los muertos que a los vivos”, escribió el gran misionero jesuita y viajero mundial Matteo Ricci (citado en Thompson 2015). Los europeos veían a los artistas chinos como meros copistas, adheridos fielmente a los estilos y diseños tradicionales sin innovar.³ Los chinos, sin embargo, encontraban inquietante el realismo visual de las pinturas europeas. Lo que sigue se cuenta de un jesuita italiano que fue empleado como pintor por el emperador Kangxi: “Un día [el jesuita] había terminado un gran cuadro arquitectónico en el que había columnas que parecían retroceder en perspectiva, los chinos quedaron estupefactos a primera vista... Incluso al acercarse al lienzo, apenas se convencieron por el tacto, de que se trataba de un engaño visual sobre una superficie plana. Entonces gritaron, no hay nada más contrario a la naturaleza que representar distancias donde en realidad no las hay... La pintura fue condenada. Ya fuera por motivos de política o desprecio por los extranjeros, el emperador negó el permiso para abrir una escuela pública de pintura” (Marryat 1857, 217). Esta respuesta, quizás algo exagerada en el relato de los europeos, no fue simplemente evidencia de una resistencia china al realismo en el arte.⁴ Indicaba hasta qué punto las formas artísticas chinas estaban relacionadas

³ La cuestión de la copia cultural es compleja y medir la innovación cultural es igualmente complejo. Para un intrigante estudio de la innovación en el arte atemporal de la caligrafía china, véase Pearce et al. (2018) y Billeter (1990). Reflexionar sobre cómo se acumula el cambio en una práctica que se supone que no cambia es un buen lugar para comenzar.

⁴ La percepción intercultural del dibujo en perspectiva lineal y la pintura, y el “realismo” en general, es un tópico fascinante. Otras fuentes pertinentes incluyen Kleutghen (2015a, 2015b) y Gu (2020).

con los valores y reglas sociales Adoptar estilos de pintura foráneos habría creado una ruptura en la formación social de los sentidos considerada esencial para la élite educada.

Las opiniones europeas y chinas sobre la música eran aún más divergentes que sobre la pintura. Malteo Ricci escribió de la música china que “parece consistir en producir un ritmo monótono ya que no conocen las variaciones de armonía que se pueden producir al combinar diferentes notas musicales” (citado en Thompson 2015, s. p.). Los chinos, por su parte, encontraban la música occidental demasiado compleja. “La música europea no puede ser escuchada con placer por el público chino... [la armonía musical] no se ajusta a su gusto y sienten una confusión intolerable”, señaló un comentarista (citado en Gild 2012, 537).⁵ O, de nuevo: “Sus conciertos, especialmente si son bastante largos, son ejercicios violentos para quienes los ejecutan y pequeñas torturas para quienes los escuchan. Después de todo, es inevitable que los oídos europeos estén contruidos de manera diferente a los nuestros. Te gustan las cosas que son complicados, nos gustan las cosas que son simples. En tu música, a menudo corres hasta quedarte sin aliento, nosotros siempre caminamos a un ritmo serio y medido” (Amiot citado en Thompson 2015, s. p.). Al igual que con el arte, había una asociación estrecha entre los valores musicales y los valores sociales en China, con la música servía como una ilustración auditiva del orden social e incluso cósmico (Brindley 2006). Como dijo un autor chino, “Cuando el principio material de la música (es decir, los instrumentos) se ilustra clara y correctamente, el principio espiritual correspondiente (es decir,

⁵ Hay una venerable tradición de reflexionar sobre “los placeres de los sentidos” en China: Brook (1999); Goh (2010); Nylan (2018).

la esencia, los sonidos de la música) se vuelve perfectamente manifiesto, y los asuntos del Estado se llevan a cabo con éxito” (citado en Gild 2012, 535). Este punto de vista hizo que la confusión percibida en la música occidental fuera deplorable tanto desde una perspectiva estética como social. Dada la mutua aversión hacia los estilos musicales, no sorprende que hubiera poco intercambio musical entre China y Occidente, salvo principalmente monologues despectivos (Irvine 2020).

El material cubierto en este capítulo ilustra la complejidad de las interacciones sensoriales entre China y Occidente. En particular, en el caso de los chinos, los sentidos, y su participación a través de diversas formas artísticas y artesanales, estaban ligados a valores sociales considerados necesarios para el buen ordenamiento del Estado. Esto dificultó la adopción de estilos y gustos extranjeros sin alterar la integridad del sistema. En el caso de Europa, mantener la integridad de un todo cultural sensorial fue un problema menor y, por lo tanto, las importaciones de China podrían acomodarse más fácilmente. Sin embargo, las sensaciones chinas importadas por Occidente eran muy selectivas: un sabor aquí, una textura allá, y prácticamente nada de música. Aunque los occidentales se convirtieron, por ejemplo, en grandes conocedores de la porcelana china y del té, había poca comprensión del contexto cultural más amplio de estas tradiciones o de las formas en que las prácticas sensoriales se interrelacionaban con los valores sociales.

Una interacción de los sistemas médicos

Entre los bienes puestos en circulación por los comerciantes y misioneros europeos se encontraban los productos farmacéuticos. Un ejemplo de esto es la quinina, que se empleó para tratar fiebres

y malaria. Este uso de quinina se originó entre los pueblos indígenas de América del Sur, que empleaban la corteza amarga del árbol de quina como febrífugo. Los españoles cosechaban y comercializaban este valioso medicamento (y en el proceso devastaron los bosques andinos), comercializándolo por todo el mundo. En China, los misioneros jesuitas emplearon notablemente la corteza de quina para curar al emperador Kangxi, quien había probado en vano una variedad de remedios tradicionales chinos para la malaria. El extraordinario éxito de esta amarga medicina mejoró la posición de los europeos en China. Sin embargo, “los tratados médicos introducidos por los europeos fueron considerados curiosidades por los eruditos médicos chinos e indios” (Jonsen 2008, 38).

La práctica de la medicina tradicional china incluía clasificar los medicamentos por sus propiedades sensoriales, un enfoque que también se puede encontrar en la medicina occidental premoderna, pero que fue descartado con el surgimiento de la biomedicina moderna (Howes y Classen 2013, cap. 2). Así, el médico escocés John Dudgeon escribió en su estudio de la medicina china de fines del siglo XIX: “Encontramos que los chinos describen enfermedades particulares según planetas particulares, dividiendo sus relaciones con estos cuerpos celestes, con los cinco elementos, colores, sabores, puntos de la brújula, etc., etc.; y asignando seriamente cada enfermedad al predominio de uno u otro, y tratándolas en consecuencia. A este respecto, su patología incluso hasta el día de hoy, se parece a la de Galeno, que dependía de los cuatro elementos, los cuatro humores, las cuatro cualidades, y estos en combinación” (Andrews 2014, 28).

Fue a fines del siglo XIX que la medicina occidental comenzó a ejercer más influencia en China, a medida que las nociones occidentales de fisiología, microbiología y prácticas quirúrgicas

ganaron terreno en la región (Jonsen 2008, 38). En ese momento, hubo una reacción violenta contra la medicina tradicional por parte de los médicos chinos educados en la medicina occidental moderna. Un médico chino rechazó la noción de cualquier alianza entre los dos sistemas, diciendo: “¿Por qué la medicina moderna debería aceptar esta propuesta de matrimonio con una esposa tan holgazana y estúpida con los pies vendados envueltos en metros de vendas malolientes?” (39). Junto con su misoginia explícita, esta declaración dejaba en claro que la medicina tradicional debía ser descartada junto con otras “reliquias” culturales obsoletas, cuyo carácter sospechoso se señalaba en la referencia al olor desagradable de los vendajes viejos.

Los médicos occidentales que trabajaban en China a menudo tenían que adaptar sus descripciones de enfermedades y tratamientos para alinearlos mejor con los conceptos de la medicina china. Por ejemplo, un médico chino aconsejó a sus colegas occidentales que “la administración continua del mismo fármaco durante un período de tiempo seguramente inducirá al paciente a prescindir de sus servicios... El médico debe cambiar de vez en cuando el sabor, olor o color de la preparación” (citado en Andrews 2014, 60). La necesidad de esta modulación sensorial tenía que ver con el hecho de que la enfermedad y la cura se consideraban interrelacionadas en un proceso dinámico en China, por lo que parecía necesario modificar las prescripciones durante el curso de una enfermedad.

Los médicos chinos formados en medicina occidental a menudo trataban de dar sentido al nuevo aprendizaje por medio del antiguo. Por ejemplo, al describir el uso biomédico de la creosota para tratar la tuberculosis, el médico chino de principios del siglo

xx, Zhang Xichun, señaló que la creosota olía mal y era desagradable, pero que al combinarla con mentol le daba un carácter refrescante y un sabor picante que “equilibraba” la receta. De manera similar, describió a la aspirina como refrescante por naturaleza y estimulante por sabor, lo que según él mejoraba su capacidad para disipar la fiebre (135). Otros médicos chinos, sin embargo, sostuvieron que la medicina china necesitaba ser “purificada” de “doctrinas absurdas” que relacionaban las medicinas con sabores y colores y enfatizaban sentir el pulso en el diagnóstico (176). Sin embargo, después de la Revolución comunista de la década de 1940, la medicina china comenzó a adquirir un atractivo sabor de nacionalismo en la sociedad de élite, y su práctica fue oficialmente apoyada y sistematizada como medicina tradicional china (Taylor 2005).

En su libro *Appetites* (2002) la antropóloga Judith Farquhar explora la vida gustativa de la medicina china en la China contemporánea. Farquhar (2002, 32) sostiene que la tarea de la etnografía es “exponer un cuerpo totalmente marcado por la historia” a lo Foucault. Ella desarrolla su posición teórica aún más en las siguientes líneas: “Si los cuerpos son capaces de imaginar, deberíamos ser capaces de imaginar carnalmente otros mundos de vida, o reinos sensoriales, a través de una descripción etnográfica que atienda a lo concreto y lo cotidiano... La experiencia sensorial directa, los atributos materiales de las cosas concretas y las actividades mundanas, pueden invocarse y, por lo tanto, imaginarse, pero solo por medio del lenguaje y las imágenes y solo en el contexto de tiempos, lugares y hábitos que imponen restricciones a lo que puede ser experimentado o imaginado” (57). Esta noción de sensación de siempre restringida y mediada por la representación (el idioma y las imágenes) está en consonancia con el

énfasis en otros trabajos en antropología sensorial (por ejemplo, Laplatine 2015) sobre la naturaleza dinámica, relacional (intersensorial, multimedia) y, a menudo, conflictiva de nuestra experiencia cotidiana del mundo sensorial.

Farquhar dedica el segundo capítulo de *Appetites* a una discusión de la teoría de la causalidad del sabor en la medicina china. En China, se sostiene que el poder de las medicinas reside en su sabor y sus características térmicas de “caliente” o “frío”. Los cinco sabores básicos de la medicina tradicional china son picante, dulce, agrio, amargo y salado, cada uno de los cuales se entiende que tiene una función diferente. El agrio, por ejemplo, tiene la función de “contraer y constreñir”, el picante la de “extender y diseminar”, el dulce tiene la función de “reponer y complementar”, etc. (Farquhar 2002, 64-65). Pero ¿cómo puede la experiencia (subjetiva) de un sabor producir cambios corporales (objetivos) de esta naturaleza? Si bien los europeos medievales y modernos tempranos podrían haber entendido el concepto, el occidental moderno se resiste a esta sugerencia. Como señala Farquhar:

El inglés no ofrece un lenguaje para las respuestas de todo el cuerpo a los gustos ni una teoría de la causalidad del sabor de este tipo. Tal vez lo más cerca que llegamos es a la noción de comidas “pesadas” o “livianas” que afectan nuestro estado de alerta, o aprendemos que ciertos alimentos “no le sientan bien” a nuestro estómago. La idea de que el sabor podría tener poderosas eficacias fisiológicas es lo suficientemente extraña como para haber sido cortésmente ignorada por gran parte de la literatura en lengua inglesa sobre la medicina herbaria china. En el campo de la nutrición norteamericano, tendemos a

relegar los gustos a ese dominio en el que el sujeto humano (relativamente aislado) recibe información sensorial, registrando placer o repugnancia en respuesta a la comida. Pensamos en esas fuerzas y entidades que realmente alteran nuestros cuerpos como propiedades de los alimentos que son cuantificables (por ejemplo, contenido de grasa, vitamina o proteína) e inherentes a los alimentos, ya sea que los comamos o no. (66)

Así, mientras que los sabores pueden ser “cualidades secundarias” o sensaciones subjetivas en la psicología occidental, son *primarias* y fuerzas objetivas en la ontología y la medicina chinas: “las hierbas dulces se acumulan... los bazo sobrecargados y las drogas picantes movilizan energías que estabilizan... los corazones palpitantes” etc. (75). De este modo, el cuerpo se vuelve una “formación temporal sabrosa” muy diferente de la imagen corporal en la biomedicina (occidental).⁶ Sobre todo, el cuerpo es interpelado como el *sujeto* de la experiencia, en lugar del paciente. Farquhar afirma que llegar a apreciar cómo lo aparentemente efímero (por ejemplo, el sabor) es, en realidad, esencial y resultó crucial para su posterior comprensión de las dimensiones “experienciales” de la medicina china: “Este lado experiencial de la medicina china alienta una micropolítica personal, ya que los pacientes [junto con sus médicos] buscan gobernarse y a su entorno inmediato utilizando técnicas

⁶ Existe una inconmensurabilidad radical entre los modelos corporales chino y occidental. Esta aporía ha sido brillantemente analizada por Shigehisa Kuriyama en *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (1999) y por Judith Farquhar en *A Way of Life: Things, Thought and Action in Chinese Medicine* (2020).

que fusionan el pensamiento y el sentimiento, formando hábitos que tienen sentido para sus propios sentidos” (66).

Las sensaciones que están ligadas a los regímenes curativos en la medicina tradicional china son estimuladas por las diferentes sustancias que componen la materia médica. Estos medicamentos están hechos de plantas y de partes corporales animales. La bilis del oso, por ejemplo, se dice que tiene un sabor amargo y una naturaleza fría y que tiene el poder de desintoxicar y limpiar el cuerpo del calor (Zeng y Zhao 2017, 160). Desafortunadamente, la demanda de materia médica animal en China y en otras partes de Asia ha resultado en la caza intensiva y el contrabando de animales con partes valiosas del cuerpo y la explotación de animales cautivos en “granjas industriales”. Por lo tanto, miles de osos se mantienen en jaulas estrechas en granjas de osos donde se extrae su bilis para satisfacer el apetito del público por este medicamento tradicional (Denyer 2018). La medicina occidental difícilmente está libre de tales prácticas; considérese la explotación de yeguas preñadas para obtener estrógeno, que se extrae de su orina y se comercializa como una terapia para la menopausia. La indescriptible crueldad de tales prácticas no debe pasar desapercibida. Es precisamente ahondando en esas historias de fondo que la etnografía sensorial puede hacer un esfuerzo adicional y ofrecer relatos completos, multicorporales, multiespecies, de la vida de los sentidos.

Debido a las tendencias modernas de migración y globalización, la medicina tradicional china figura ahora como una medicina “alternativa” o “complementaria” en muchos países occidentales. Como resultado, se ha convertido en parte de la compleja gama de intercambios sensoriales que han tenido lugar a lo largo de los siglos

entre Oriente y Occidente. Tal vez en parte en respuesta al posicionamiento de la medicina china como una medicina alternativa en Occidente, se ha intentado marginar de manera similar la biomedicina en China en un *quid pro quo* intercultural. Considérese la siguiente declaración emitida por una reunión de profesionales de la medicina tradicional china (MTC) en Beijing en 2001: “Existe suficiente evidencia de la efectividad de la medicina occidental para expandir su uso en la MTC y para alentar más estudios de su fisiología y valor clínico. La medicina occidental se muestra prometedora como tratamiento complementario a la MTC. Sin embargo, como medicina independiente, su eficacia se concentra principalmente en las áreas de atención aguda y catastrófica que representan un porcentaje relativamente menor de las quejas totales de los pacientes” (citado en Barcan 2011, 8). Un médico occidental bien podría sorprenderse al ver la biomedicina representada de esta manera; sin embargo, ilustra cómo los sistemas médicos son productos culturales que están sujetos a diferentes interpretaciones y usos a través de las culturas. De hecho, así como ahora se pueden encontrar versiones chinas de la biomedicina occidental en China, también se pueden encontrar versiones occidentales de las prácticas médicas chinas en Occidente. Un ejemplo de esto último es la acupuntura médica occidental, que combina técnicas de acupuntura chinas con nociones occidentales de fisiología y enfermedad. Estas amalgamas médicas, aunque distintas en sus usos, pueden compararse con la remodelación china de las técnicas de relojería europeas para transmitir valores decorativos y temporales chinos (Pagani 1995), o la remodelación europea de la artesanía china de la porcelana para crear vajilla europea con motivos locales. En sus diferentes formas, estos productos novedosos ilustran cómo el intercambio intercultural no solo funciona como intercambio sensorial, sino que también puede

estimular nuevas maneras de mezclar medios y significados. Sin embargo, como hemos visto, estos productos son también materia de política, ya que todos implican apropiarse y manipular el poder de varios modos, al mismo tiempo que se apropian y manipulan las diferentes sensaciones generadas a través de sus complejas historias y contextos sociales y materiales.

CAPÍTULO 8

Humo y espejos

Un análisis sensorial del comercio y los convenios entre indígenas y colonos en América del Norte

La primera sección de este capítulo explorará cómo los intercambios indígenas/colonos en el período colonial en la tierra ahora conocida como América del Norte implicó negociar valores sensoriales. La segunda sección lleva esta discusión al presente al examinar el modo en que los diferentes valores sensoriales y el derecho consuetudinario de las sociedades indígenas y la cultura legal formal del estado-nación han interactuado y chocado en casos judiciales recientes que tratan sobre reclamos territoriales y de soberanía indígenas en Canadá.

El registro colonial de los contactos de los colonos con los pueblos indígenas de América del Norte hace referencia frecuente al interés mostrado de estos en lo que, desde la perspectiva europea, eran “baratijas”. Cerca del comienzo de la era colonial a principios del siglo XVI, Hernán Cortés retribuyó las ofrendas de oro y otros obsequios sustanciales de los habitantes indígenas de lo que ahora es México con “cuentas de vidrio, espejos, tijeras, cuchillos, alfileres, etc., lo que les complacía mucho” (Cortés 1843, 26). A principios del siglo XVII, el explorador John

Smith declaró que los habitantes indígenas de la actual Virginia eran “generalmente codiciaban el cobre, los abalorios y cosas por el estilo” (citado por Miller y Hamell 1986, 311). Como resultado, era posible intercambiar algunas libras de cobre y una variedad de productos de bajo costo por cientos de fanegas de trigo, arvejas y habas. Estas representaciones resaltan la astuta racionalidad de los comerciantes europeos, que ha persistido. Según Christopher Miller y George Hamel, “Es difícil pensar en la era colonial... un contacto sin imaginarse a Peter Minuit comprando la isla de Manhattan por veinticuatro dólares en bisutería” (312). Pero ¿eran los artículos comerciales realmente tan inútiles y la relación entre los pueblos indígenas y los recién llegados realmente tan asimétrica? Siguiendo el ejemplo de Peter Charles Hoffer en *Sensory Worlds in Early America* (2006)¹, este capítulo busca “sentir

¹ Comentando la manera inglesa de “procesar las novedades sensoriales”, Hoffer (2006, 41) escribe “el uso anticipado dirigía al ojo y educaba al oído”. Mientras continúa relatando, los exploradores y colonos albergaron una visión del Nuevo Mundo “transformada por la colonización permanente. Estas percepciones diferían de los sueños y profecías [de los pueblos indígenas] [por ejemplo, “misiones de visión”]. La imaginación inglesa no se adentró en el mundo de los espíritus ni escuchaba las voces del bosque. Al contrario, los visitantes imaginaban colonias de trabajadores ocupados cosechando cultivos básicos para la exportación” (42, 72). Los “trabajadores ocupados” debían seleccionarse entre las personas sin hogar y desempleadas de Inglaterra, o de las “cantidades de hombres ociosos” (Hakluyt citado en Hoffer 2006, 42). Sobre la racionalidad detrás de este esquema, ver “Property, God and Nature in the Thought of Sir John Beverley Robinson” (Howes 1985).

Hoffer observa que los ingleses emplearon una especie de “imperialismo sensorial” para tratar de someter a las poblaciones indígenas: “Cambiar la apariencia de la tierra, alterar el terreno, imponer un paisaje inglés sobre los escenarios agrestes del Nuevo Mundo. Empezar con la fortificación” (55). El fuerte “geométricamente preciso”, con sus líneas de visión directa, elevaciones y declives, parecía a propósito

entre las líneas” del registro escrito para explorar cómo las partes de la coyuntura dieron sentido a la presencia del otro, se involucraron en el comercio y negociaron tratados. Como veremos, el proceso de elaboración de tratados implicó la superación de diversos aspectos sensoriales, pero a menudo estuvo plagado de malentendidos y/o malas interpretaciones deliberadas.

La palabra escrita desempeñó un papel central en la mediación del encuentro entre los pueblos indígenas y los recién llegados en todo el continente americano.² Consideremos lo que Colón quiso decir cuando registró, en el diario de su viaje de 1492-1493 a las Indias Occidentales, que “le habló a los indios”. Hablar no significaba conversar (Colón no tenía intérprete, ni sus interlocutores tenían a nadie que pudiera hablar ninguno de los idiomas europeos que él entendía). Significaba pronunciarse —es decir: “Hablabla en su presencia. No importaba, en un principio, si entendían o podían responder, pues parte del proceso español de tomar el control del territorio —es decir, reclamarlo para la corona española— era leer en voz alta un documento legal que anunciaba

fuera de lugar; era necesario sobresalir. En lo referente específicamente al fuerte que Ralph Lane había construido en la isla de Roanoke, Hoffer conjetura que fue “hiriente” para mirada indígena, que “perturbó a cualesquiera que fueran los espíritus naturales que vivían en la isla y violó las formas naturales de la duna, el pantano, la pradera y los bosques” (61).

La “competencia de los sentidos” de la que escribe Hoffer nunca ha terminado realmente, incluso si los ingleses parecen haber establecido “un dominio sensorial... sobre la tierra y sus seres vivos” (73) en gran parte de Norteamérica. Ver de Audra Simpson *Mohawk Interruptus: Political Life Across de Borders of Settler States* (2014).

² Classen (1991) relata cómo, en la región andina de América del Sur, la escritura se consideraba una forma de “anti-cultura”. Tal representación de la alfabetización es impensable desde una mentalidad alfabetizada.

que los españoles eran los propietarios legítimos de la tierra en la que se encontraba el conquistador español” (Hoffer 2006, 50).

Visión doble: la vista desde ambos lados del libro mayor

Surge una comprensión diferente de las relaciones interculturales cuando los intercambios de bienes entre los habitantes indígenas y los colonizadores europeos se ven desde el otro lado del libro mayor. De hecho, lo que los europeos a veces veían como transacciones comerciales, los pueblos indígenas a menudo lo entendían como intercambios ceremoniales rituales. La investigación etnohistórica ha revelado que muchos bienes de procedencia europea fueron valorados por su brillo y cualidades reflectantes (Turgeon 1997; Saunders 1999). Se podría considerar que estas cualidades les otorgaban una especie de aura espiritual. Además, no era la simple novedad de las cuentas de vidrio, los espejos y similares lo que los hizo deseables para muchos pueblos indígenas, sino la forma en que se prestaban a los usos y significados tradicionales. Esto se sugiere por la manera en que estos artículos extraños eran usados junto con el cobre indígena, la piedra sílicea y las cuentas de concha para fabricar gorgueras, bandas para el cuello y colgantes en el noreste de América del Norte. Investigaciones posteriores (Miller y Hamell 1986) han revelado que ciertos pueblos de la región creían que estos últimos artículos (y por analogía los bienes europeos asociados con ellos) tenían un origen sobrenatural y supuestamente eran garantes de una larga vida, bienestar físico y espiritual y buena fortuna para quienes los poseían. Eran el tipo de obsequios que los “Abuelos del Otro Mundo” y otros seres sobrenaturales solían otorgar a sus

suplicantes. Esto les daba a las mercancías que los europeos comerciaban por productos indígenas, un significado y valor completamente diferente. Aunque aquí nos centramos en las perspectivas indígenas, también es importante reconocer que al menos algunos de los bienes locales deseados por los europeos también tenían más que un valor monetario para ellos. Este es especialmente el caso del oro, al que se le atribuían poderes alquímicos y virtudes morales y medicinales a principios de la modernidad.

Las economías del don se basan en un principio muy diferente al de las economías de mercado, a saber, el principio de reciprocidad (Mauss 1967). Las primeras están relacionadas con la creación y el mantenimiento de relaciones de equilibrio simétricas y duraderas, mientras que las segundas son más de corto plazo, o puntuales, y asimétricas, orientadas a la acumulación de capital. A medida que los pueblos indígenas se vieron arrastrados a relaciones mercantiles cada vez más desiguales y aumentó su dependencia de los bienes comerciales europeos, se resistieron a la asimetría de sus relaciones con los colonos.

En *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered* (1986), el arqueólogo Bruce G. Trigger desacredita el mito de que alguna vez hubo una "Edad heroica" de la exploración y colonización por pioneros leales y autosuficientes en América del Norte. De hecho, los descubridores, comerciantes y colonos europeos dependían en gran medida de los hurones y otros pueblos de los bosques, no solo para el sustento (maíz, etc.), sino también para las alianzas en las guerras entre los españoles, los ingleses y los franceses que fueron trasladadas del Viejo al Nuevo Mundo. Fue necesario forjar tratados tanto para propósitos militares como para la colonización pudiera continuar.

Podemos vislumbrar el proceso de elaboración del tratado en este bosquejo del tratado de paz que se firmó entre Massasoit, líder de la Confederación wampanoag, y John Carver, gobernador de la colonia de Plymouth, en marzo de 1621 (ver fig. 12). Tanto los wampanoag como los peregrinos, que habían llegado a bordo del *Mayflower* solo tres meses antes, se encontraban debilitados por la plaga de enfermedades y temían ser invadidos por los narragansett.



Fig. 12. Massasoit, sachem de la Confederación wampanoag, entrega una pipa ceremonial a John Carver, gobernador de la colonia de Plymouth, Massachusetts, marzo de 1621. De J. C. Ridpath, *A Popular History of the United States of America, from the Aboriginal Times to the Present Day* (Cincinnati: Jones Brothers, 1881)

El boceto representa una escena interior, en la que todas las paredes están en ángulo recto. Un reloj de pie se alza al fondo, señalando la instauración de un régimen temporal lineal desvincu-

lado del ciclo estacional. Algunos de los peregrinos están sentados en sillas, mientras que los dignatarios indígenas permanecen parados. Los términos del tratado están siendo dictados por un hombre con una levita oscura que los lee de un papel. En el centro de la escena, Massasoit y Carver aparecen sentados sobre una estera en el suelo. Este arreglo quizás habría tenido resonancia para el *sachem* wampanoag debido a que él estaba en contacto con el suelo, la tierra y el gobernador Carver estaban al mismo nivel, como si estuvieran a la par. Massasoit sostiene un jarro, que habría contenido “agua de fuego”, y es bien sabido que los europeos atiborraban de alcohol a sus homólogos indígenas para obtener una ventaja. Sin embargo, igualmente significativo, si no más, es el gesto que hace Massasoit con la pipa de tubo largo. Invita a Carver a fumar con él.

Dentro de la Confederación wampanoag, el tabaco se consideraba placentero y espiritual a la vez. El placer provenía en parte de la mezcla del tabaco con otros ingredientes aromáticos, como el enebro y la corteza de sauce rojo, las hojas de zumaque y similares, para crear lo que se llamaba *kinnikinnick*. Mientras tanto, lo etéreo del humo del tabaco lo hacía un vehículo adecuado para las ofrendas a los espíritus (aunque el tabaco también se usaba a menudo en forma sólida). El humo puede, de hecho, ser visto como un medio de comunicación análogo a la escritura por su presunta capacidad para transmitir mensajes y su poder vinculante. Esta comprensión puede reconstruirse a partir de los siguientes relatos históricos citados por James Warren Springer en su análisis clásico del “complejo del tabaco” en el este de América del Norte:

El tabaco se consideraba un regalo del *manido*, y por esta razón se suponía que tenía un “poder mágico”, ya que aumentaba la eficacia de una solicitud y hacía

más vinculante una obligación o acuerdo. Así, un obsequio de tabaco acompañaba una solicitud y su aceptación significaba una promesa de conceder la solicitud. El fumar tabaco por ambas partes era una parte esencial de la realización de un tratado [citando a Densmore (1928), “Uses of Plants by the Chippewa Indians”].

Ellos creen que no hay nada tan adecuado como el tabaco para apaciguar las pasiones; por eso nunca asisten a un concilio sin una pipa o calumet en la boca. El humo, dicen, les da inteligencia y les permite ver claramente a través de los asuntos más intrincados [citando al misionero jesuita Jean de Brébeuf (1629) en *Jesuit Relations*].

Los iroqueses creían que el tabaco les era dado como medio de comunicación con el mundo espiritual. Quemando tabaco podían enviar sus peticiones con su incienso ascendente al Gran Espíritu y expresarle su agradecimiento aceptablemente por sus bendiciones. Sin este instrumento, no se podría obtener la atención de Ha wen-ne-yu. De la misma manera, devolvían en cada festival recurrente, agradecían a sus Ayudantes Invisibles, por su amabilidad y su cuidado protector [citando a Margan (1851), *League of the Ho-de-no sau-nee*]. (Springer 1981, 232)

Estas citas ponen de manifiesto cómo fumar tabaco era una “parte esencial” de la elaboración de tratados (mientras que, para los europeos, era la “X” o firma en papel lo que sellaba un trato). También revelan cómo el consumo de tabaco permitió a los participantes indígenas “ver claramente a través de los asuntos más

intrincados” (a diferencia del alcohol, que nubla el juicio), y cómo el tabaco era fundamental para abrir un canal de comunicación con seres sobrenaturales en contextos rituales, así como con otros seres humanos en el contexto de la diplomacia.

En su artículo sobre el “complejo del tabaco”, Springer continúa discutiendo otros dos elementos centrales (aparte del *kinnikinnick* y del humo que se ofrece a los espíritus y que todos los participantes de la ceremonia inhalan, uniéndolos así). Estos elementos son la boquilla de la pipa, a menudo adornada con plumas, y la cazoleta, a los que se hace referencia en conjunto como “el calumet” (una antigua palabra francesa). Como afirma Springer, “Una aldea entretendría y honraría al líder visitante de una tribu foránea (o a un grupo de europeos con una serie de danzas y cantos, compartiendo el humo del calumet, y entregándoselo al invitado” (222) como muestra de la alianza. Es importante notar que no era solo fumar el calumet. También se cantaba y se bailaba. En otras palabras, era el centro de un ritual multisensorial.

Otro medio común de comunicar y registrar alianzas utilizado en la región de los Grandes Lagos y los Bosques del Este era el cinturón ceremonial de wampum, decorado con diseños simbólicos en cuentas. Este cinturón tenía que ser tocado, además de visto, por las partes involucradas en la alianza para ser ratificada formalmente. El habla y el canto rituales también formaban parte esencial del proceso: “En la tradición iroquesa, la ‘palabra’, la esencia de la tradición oral y del wampum, tenía una vida que el papel (los documentos escritos) simplemente no tenían, independientemente de su supuesta durabilidad” (Druke 1985, 92; véase también Rath 2014). Lo que hacía que el ceremonial del wampum fuera más “duradero” que la escritura era su multisensorialidad: la forma en que se imprimía en cada uno de los sentidos y creaba asociaciones memorables.

Algunos funcionarios coloniales estaban atentos a esto y, en consecuencia, incorporaban elementos de la práctica legal indígena en el proceso de elaboración de tratados en un intento por garantizar un mayor cumplimiento (Howes 2017, 61-63). Sin embargo, en su mayor parte, los colonizadores consideraban suficiente obtener una firma, una “X”. Desconcertados por esto, muchos líderes indígenas llegaron a considerar la obsesión de los colonos por la escritura y sus efectos sospechosos, así como la enajenación del territorio, como “brujería con pluma y tinta”, en palabras del jefe odawa Egushawa, al comentar sobre el proceso de elaboración de tratados textuales en 1791 (Howes 2017, 62; Mann 2004, 136-37).

En la región de la Costa noroeste del Pacífico, encontramos un complejo diferente, conocido popularmente como el potlatch. La ceremonia del potlatch era un medio importante para forjar alianzas y afirmar la posición social, así como para distribuir la riqueza y resolver conflictos. Proporcionaba una ocasión para que los miembros de un clan y sus vecinos se unieran para celebrar un evento importante a través de banquetes comunales. Durante el potlatch, se pronunciaban discursos sobre los derechos territoriales y las historias de los clanes, y se entregaban obsequios a los invitados. Los bailes y las canciones ocupaban un lugar destacado y eran los medios centrales para expresar y experimentar la autoridad y la unidad social. Un jefe de los wet’suwet’en resumió “la forma en que funciona la fiesta” con estas palabras: “Mi poder se transmite en las historias, canciones, bailes y emblemas de mi Casa. Se recrea en la Fiesta cuando se cuentan las historias, se interpretan los cantos y bailes y se exhiben los emblemas. Con la riqueza que proviene del uso respetuoso del territorio, la Casa alimenta el nombre

del Jefe en el Salón de Banquetes. De esta manera, la ley, el Jefe, el territorio y la Fiesta se vuelven uno” (Wa y Uukw 1992, 7). Participar en el festín (comer, beber, bailar, escuchar los discursos y las canciones, presenciar los símbolos hereditarios y aceptar los obsequios) se consideraba que obligaba a los invitados a respetar las tradiciones y a defender los derechos territoriales de sus anfitriones. El potlatch era una ceremonia legal, además de social y estética, en la que las personas experimentaban el ordenamiento de la sociedad mediante todos sus sentidos. Era un fenómeno sensorial total, así como un “fenómeno social total” (Mauss 1967).

Sin embargo, desde el punto de vista del gobierno canadiense, los potlatch fomentaban el gasto derrochador. Por lo tanto, fueron proscritos desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Un antropólogo registró la protesta de un jefe de las Primeras Naciones ante esta represión de las prácticas tradicionales: “Queremos saber si han venido a detener nuestros bailes y fiestas... ¿Es esta la tierra del hombre blanco? Nos han dicho que es la tierra de la Reina, ¡pero no! ¡Es mía!... Bailaremos cuando nuestras leyes nos ordenen bailar, y festejaremos cuando nuestro corazón lo desee... Es una ley estricta la que nos ordena bailar. Es una ley estricta la que nos ordena distribuir nuestra propiedad entre nuestros amigos y vecinos. Es una buena ley. Que el hombre blanco observe su ley, nosotros observaremos la nuestra” (citado en Trosper 2009, 2). Para comprender un sistema legal que se puede comer o bailar, como el que encontramos en el potlatch o en la danza del calumet, necesitamos ampliar nuestra comprensión del derecho como “código” o como “discurso” e incluso como “escucha” al derecho como percibido. Adoptar un enfoque sensorio-legal del derecho (Howes 2019; Hamilton 2020) es

particularmente crucial para entender la dinámica del proceso judicial en situaciones de pluralismo jurídico, como las que persisten en la coyuntura actual.

De la coyuntura inicial a la coyuntura actual

En Canadá, la resiliencia del potlatch fue crucial para el caso de los títulos aborígenes de finales del siglo XX conocido como *Delgamuukw v. British Columbia* (en adelante, *Delgamuukw* 1997). En 1984, los jefes hereditarios de los gitksan y de los wet'suwet'en entablaron una demanda por "propiedad y jurisdicción", es decir, por el inextinguido título aborígen y el derecho a gobernar según las leyes aborígenes, sobre una serie de territorios en el noroeste de la Columbia Británica que totalizaban cincuenta y ocho mil kilómetros cuadrados. A diferencia de otras partes de Canadá, la administración colonial nunca se había molestado en tratar con los habitantes indígenas de la región para asegurar la extinción de sus títulos. El caso fue escuchado por Allan McEachern, juez presidente de la Corte Suprema de Columbia Británica, tanto en la ciudad de Smithers como en Victoria, la capital provincial, durante 369 días entre 1987 y 1991, y generó montones de transcripciones, además de una decisión de 760 páginas, la *Delgamuukw v. A. G.* (en adelante, *Delgamuukw* 1991).

De acuerdo con los precedentes, en particular *Calder v. British Columbia* (1973), los demandantes tenían que establecer que ellos y sus antepasados constituían una "sociedad organizada" que había ocupado el territorio en disputa continua y exclusivamente desde antes de la declaración de la soberanía británica (ca. 1870). Los jefes wet'suwet'en (al igual que sus homólogos gitksan) respaldaron

sus afirmaciones con testimonio directo de su conexión con la tierra, como lo demuestra su tradición oral sagrada: las *kung gax*, o canciones e historias espirituales que formaban la base de su auto-ridad sobre territorios y personas específicos. También contrataron a testigos expertos, incluidos los antropólogos Antonia Mills y Richard Daly, para documentar su tradición y explicar a la corte el funcionamiento del Salón de Banquetes.

En su informe de opinión pericial, más tarde publicado como *Eagle Down Is Our Law* (1994), Mills, quien pasó tres años reuniendo material, describió las fiestas a las que se le había permitido asistir: “Uno por uno, [los jefes principales] se pusieron de pie, se vistieron con las túnicas ceremoniales que les habían dado cuando tomaron sus respectivos [títulos], y hablaron sobre su territorio, su ubicación y límites, y cómo se asociaba con el título y las túnicas, canciones y penachos” (Mills 1994, 47). Al final de cada banquete, después de que cualquier disputa sobre límites se hubiera resuelto por consenso y se hubieran distribuido los obsequios a los invitados, se rociaba a la compañía reunida con plumón de águila, que simbolizaba la paz y el final de la discusión.

La conexión de los wet’suwet’en con la tierra es tan íntima que, en palabras de Johnny David, el primer jefe wet’suwet’en en dar testimonio en nombre de los demandantes, “si conoces bien el territorio, es como tu propia piel. A veces puedes sentir a los animales moviéndose en tu cuerpo como lo hacen en la tierra, a los peces nadando en tu torrente sanguíneo... Si conoces muy bien el territorio, puedes sentir a los animales” (Mills 2005, 3). Significativamente, en el período previo a la declaración, el jefe salió y caminó por el territorio de su clan, nombró cada una de sus características distintivas y contó las historias asociadas con cada una, y sus pala-

bras fueron grabadas en un casete de audio. Cuando posteriormente se le mostraron a Johnny David fotografías de archivo de sitios clave de aldeas, se quejó de que la luz y su mala vista le impedía “ver las imágenes con claridad”, y con frecuencia no pudo identificarlas. Mills supone que esto se debió a la disyunción entre el medio de la fotografía y la presencia física de los puntos de referencia (Mills 2005, 30), ya que, por lo demás, la vista de Johnny David era buena. También significativo es el hecho de que, cuando Johnny David ocasionalmente interpretaba una canción, la transcripción simplemente dice: “EL TESTIGO CANTA LA CANCIÓN Y TOCA EL TAMBOR” (*Delgamuukw* 1991, 24, 269).

La elisión de las canciones fue sintomática del choque de medios y sistemas de conocimiento que subyacen en los procesos judiciales; Según Brian Thom, “las historias orales deben verse como ‘formas culturales que organizan las percepciones sobre el mundo’, no simplemente como contenedores de hechos brutos que pueden ponerse sobre la mesa para que los jueces los interpreten con ‘sentido común’” (Thom 2001, 10). Hay un mundo de diferencia entre las tradiciones que se transmiten de boca en boca (y literalmente se ingieren en el contexto del banquete) y las que se basan en la escritura como medio de transmisión. Se considera que las primeras constituyen rumores desde el punto de vista de las segundas (ver Mills 2005, 30-35). Esta visión no reconoce que, en el caso de los wet’suwet’en, las narraciones habrían sido “autenticadas” cada vez que se representaban en el Salón de Banquetes.

El presidente del Tribunal Supremo McEachern relajó la regla de los testimonios de oídas hasta cierto punto al permitir que las narraciones se introdujeran en el tribunal en lugar de excluirlas por completo, pero al final, descartó el testimonio directo de los

jefes gitksan-wet'suwet'en debido a la naturaleza supuestamente indeterminada y egoísta de este testimonio. El presidente del Tribunal Supremo continuó señalando que “gran parte de la evidencia histórica de los demandantes no es literalmente cierta” porque las narraciones incluían elementos míticos (*Delgamuukw* 1991, 49). Luego, en un ejemplo flagrante del escriptocentrismo de la profesión legal occidental (y de la comprensión occidental convencional de la historia como registro escrito), concluyó que los gitksan-wet'suwet'en tenían “algunos niveles mínimos de organización social, pero la condición primitiva de los nativos descrita por los primeros observadores no es impresionante” (24). Los observadores en cuestión incluían a comerciantes y administradores coloniales que habían llevado diarios. Los diarios fueron presentados ante el tribunal por los historiadores contratados por la defensa. De estos últimos, McEachern escribió: “En términos generales, acepto casi todo lo que me presentan porque eran en gran parte coleccionistas de documentos históricos de archivo... [que] en gran medida hablaban por sí mismos” (52).

El punto ciego de McEachern se vuelve evidente en la siguiente cita de sus razones para el juicio: “Los antepasados de los demandantes no tenían lenguaje escrito, ni caballos ni vehículos de ruedas, la esclavitud y el hambre no eran infrecuentes, y no hay duda, citando a Hobbs [*sic*], de que la vida aborígen en el territorio era, en el mejor de los casos, ‘desagradable, brutal y corta’” (13). Esta declaración interpela un mito occidental sobre el llamado estado de naturaleza tal como lo concibió Thomas Hobbes (¡qué irónico que McEachern haya escrito mal el nombre de Hobbes!), y pasa por alto convenientemente el hecho de que la esclavitud y el hambre eran comunes en la historia europea. También supone que lo que se considera elementos clave de la

civilización occidental (escritura, caballos y vehículos de ruedas) son necesarios para la civilización en todas partes, independientemente del hecho de que, por ejemplo, no había caballos en el continente americano (antes de la llegada de los europeos). Uno sospecha que la falta de escritura fue particularmente condenatoria para un hombre que estaba dispuesto a aceptar los sesgos de los documentos coloniales sin cuestionarlos (¡ya que “hablaban por sí mismos”!), pero encontró que el testimonio oral de los testigos aborígenes era egoísta y poco confiable.

Al admitir evidencia cultural pero luego privilegiar el registro escrito sobre la tradición oral gitksan-wet’suwet’en, el tribunal (efectivamente) escuchó solo un lado del caso. No es sorprendente, que McEachern desestimara el reclamo. Encontró que los gitksan-wet’suwet’en no usaban los territorios (excepto en las cercanías de sus aldeas, que ya estaban identificadas como tierras reservadas) de manera suficientemente intensa o ininterrumpida para establecer algo más que derechos de uso sobre un territorio más amplio, y ciertamente no los derechos de propiedad que se reclamaban.

La decisión de la Corte Suprema de Columbia Británica fue apelada ante la Corte de Apelaciones de Columbia Británica y luego apelada nuevamente ante la Corte Suprema de Canadá. En la Corte Suprema de Canadá, el Presidente del Tribunal Supremo Antonio Lamer anuló las conclusiones de hecho del juez de primera instancia, argumentando que “un tribunal debe tener en cuenta la perspectiva del pueblo aborigen que reclama el derecho... al mismo tiempo que considerar la perspectiva del derecho consuetudinario”, y acontinuó afirmando que “las leyes probatorias deben adaptarse para que este tipo de prueba [es decir, la historia oral aborigen] pueda acomodarse y equipararse con los

tipos de puebas histórica con los que los tribunales están familiarizados, que consisten principalmente en documentos escritos” (*Delgamuukw* 1997, 1065 y 1069). Según el presidente del Tribunal Supremo solo “uniendo” perspectivas se podría lograr el objetivo final de la reconciliación entre los pueblos indígenas y el Estado.

La decisión del presidente del Tribunal Supremo Lamer es digna de elogio por abrir los oídos del tribunal a los modos sensoriales y analfabetos de transmisión legal, aunque no llegó a otorgar plena fe y crédito a la definición indígena del proceso legal en términos de “la forma en que funciona el banquete” (Mills 1994). Eso habría implicado convertir la sala del tribunal en un salón de banquetes.

La decisión de la Corte Suprema de Canadá en el caso *Delgamuukw* marcó el comienzo de un período altamente creativo y volátil en la jurisprudencia canadiense con respecto a la definición legal de los derechos y títulos aborígenes, un período en el que la oralidad se convirtió en el nuevo medio y, en ocasiones, enterró la regla de prueba verbal: “La regla de prueba verbal dicta que, si las partes hacen un acuerdo por escrito, ese escrito, si no es ambiguo, se convierte en legalmente definitivo. Todas las expresiones previas o contemporáneas de las partes se vuelven irrelevantes. En lugar de considerarse partes de un único evento expresivo, la escritura ‘relevante’ se separa del discurso ‘irrelevante’” (Hibbitts citado en Howes 2017, 59). En *Regina v. Marshall* (1999), por ejemplo, en un caso relacionado con la correcta interpretación de los términos de un tratado de 1760-1761 entre los micmac y los ingleses, el Tribunal Supremo sostuvo que los acuerdos del tratado “deben ser interpretados de manera que den sentido y sustancia a las promesas orales hechas por la Corona durante las negociaciones del tratado” y que lo que los micmac

escucharon y transmitieron en 1760-61 podría prevalecer sobre lo que escribieron los negociadores británicos. Aquí, la palabra hablada triunfó sobre la escrita.

Al comienzo de este capítulo, vimos cómo los rasgos sensoriales de los bienes adquieren nuevos significados cuando cruzan las fronteras culturales, y cómo esto se extiende más ampliamente a las prácticas sensoriales en general. Del mismo modo, en el contexto de las interacciones legales entre indígenas y colonos, un tratado escrito que establezca los poderes de los colonos sobre los pueblos indígenas puede verse como “brujería de pluma y tinta” desde una perspectiva indígena, mientras que una canción indígena que ofrece un poderoso relato de la relación de un pueblo con su tierra se convierte en “tontería” en un contexto judicial formal, incapaz de ser transcripta en el expediente judicial. En las decisiones de la Corte Suprema de Canadá discutidas anteriormente, podemos ver cómo las “formas de sentir” indígenas ahora han logrado una aceptación modesta en la Corte debido a un nuevo reconocimiento de la importancia de participar en lo que en otro lugar he llamado “jurisprudencia transcultural” (Howes 2005c)³. Esta es una forma de razonamiento legal que

³ La transversalización de la justicia (y la educación jurídica) ha sido central durante mucho tiempo en el trabajo de la “McGill School” (de la que soy miembro), ya sea con respecto del derecho formal y del “derecho cotidiano”, a las tradiciones del derecho civil y consuetudinario, a las prácticas jurídicas sincréticas de los “tribunales rebeldes” o, como aquí, a las relaciones entre el Estado y las sociedades indígenas. Véase Macdonald 2002; Glenn 2010; Howes 1987, 2002; Kasirer 2002, 2003; Janda 2005; Jukier 2006; Provost 2017, 2021. Véase además la decisión del juez Kasirer en *C. M. Callow v. Zollinger* (2020).

Este enfoque “polijurídico” tiene implicaciones importantes para la regulación y adjudicación de diferencias no solo entre sociedades

mira a “la ley” desde varias perspectivas –dentro y fuera, formal e informal, del llamado derecho consuetudinario y la práctica indígena– y se esfuerza por una “ampliación de la mente” de la que habla la filósofa política Hannah Arendt (como se discutió en el prólogo) antes de emitir un juicio.

Cabe señalar que los tribunales occidentales no son cuerpos neutrales, capaces de apreciar objetivamente diferentes perspectivas jurídicas y culturales. Son, después de todo, criaturas del sistema estatal formal y, por lo tanto, sostenedores de ese sistema. Dada esta situación, es dudoso que una comprensión integral (es

indígenas y el Estado, sino a través de todas las divisiones de la política, que incluyen a aquellos entre las llamadas culturas minoritarias y la cultura de la mayoría. Una apertura prometedora en la dirección de la jurisprudencia transcultural se da en el tratado *The Cultural Defense* de Alison Dundes Renteln (2005). Como he argumentado en otra parte, la jurisprudencia transcultural depende de un “razonamiento legal culturalmente reflexivo” (siguiendo a Geertz):

El razonamiento culturalmente reflexivo es cada vez más necesario para la adjudicación significativa de disputas en la sociedad cada vez más multicultural de hoy. Se trata de reconocer la interdependencia de la cultura y la ley (es decir, la ley no está por encima de la cultura, sino que es parte de ella). Los jueces deben reconocer y hacer efectiva la diferencia cultural, en lugar de anularla. Decidir casos únicamente sobre la base de una concepción abstracta de los individuos como unidades intercambiables con derechos tendría el efecto de socavar nuestra humanidad. Son nuestras diferencias culturales las que realmente nos hacen humanos. Sin embargo, al extender el reconocimiento judicial a tal diferencia, los jueces deben tener cuidado de tener en cuenta su cultura personal y no solo la “del otro”. La reflexión, no la mera sensibilidad, es la esencia de jurisprudencia transcultural (Howes 2005c, 10).

decir, multi e intermodal, legal y extralegal) de la práctica indígena pueda lograrse plenamente dentro de los límites de la sala del tribunal. No obstante, existe la posibilidad de que la brecha entre las visiones del mundo de los colonos y los indígenas, y los valores sensoriales de los colonos y los indígenas, pueda al menos salvarse en cierta medida dentro de contextos transaccionales mediante el cultivo de una conciencia de cómo las relaciones con otras comunidades y con el mundo físico, ya sea en términos de bienes o de tierra, pueden moldearse y experimentarse a través de múltiples modalidades por diferentes culturas en diferentes momentos. Esa es la piedra de toque de la justicia multicultural, que se basa en la interpelación de múltiples sentidos.

EPÍLOGO

Los sentidos de la justicia

Investigaciones sensoriales destaca la necesidad de un abordaje multi e intersensorial para analizar sociedades y culturas (tanto pasadas como presentes) y subraya la importancia de la contextualización para comprender la experiencia sensorial en la historia. El contexto altera la percepción. Los sentidos se hacen, no se dan.

La historia y la antropología son fundamentales para esta nueva comprensión debido a su sintonía con la diversidad sensorial a lo largo del tiempo y entre culturas y su insistencia en “a política de lo sensible” (Laplantine 2015). Como tales, estas disciplinas gemelas desafían la hegemonía de la psicología perceptual occidental moderna, desde el empirismo lockeano hasta la neurociencia cognitiva, al poner en primer plano la sociabilidad de la sensación y la mediación cultural de la percepción frente a la privatización e individuación de los sentidos, y de la reducción del “procesamiento sensorial” a “patrones de actividad cerebral”. El enfoque en las ciencias del cerebro en las vías neurales del órgano receptor hasta el cerebro necesita ser compensado por un enfoque igualmente atento en la relación entre los sentidos y el mundo, que es donde está la acción. La acción —o “enacción”—

de la percepción es modulada por todo tipo de factores extrasomáticos, desde ambientales hasta tecnológicos y sociales. Siguiendo a Mauss ([1924] 1979), necesitamos poner a la psicología en su lugar y evitar que ocupe todo el campo de la percepción.¹

La reciente alza de popularidad de la “hipótesis de la mente extendida” (Clarke 2008) es un buen ejemplo. Lo que se necesita es una teoría del sensorio extendido. Tal teoría sería capaz de acomodar las filosofías y prácticas perceptivas de aquellas culturas que no atribuyen la misma centralidad a la corteza neural. Por ejemplo, los cashinahua del Perú, ante la pregunta “¿El cerebro tiene conocimiento?” dicen: “No... todo el cuerpo sabe” (ver pp. 78-79). Diversos pensadores occidentales renegados han expresado puntos de vista similares, como Margaret Cavendish en su crítica del cartesianismo (ver pp. 173-74), y pensadores no occidentales, como Léopold Sédar Senghor (1964) (ver más Santos 2016: cap. 8). Con ellos decimos: *sentio ergo sunt*.

En cambio, Descartes ([1641] 1973) “despachó” a sus sentidos para llegar a la verdad de su propia existencia, *Cogito ergo sum*. La mente (o *l'esprit*), según Descartes, no tiene extensión en el espacio. Está confinado a un plano separado (metafísico), dentro

¹ El ensayo de Mauss titulado “Real and Practical Relations between Psychology and Sociology” ([1924] 1979) debería ser una lectura esencial para todos los estudiantes de fisiología, psicología y sociología (incluidos los de antropología), pues las tres dimensiones –cuerpo, mente y sociedad– son componentes integrales e irreductibles del “hombre total”, o más bien, de la persona: “Es en las fronteras de las [disciplinas], en sus límites exteriores, tan a menudo como en sus principios, sus núcleos y centros, donde hacen sus avances. . . [mediante] actos de colaboración... desde nuestros diferentes puntos de vista” (Mauss [1924] 1979, 10-11).

de la cabeza. La hipótesis de la mente extendida invierte esta posicionalidad, volteando el interior hacia afuera. No por ello es menos mental, es decir, a pesar de la insistencia en la hipótesis en la “distribución de la cognición”. No tiene espacio para otras personas o, para decirlo con más precisión, para las relaciones *entre* personas. Por el contrario, en su muy perspicaz descripción del sensorio anlo-wwe en *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*, Kathryn Linn Geurts describe una “forma culturalmente elaborada” de conciencia dentro de la cual “los anlo atienden e interpretan sus propios cuerpos mientras simultáneamente se orientan hacia los cuerpos que están a su alrededor. (Geurts 2002a, 167; ver también Geurts 2002b).

Las relaciones interpersonales pueden ser tanto conflictivas como consensuadas, del mismo modo que las relaciones entre los sentidos pueden admitir *dis-sensus* y *con-sensus*, un punto bellamente ilustrado por la obra del siglo XVII *Lingua: Or the Combat of the Tongue and the Five Senses for Superiority* (ver p. 151). El sensorio es multifacético, lo que hace que cualquier intento de teorizarlo como un todo indiviso (por ejemplo, la teoría sinestésica de Merleau-Ponty) es un obstáculo a la conversación que solo sirve para cerrar la investigación sobre las variedades de la experiencia sensorial. Las tendencias centrífugas del sensorio no merecen menos atención que las centrípetas.² Solo de esta manera podemos llegar

² Comienzan a aparecer grietas en la literatura de las ciencias cognitivas, como la brillante crítica de Jesper Aagaard al énfasis abrumador de la armonía en “4E cognition” (Aagaard 2021). Ya era hora. Las cuatro E de la 4E cognición “inician su afirmación central: la cognición no ocurre exclusivamente dentro de la cabeza, sino que se *encarna* (embodied), *incrusta* (embedded), *promulga* (enacted) o *extiende* (extended) de diversas maneras a través de procesos y estructuras extracraneales” (Carney 2020, 77). La cognición 4E podría parecer que se

a una comprensión de la dinámica intersensorial del aparato perceptivo y a entendimiento holístico y múltiple de la sensibilidad humana. Los sentidos son “producidos relacionamente” (Dawkins y Loftus 2013).

Los capítulos de la primera parte de este libro trazan la historia de la investigación sobre los sentidos en antropología —y más tarde con ellos—. El capítulo 1 muestra cómo este campo de investigación estuvo inicialmente subordinado a la ciencia racializada de la psicofísica, antes de que ciertos antropólogos de la primera mitad del siglo XX (Leenhardt, Mauss y Mead) y principios del siglo XXI (Stoller, Howes, Geurts y otros) redefinieran la sensación como un asunto social, lo que significó centrarse en los significados y usos culturales de los sentidos. De esta manera, el énfasis original en la fisiología fue suplantado por un enfoque en la práctica, es decir, en las técnicas de los sentidos o *formas de sentir*. El capítulo 1 concluye con una discusión de cómo la tradición, desacreditada pero nunca extinguida, de la medición psicofísica reapareció en el siglo XXI gracias a la proliferación de dispositivos móviles digitales de autoseguimiento, mediante los cuales el “rendimiento” corporal pasó a registrarse como información abstracta en una pantalla. Algunos eruditos interpretaron que la invención del “yo cuantificado” había borrado el yo calificado. Sin embargo, mientras que la cuantificación ciertamente ha

superpone con el concepto del sensorio como un foco para los estudios culturales propuestos en este libro. Sin embargo, falta al menos una “E” en la cognición 4E: a saber, la enculturación. Otros problemas y lagunas incluyen la fetichización de la información, el privilegio de la inteligencia sobre la sensibilidad, la confianza excesiva en la psicología evolutiva y la fijación en la armonía (que no deja lugar para el estudio del conflicto).

tomado control de nuestra conciencia y ha contribuido sustancialmente a suplantar las formas corporales de conocimiento a través de la datificación, el desafío de “*dar sentido* a los datos” persiste (ver pp. 59-63).

El capítulo 2 traza el surgimiento de una antropología cultural de los sentidos de cuerpo completo en la década de 1990. Esta revolución en la erudición antropológica se basa en la crítica del visualismo y una crítica igualmente incisiva del textualismo. La antropología sensorial ha llegado a significar “convocar a todos los sentidos” y a percibir culturas en lugar de “escribir la cultura”. Paradójicamente, una parte importante del ímpetu por desplazar la definición de la antropología como una “disciplina de las palabras”, como lo ejemplifica la monografía etnográfica, provino del ascenso meteórico de la antropología visual (por ejemplo, la crítica de Lucien Castaing-Taylor [1996] de la “lingüificación del significado” y la caracterización de la vida como “pro-fílmica”), solo para que la antropología visual se disolviera en “antropología multimodal” en la última década. Como se discutió en el capítulo 3, el giro multinodal coincidió con el auge de la práctica de la etnografía sensorial (Pink 2009) o el trabajo de campo sensorial (Robben y Sluka 2007, parte 8), que posicionó a los sentidos como medios de investigación. Este desarrollo abrió el camino para la experimentación generalizada con prácticas corporizadas, desde caminar (el paseo sonoro, el paseo olfativo, el recorrido gustativo, etc.) hasta la actuación en vivo, y con diversas tecnologías de aumento sensorial, desde la realidad virtual y la realidad aumentada hasta los videojuegos. Algunas de estas técnicas etnográficas habían estado en marcha durante algún tiempo, pero ahora se han vuelto *de rigor*. La sensualización ha ocupado un lugar de honor en el

conjunto de herramientas antropológicas, como lo demuestran todos los experimentos en la creación de sentido que actualmente llevan a cabo los antropólogos sensoriales de la próxima generación discutidos en la sección final del capítulo 3 (por ejemplo, implantando imanes, elaborando mesas sensoriales, escribiendo poesía, diseñando entornos sensoriales inmersivos). El espacio “entre el arte y la antropología” (Schneider y Wright 2010) que abrieron sus experimentos de investigación-creación han revelado todo tipo de otras formas de saber y de ser.

Los capítulos de la parte 2 ofrecen una serie de reflexiones sobre temas psicológicos, filosóficos y jurídicos desde una perspectiva antropológico-histórica combinada. Se muestra que el matrimonio de la historia y la antropología tiene un tremendo poder con respecto a las suposiciones de sentido común. Tiene un sentido *poco* común, es decir, coloca a la psicología (occidental) en su lugar y sienta las bases para una psicología y una jurisprudencia *transcultural*, basadas en la polisensorialidad de la existencia humana.

El capítulo 4 profundiza los fundamentos sensuales de la cosmovisión aristotélica y luego rastrea cómo los sentidos se desvinicularon de los elementos, es decir, cómo la psicología vino a dissociarse de la cosmología. También rastrea cómo la categoría de persona fue sometida a un proceso de involución. Mientras que el término “individuo” antes se refería al individuo como a la “unidad indivisible” de la sociedad, gradualmente se transformó en la noción de individuos como agentes o “voluntades” que se contratan entre sí para *constituir* una sociedad o pacto civil. Como corolario, el concepto de justicia pasó de la idea de “para lo que somos aptos” a “lo que negociamos o hacemos”, y hacer justicia dejó de denotar “dar a cada ser humano lo que le corresponde”;

ahora significa “tratar a todos por igual” en nombre de la igualdad –justicia “como equidad”–.

Esto hubiera sido mejor si no fuera por el hecho de que los individuos no son todos iguales, no son entidades intercambiables y portadoras de derechos (según la teoría democrática liberal), debido a los factores sociales diferenciales que benefician a algunos individuos o grupos y poner en desventaja a otros. El ideal democrático liberal de “igualdad de oportunidades” no aborda adecuadamente estas diferencias. Existe una alternativa, a saber, el ideal socialdemócrata de *igualdad de resultados*. Tal régimen daría una expresión significativa a la comprensión arcaica de la justicia como un llamado a “dar a cada ser humano lo que le corresponde” a través de la creación de programas de acción afirmativa, o mediante el pago de reparaciones a las clases desfavorecidas e históricamente desposeídas.³

Lo que se necesita es una teoría de la “igualdad compleja” que responda a los tipos de preguntas que plantea Michael Walzer en *Spheres of Justice* (1983), tales como: “¿Qué elecciones hemos hecho

³ Sobre cómo los programas de acción afirmativa pueden contribuir al logro de la igualdad de resultados, véase la entrada “Affirmative Action” en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action>) y la entrada sobre “Equality Through Affirmative Action-Section 15(2)” en el sitio web del Centre for Constitutional Studies (<https://www.constitutionalstudies.ca/2019/07equality-through-affirmative-action-sección-152>). Sobre el pago de reparaciones a las personas desfavorecidas, véase la medida adoptada por el Gobierno de Canadá de conformidad con las recomendaciones de la Truth and Reconciliation Commission, “Delivering on Truth and Reconciliation Calls to Action” (<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1524494530110/1557511412801>). Esa es la perspectiva del Gobierno de Canadá.

ya en el curso de nuestra vida común? ¿Qué entendimientos compartimos (realmente)?” (Walzer 1983, 5)⁴. El abordaje de Walzer articula una visión de justicia distributiva que consigna bienes sociales tales como la riqueza, los cargos políticos, la educación de calidad y la atención médica a “esferas” separadas, cada una con su propio principio distributivo. El resultado de su análisis es que “está mal que *los ricos* tengan tanto *poder político*”, que “el acceso a una *educación* de calidad no debería basarse en el *estatus* social o económico”, que la provisión de servicios médicos debería estar ligada a la necesidad, no a la capacidad de pago, etc. La visión de Walzer de “pluralismo e igualdad” sigue siendo vulnerable a las críticas de que no es suficientemente crítica de nuestros “entendimientos compartidos”⁵ y no lo suficientemente transcultural, pero sin embargo representa una postura con los ojos bien abiertos, a diferencia de la visión de la justicia “como imparcialidad” que John Rawls conjuró detrás de su “velo de ignorancia”.

La Parte 3 de *Investigaciones sensoriales* se abre con un capítulo que celebra el matrimonio entre historia y antropología pro-

⁴ Michael Walzer es un destacado filósofo político estadounidense que participó en el mismo círculo intelectual que Clifford Geertz en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton. Su enfoque para conceptualizar la justicia en *Spheres of Justice* puede describirse como antropológico por la forma en que se basa en los entendimientos cotidianos. Es diametralmente opuesta a la concepción teleológica de la justicia de George Grant, por un lado, y a la teoría de la “elección racional” de John Rawls, por el otro.

⁵ Para una crítica radical de la noción de “entendimiento compartido” (como la que Walzer importa a través de su uso del término “nosotros”), véase *Whose Justice? Which Rationality?* de Alasdair MacIntyre (1988) así como de Boaventura de Sousa Santos *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (2018).

puesto por Alain Corbin en “Histoire et anthropologie sensorielle” (1990). Este postula una antropología histórica (o historia antropológica) en el método de “percibir entre líneas” las fuentes escritas. En el capítulo siguiente, este método es aplicado al estudio de las relaciones comerciales entre China y Occidente en el período moderno temprano. Esta investigación expone el choque de sensibilidades entre chinos y europeos que resultó en un desequilibrio comercial sustancial, ya que los tipos de bienes que los europeos tenían para ofrecer no poseían, en su mayoría, el mismo atractivo sensorial que los bienes provenientes de China (lana versus seda, hierro versus porcelana).

En el capítulo final, el enfoque cambia al proceso de elaboración de tratados entre las sociedades indígenas soberanas de América del Norte y la sociedad de colonos europeos durante el período colonial. Esta investigación destaca el choque de sensibilidades —oral versus escrito, o la ley como “la forma en que funciona el banquete” versus la ley como documento escrito—. Cuestiona si alguna vez pudo haber habido un verdadero “encuentro de mentes” (la condición *sine qua non* de cualquier acuerdo contractual vinculante) cuando las mentalidades —o mejor, los sensoria— de las partes contratantes estaban tan enfrentadas. “Brujería de pluma y tinta” es la forma en que un líder indígena caracterizó la insistencia de los colonos en “tenerlo por escrito”, siendo el “eso” el consentimiento (ver anteriormente, pp. 265, 274).

La enajenación de los derechos aborígenes sobre la tierra y la supresión del derecho de autodeterminación instigada por el proceso del tratado progresó rápidamente hasta los movimientos de soberanía indígena de la segunda mitad del siglo XX. En Canadá, este resurgimiento de la indigenidad fue provocado por el “White Paper” (1969), que anunciaba la intención del gobierno federal

de “lograr la igualdad entre todos los canadienses eliminando a los *indios* como un estatus legal distinto [mediante la abolición de la Ley India] y considerando a los pueblos aborígenes simplemente como ciudadanos con los mismos derechos, oportunidades y responsabilidades que los demás canadienses”.⁶

Los pueblos indígenas rápidamente comenzaron a acudir a los tribunales para defender sus derechos aborígenes y tratados, y también montaron una campaña de presión que resultó en una disposición clave cuando la Constitución canadiense fue transferida del Parlamento de Westminster en 1982, a saber, la sección 35 de La Carta canadiense de Derechos y Libertades (1982), que establece: “(1) Por la presente se reconocen y afirman los derechos aborígenes y tratados existentes de los pueblos aborígenes de Canadá. (2) En esta Ley, “pueblos aborígenes de Canadá” incluye a los pueblos indios, inuit y métis de Canadá” (sección 35)–. El alcance de estos derechos no se definió en ese momento, pero desde entonces se ha desarrollado a través de una serie de decisiones de la Corte Suprema, que ya habían comenzado con *Calder v. British Columbia* (1973), continuaron con *Regina v. Van der Peet* (1996), y culminaron con *Delgamuukw v. British Columbia* (1997). Este último caso rompió el silencio del registro oficial (escrito) y cambió la situación al sostener que “las leyes de la evidencia deben adaptarse para que este tipo de evidencia [es decir, la historia oral aborigen] pueda acomodarse y colocarse en pie de igualdad con los tipos de evidencia histórica con los que los tri-

⁶ Los documentos de política se denominan “papeles blancos” en la legislatura canadiense. El título oficial de este papel blanco en particular era “Statement of the Government of Canada on Indian Policy”. Ver https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_white_paper_1069.

bunales están familiarizados, que en gran parte consisten en documentos escritos” (ver p. 273). En otras palabras, reconoció la existencia continua de un “archivo sensorial”, en la acertada frase de Jennifer Biddle (Biddle 2016), junto con el archivo estatal, e instituyó un marco para la jurisprudencia transcultural, que es al mismo tiempo una jurisprudencia multimodal. Hacer justicia para y por los sentidos de otras personas es la mejor parte de la justicia. El “tiempo de los sentidos” (Bendix 2005) es ahora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aagaard, J. (2021). 4E Cognition and the Dogma of Harmony. *Philosophical Psychology*, 34(2), 165-181.
- Abath, A. J. (2017). Merleau-Ponty and the Problem of Synaesthesia. En O. Deroy (ed.), *Sensory Blending: On Synaesthesia and Related Phenomena* (pp. 151-165). Oxford: Oxford University Press.
- Adapon, J. (2008). *Culinary Art and Anthropology*. Oxford: Berg.
- Alcántara-Alcover, E., Artacho-Ramírez, M., Zamora, T. y Martínez, N. (2014). Exploratory Study of the Influence of the Sensory Channel in Perception of Environments. *Journal of Sensory Studies*, 29(4), 258-271.
- Anderson, B. ([1991] 2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrews, B. (2014). *The Making of Modern Chinese Medicine, 1850-1960*. Vancouver: UBC Press.
- Angéras, A. (2022). La dimension sensorielle de l'espace de l'habiter dans l'habitat léger: (Re-)appropriations et représentations. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Ankersmit, F. (2005). *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Appadurai, A. (ed.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Londres: Faber & Faber.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (350 A. E. C.) (1908). *De Sensu et Sensibili*. Traducido por J. I. Beare. The Internet Classics Archive. <http://classics.mit.edu/Aristotle/sense.2.2.html>.
- Aristotle (350 A. E. C.) (1932). *De Anima*. Traducido por L. A. Smit. The Internet Classics Archive. <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>.
- Aristotle (350 A. E. C.) (1999). *Politics*. Kitchener: Batoche Books.
- Arnheim, R. (1969). *Visual Thinking*. Berkeley: University of California Press.
- Arning, B. (2006). Sissel Tolaas. En C. A. Jones (ed.), *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art* (pp. 98-103). Cambridge: MIT Press.
- Association for Psychological Science (2008). Consistencies Found in Synaesthesia: Letter "A" Is Red for Many; "V" Is Purple. *Science Daily*, (abril 30).
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barcan, R. (2011). *Complementary and Alternative Medicine: Bodies, Senses, Therapies*. Abingdon: Routledge.
- Barth, F. (1975). *Ritual Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.

- Bendini, A. (1994). *The Trail of Time: Time Measurement with Incense in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, C. (2002). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bendix, R. (2005). Time of the Senses? *Current Anthropology*, 46(4), 688-689.
- Berlin, B. y Kay, P. (1969). *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bertuzzi, E. (2022). Un dévouement sans fin: Qualités de pre-sence dans les chants et dans la danse du *Debaa*. Analyse d'un "mode mayeur" d'agir. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Biddle, J. (2016). *Remote Avant-Garde: Aboriginal Art Under Occupation*. Durham: Duke University Press.
- Bijsterveld, K. (2010). Acoustic Cocooning: How the Car Became a Place to Unwind. *Senses and Society*, 5(2), 189-211.
- Bille, M. (2013). Lighting Up Cosy Atmospheres in Denmark. *Emotion, Space and Society*, 15, 56-63.
- Bille, M. (2017). Ecstatic Things: The Power of Light in Shaping Bedouin Homes. *Home Cultures*, 14(1), 25-49.
- Bille, M. y Sørensen, T. (eds.) (2016). *Elements of Architecture: Assemblage Archaeology, Atmosphere, and the Performance of Building Spaces*. Londres: Routledge.
- Billeter, J.-F. (1990). *The Chinese Art of Writing*. Nueva York: Rizzoli.
- Blake, S. (2019). Perception and Its Disorders in Early China. En B. Glenney y J. F. Silva (eds.), *The Senses and the History of Philosophy* (pp. 33-48). Abingdon: Routledge.

- Boas, F. ([1889] 2018). On Alternating Sounds. *American Anthropologist*, A2(1), 47-54.
- Boas, F. (1916). New Evidence in Regard to the Instability of Human Types. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2(12), 713-718.
- Böhme, G. ([2001] 2020). *Aisthétique: Pour une esthétique de l'expérience sensible*. Traducido del alemán por M. Katenecker y F. Lemonde. París: Les presses du réel.
- Böhme, G. (2017). *The Aesthetics of Atmospheres*. J.-P. Thibaud (ed.). Londres: Routledge.
- Boon, J. (1983). Functionalists Write, Too. *Semiotica*, 46(1/2), 131-149.
- Boring, E. (1942). *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.
- Born, G. y Barry, A. (2010). Art-Science: From Public Understanding to Public Experiment. *Journal of Cultural Economy*, 3(1), 103-119.
- Bourdieu, P. (1987). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boyle, R. ([1666] 2017). The Origin of Forms and Qualities. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/boyle1666.dpd>.
- Boyle, S. (2020). Fragrant Walls and the Table of Delight: Sensory (Re)construction as a Way of Knowing, the Case of Thornbury Castle, 1508-1521. Disertación de doctorado, Universidad Concordia.

- Brindley, E. (2006). Music, Cosmos and the Developmet of Psychology in Early China. *T'oung Pao*, 92, 1-49.
- Broglio, R. (2008). *Technologies of the Picturesque: British Art, Poetry, and Instruments, 1750-1830*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Brook, T. (1999). *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press.
- Bull, M., Gilroy, P., Howes, D. y Kah, D. (2006). Introducing Sensory Studies. *Senses and Society*, 1(1), 5-7.
- Burgess, N. (2013). “Ag-Gag” Bill Stirs Debate. *Stowe Report*, 2 mayo. https://www.vtcng.com/stowe_reporter/news/ag-gag-bill-stirs-debate-senator-supports-effort-to-punish-whistleblowers/article_6f9b8fba-b340-11e2-a6c9-0019bb2963f4.html.
- Calapi, S. (2022). Quand l’Inti Raymi est la: Euphories collectives lors des Visperas de Turucu. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Calapi, S., Korzybska, H., Mazzella di Bosco, M. y Peraldi-Mittelette, P. (eds.) (2022). *Sensibles ethnographies: Décalages sensoriels et attentionnels dans la recherche anthropologique*. Marsella: Éditions Petra.
- Calder v. British Columbia* (1973). Supreme Court Reports 313.
- Candlin, F. (2010). Sensory Separation and the Founidn of Art History. En *Art, Museums and Touch*, 9-27. Manchester: Manchester University Press.
- Carpenter, E. (1973). *Eskimo Realities*. Torongo: Holt, Rinehart and Winston.

- Carney, J. (2020). Thinking Avant la Lettre: A Review of AE Cognition. *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, 4(1), 77-90.
- Castaing-Taylor, L. (1996). Iconophobia: How Anthropology Lost It at the Movies. *Transition*, 69, 64-88.
- Castaing-Taylor, L. y Paravel, V. (dirs.) (2012). *Leviathan*. Nueva York: Cinereach; Nueva York: Creative Capital; Arrête ton Cinéma.
- Cavendish, M. (1655). *The Philosophical and Physical Opinions*. Londres: J. Martin and J. Allestyre.
- Cavendish, M. ([1668 1992]). *The Description of a New World Called The Blazing World...* Londres: William Pickering.
- Chapman, O. B. y Sawchuk, K. (2012). Research-Cration: Intervention, Analysis and “Family Resemblances”. *Canadian Journal of Communication*, 37(1), 5-26.
- Chumley, L. (2017). Qualia and Ontology: Language, Semiotics and Materiality—An Introduction. *Signs and Society*, 5(S1), S1-S20.
- Clarke, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, E. (2005). *Ways of Listening: An Ecological Approach to the Perception of Musical Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Classen, C. (1991). Literacy as Anticulture: The Andean Experience of the Written Word. *History of Religions*, 30(4), 404-421.
- Classen, C. (1993a). *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City: University of Utah Press.

- Classen, C. (1993b). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres: Routledge.
- Classen, C. (1997). Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal*, 153, 401-412.
- Classen, C. (1998). *The Color of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. Londres: Routledge.
- Classen, C. (2001). The Senses. En P. Stearns (ed.), *Encyclopedia of European Social History*, vol. 4 (pp. 355-364). Nueva York: Charles Scribners's Sons.
- Classen, C. (2005a). *The Book of Touch*. Abingdon: Routledge.
- Classen, C. (2005b). The Witch's Senses: Sensory Ideologies and Transgressive Femininities from the Renaissance to Modernity. En D. Howes (ed.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 70-84). Abingdon: Routledge.
- Classen, C. (ed.) (2014a). *A Cultural History of the Senses*. 6 vols. Londres: Bloomsbury.
- Classen, C. (2014b). *A Cultural History of the Senses in the Age of Empire, 1800-1920*. Londres: Bloomsbury.
- Classen, C. (2017). *The Museum of the Senses: Experiencing Art and Collections*. Londres: Bloomsbury.
- Classen, C., Howes, D. y Synnot, A. (1994). *Aroma: The Cultural History of Smell*. Londres: Routledge.
- Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 2, 118-146.

- Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography; A School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press.
- C. M. Callow v. Zollinger (2020). Supreme Court of Canada 45.
- Collins, S. G., Durington, M. y Gill, H. (2017). Multimodality: An Invitation. *American Anthropologist*, 119(1), 142-153.
- Comisión por la Verdad y la Reconciliación de Canadá (2015). *Honouring the Truth, Reconciling for the Future*. <https://nccdh.ca/resources/entry/honouring-th-truth-reconciling-for-the-future>.
- Connor, S. (2015). Literature, Technology and the Senses. En D. Hillman y U. Maude (eds.), *The Cambridge Companion to Body in Literature* (pp. 177-196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbin, A. ([1982] 1986). *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Corbin, A. (1990). Histoire et anthropologie sensorielle. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 13-24.
- Corbin, A. ([1994] 1998). *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside*. Nueva York: Columbia University Press.
- Corbin, A. (2005). Charting the Cultural History of the Senses. En D. Howes (ed.) *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (128-139). Abingdon: Routledge.
- Corbin, A. y Heuré, G. (2000). *Alain Corbin: Historien du sensible; Entretiens avec Gilles Heuré*. París: Editions la Découverte.

- Cortés, H. (1843). *The Despatches of Hernando Cortes*. Editado y traducido por George Folsom. Nueva York: Wiley and Putnam.
- Coupaye, L. (2018). “Yams Have no Ears!”: Tekne, Life and Images in Oceania. *Oceania*, 88(1), 13-30.
- Cox, R. (2013). The Political Affects of Military Aircraft Noise in Okinawa. En J. Hankins y C. Stevens (eds.), *Sound, Space and Sociality in Modern Japan: A Sensory Ethnographic Tour* (pp. 57-71). Abingdon: Routledge.
- Cox, R. (2018). Senses, Anthropology of. En H. Callan (ed), *International Encyclopedia of Anthropology*, vol. 10 (pp. 5411-5422). Nueva York: Wiley.
- Cox, R., Irving, A. y Wright, C. (eds.) (2016). *Beyond Text? Critical Practices and Sensory Anthropology*. Manchester: Manchester University Press.
- Crary, J. (1992). *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge: The MIT Press.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Csordas, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- Cundy, A. (2017). War, Memory and the Senses in Imperial War Museum, 1920-2014. En N. Sauders y P. Cornish (eds.), *Modern Conflict and the Senses* (pp. 361-374). Londres: Routledge.
- Cytowic, R. E. (1998). *The Man Who Tasted Shapes*. Cambridge: MIT Press.

- D'Ambrosio, D. (2021). How Vermont Dairy Farms Have Changed. *Burlington Free Press*, 11 de mayo. <https://www.burlingtonfree-press.com/story/news/2021/05/11/herd-size-vermont-dairy-farms-getting-bigger-and-more-efficient/5034739001>.
- Daniel, V. (1987). *Fluid Sings: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press.
- Davis, A. (ed.) (1996). *George Grant and the Subversion of Modernity: Art, Philosophy, Religion, Politics and Education*. Toronto: University of Toronto Press.
- Davis, C. (1976). *Body as Spirit: The Nature of Religious Feeling*. Nueva York: Seabury.
- Dawkins, A. y Loftus, A. (2013). The Senses as Direct Theoretician in Practice. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(4), 665-677.
- Debaene, V. (2014). *Far Afield: French Anthropology between Science and Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Debord, G. (1994). *The Society of the Spectacle*. Nueva York: Zone Books.
- Degenhart, J. H. (2013). Cracking the Mysteries of "China": China(ware) in the Early Modern Imagination. *Studies in Philology*, 110(1), 132-167.
- Delgamuukw v. A. G.: Reasons for Judgement*, 1991. N° 0843 Smithers Registry.
- Delgamuukw v. British Columbia*. 1997. 3 Supreme Court Reports 1010.

- De Sousa Santos, B. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press.
- Denyer, S. (2018). China's Bear Bile Industry Persist Despite Growing Awareness of the Cruelty Involved. *Washington Post*, 3 de junio. https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/from-hemorrhoids-to-hangovers--bears-bile-is-treasured-in-china-and-that-bad-for-captive-bears/2018/06/02/fdb431da-5363-11e8-8000-17f9fda3859b_story.html.
- Deroy, O. (ed.) (2017). *Sensory Blending: On Synaesthesia and Related Phenomena*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. ([1641] 1973). *The Philosophical Works of Descartes*. Traducido por E. Haldane y G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Despland, M. (1987). *Christianisme, dossier corps*. París: CERF.
- Dwedney, A. K. (1984). *The Planiverse: Computer Contact with a Two-Dimensional World*. Nueva York: Copernicus.
- Diaconu, M. (2005). *Tasten—Riechen—Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*. Würzburg: Köninghausen & Neumann.
- Dias, N. (2006). *La mesure des sens: Les anthropologues et le corps humain au XIXe siècle*. París: Flammarion.
- Dillon, J. (2019). It's the Dairy Farm Sewer. NPR News, 9 de diciembre. <https://www.vpr.org/vpr-news/2019-12-09/its-the-dairy-farm-sewer-neighbors-say-state-is-falling-to-regulate-agricultural-pollution>.

- Doerksen, M. (2017). Electromagnetism and the Nth Sense: Augmenting Senses in the Grinder Subculture. *Senses and Society*, 12(3), 344-349.
- Doerksen, M. (2018). How to Make Sense: Sensory Modification in Grinder Subculture. Disertación de doctorado, Universidad Concordia. <http://centreforsensorystudies.org/how-to-make-sense-sensory-modification-in-grinder-subculture>.
- Donovan, J. (1984). *George Grant and the Twilight of Justice*. Toronto: University of Toronto Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.
- Douglas, M. (1973). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Nueva York: Vintage.
- Downey, G. (2005). *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Drazin, A. y Küchler, S. (eds.) (2015). *The Social Life of Material: Studies in Material and Society*. Abingdon: Routledge.
- Druke, M. (1985). Iroquois Treaties: Common Forms, Varying Interpretations. En F. Jennings (ed.), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League* (pp. 85-98). Siracusa: Syracuse University Press.
- Dubois, D., Cance, C., coler, M, Paté, A. y Guatavino, C. (2021). *Sensory Experiences: Exploring Meaning and the Senses*. Amsterdam: John Benhamins.

- Dudley, S (ed.) (2010). *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations*. Londres: Routledge.
- Dudley, S. (ed.) (2012). *Museum Objects: Experiencing the Properties of Things*. Londres: Routledge.
- Dumit, J. (2004). *Picturing Personhood: Brain Scans and Biomedical Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Dummet, D. (1993). *The Origins of Analytical Philosophy*. Londres: Duckworth.
- Dumont, L. (1980). Homo hierarchicus: *The Caste System and Its Implications*. Segunda edición. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1992). *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. ([1895] 1982). *The Rules of Sociological Method*. Nueva York: Free Press.
- Dutson, C., Myerson, J. y Gheerawo, R., (2010). *Light Volumes, Dark Matters*. Londres: Royal College of Art.
- Edensor, T. y sumartojo, S. (2015). Designing Atmospheres: Introduction. *Visual Communication*, 14(3), 251-265.
- Edwards, E., Gosden, C. y Phillips, R. (eds.) (2006). *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*. Abingdon: Routledge.
- Ei-ichi deforest, K. (2015). Angus Carlyle and Rupert Cox: Air Pressure: Aircraft Noise and Perceptions of the Environment. *Senses and Society*, 9(1), 108-112.

- Eklund, A. A. (2019). Harmonising Value in a Car's Interior Using Sensory Marketing as a Lens. Disertación doctoral, Univesidad Lineo.
- El-Ghezal Jeguirim, S., Dhouib, A. B., Sahnoun, M., Cheikhrouhou, M., Njeugna, N., Schacher, L. y Adholphe, D. (2010). The Tactile Sensory Evaluation of Knited Fabrics: Effect of some Finishing Treatments. *Journal of Sensory Studies*, 25(2), 201-215.
- Elisha, O. (2018). Dancing the World: Techniques of Embodied Authority among Christian Praise Dancers in New York City. *American Ethnologist*, 45(3), 380-391.
- Elliott, D. y Culhane, D. (eds.) (2017). *A Different Kind of Ethnography: Imagintavie Prectices and Creative Methodologies*. Toronto: Univesity of Toronto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1982). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1954). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Farquhar, J. (2002). *Appetites: Food and Sex in Post-Socialist China*. Durham: Duke Univesity Press.
- Farquhar, J. (2020). *A Way of Life: Things, Thought and Action in Chinese Medicine*. New Haven: Yale University Press.
- Farquhar, J. y Lock, M. (eds.) (2007). *Beyond the Body Proper*. Durham: Duke Univesity Press.

- Febvre, L. ([1942 1982). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge: Harvard University Press.
- Feld, S. (1982). *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Feld, S. (1988). Aesthetics as Iconicity of Style, or, “Lift-Up-over-Sounding”, Getting into the Kaluli Groove. *Yearbook for Traditional Music*, 20, 74-113.
- Feld, S. (1991). Sound as a Symbolic System: The Kaluli Drum. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 79-99). Toronto: University of Toronto Press.
- Feld, S. (1996). Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resoundign in Bosavi, Papua New Guinea. En S. Feld y K. Basso (eds.), *Senses of Place* (pp. 91-135). Santa Fe: School of American Research Press.
- Feld, S. (2005). Places Sensed, Senses Placed: Toward a Sensuous Epistemology of Environments. En D. Howes *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 179-191). Abingdon: Routledge.
- Feld, S. y Brennels, D. (2004). Doing Anthropology in Sound. *American Ethnologist*, 31(4), 461-474.
- Feldman, A. (1994). From Desert Storm to Rodney King via ex-Yugoslavia: On Cultural Anaesthesia. En C. N. Seremetakis (ed.), *The Senses Stil: Perception and Memory as Material Culture in Modernity* (pp. 87-108). Boulder: Westview Press.

- Finnegan, R. (2002). *Communicating: The Multiple Modes of Human Inteconnection*. Londres: Routledge.
- Fortune, R. (1963). *Sorceres of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. Nueva York: E. P. Dutton.
- Foucault, M. ([1963] 1973). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Traducido por A. M. Sheridan Smith. Nueva York: Random House.
- Foucault, M. ([1975] 1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Traducido por A. M. Sheridan. Nueva York: Vintage Books.
- Fretwell, F. (2020). *Sensory Experiments: Psychophysics, Race, and the Aesthetics of Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Friedner, M. y Helmreich, S. (2012). Sound Studies Meets Deaf Studies. *Senses and Society*, 7(1), 72-86.
- Fulford, R. (1983). Painter Laureate. *Saturday Night*, julio, 5-6.
- Gadoua, M.-P. (2014). Making Sense Through Touch: Handling Collections with Inuit Elders at the McCord Museum. *Senses and Society*, 9(3), 323-341.
- Galison, P. y Jones, C. A. (eds.) (2014). *Picturing Science, Producing Art*. Londres: Routledge.
- Geany, J. (2002). *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gearin, A. K. y Sáez, O. C. (2021). Altered Vision: Ayahuasca Shamanism and Sensory Individualism. *Current Anthropology*, 62(2), 138-163.

- Geertz, C. (1957). Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. *Antioch Review*, 14(4), 421-437.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Boston: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). Common Sense as a Cultural System. En *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Boston: Basic Books.
- Geertz, C. (2001). The Uses of Diversity. En *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (pp. 68-88). Princeton: Princeton University Press.
- Gélard, M. L. (ed.) (2016). Contemporary French Sensory Ethnography. Número especial *Senses and Society*, 11(3).
- Gell, A. (1977). Magic, Perfume Dream... En I. M. Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism* (pp. 25-38). Londres: Academic.
- Gell, A. (1995). The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda. En E. Hirsch y M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 232-254). Oxford: Clarendon.
- Geurts, K. L. (2002a). *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press.
- Geurts, K. L. (2002b). On Rocks, Walks and Talks in West Africa: Cultural Categories and an Anthropology of the Senses. *Ethos*, 30(3), 178-198.
- Geurts, K. L. (2005). Consciousness as "Feeling in the Body": A West African Theory of Embodiment, Emotion and the

- Making of Mind. En D. Howes (ed.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 164-178). Abingdon: Routledge.
- Gibson, J. J. (1966). *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gild, G. (2012). Mission by Music: The Challenge of Translating European Music into Chinese in the Lulu Zuanyao. En A. K. Wardewga y A. Vasconcelos de Saldanha (eds.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomas Pereira, the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission to China* (pp. 532-545). Newcastle, UK: Cambridge Scholar Press.
- Glenn, H. P. (2010). *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Goh, M. (2010). *Sound and Sight: Poetry and Courtier Culture in the Yongming Era (483-493)*. Stanford: Stanford University Press.
- Golding, V. (2010). Dreams and Wishes: The Multi-Sensory MuseumSpace. En S. Dudley (ed.), *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations* (pp. 224-240). Londres: Routledge.
- Goodman, S. (2010). *Sonic Warfare: Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge: MIT Press.
- Gould, H., Chenhall, R., Kohn, T. y Stevens, C. S. (2019). An Interrogation fo Sensory Anthropology of and in Japan. *Anthropological Quarterly*, 92/1), 231-258.

- Graif, P. (2018). *Being and Hearing: Making Intelligible Worlds in Deaf Kathmandu*. Chicago: HAU Books.
- Granet, M. ([1930] 1996). *Chinese Civilization*. Londres: Routledge.
- Granet, M. (1973). Right and Left in China. En R. Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (pp. 43-58). Chicago: University of Chicago Press.
- Grant, G. P. (1985). *English-Speaking Justice*. Toronto: House of Anansi.
- Grimshaw, A. (2001). *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gu, Y. (2020). *Chinese Ways of Seeing and Open-Air Painting*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Guss, D. (1989). *To Weave and Sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rainforest*. Berkeley: University of California Press.
- Hacking, I. (1981). Do We See Through a Microscope? *Pacific Philosophical Quarterly*, 62(4), 305-322.
- Halpern, O. (2015). *Beautiful Data: A History of Vision and Reason Since 1945*, durham: Duke University Press.
- Hamilakis, Y. (2014). *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory and Affect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, S. N. (2010). *Impersonations. Troubling the Person in Law and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hamilton, S. N. (ed.) (2020). Sensuous Governance. Número especial, *Senses and Society*, 15(1).

- Hammer, G. (2019). *Blindness Through the Looking Glass: The Performance of Blindness, Gender, and the Sensory Body*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hannerz, U. (2006). Afterthoughts: World Watching. En A. Gingrich y M. Banks (eds.), *Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology* (pp. 271-282). Nueva York: Berghahn Books.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Harris, A. (2016). Listening-Touch: Affect and the Crafting of Medical Bodies through Percussion. *Body and Society*, 22(1), 31-61.
- Harris, A. (2020). *A Sensory Education*. Abingdon: Routledge.
- Hay, J. (2010). *Sensuous Surfaces: The Decorative Object in Early Modern China*. Londres: Reaktion Books.
- Heller-Roazen, D. (2007). *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*. Nueva York: Zone Books.
- Heller-Roazen, D. (2008). Common Sense: Greek, Arabic, Latin. En G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 30-50). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Henderson, J. B. (2010). Cosmology and Concepts of Nature in Traditional China. En H. U. Vogel y G. Dux (eds.), *Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective* (pp. 181-197). Leiden: Brill.

- Hennion, A. (2005). Pragmatics of Taste. En M. Jacobs y N. Hanrahan (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture* (pp. 131-144). Malden: Blackwell.
- Henshaw, V., McLean, K., Medway, D., Perkins, C. y Wanaby, G. (eds.) (2017). *Designing with Smell: Practices, Techniques and Challenges*. Londres: Routledge.
- Herzfeld, M. (2001). *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell.
- Hetherington, K. (2003). Spatial Textures: Place, Touch and Praesentia. *Environment and Planning A*, 35(11), 1933-1944.
- Heywood, P. (2019). The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. En *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>.
- Hinton, D., Howes, D. y Kirmayer, L. (2008). Toward a Medical Anthropology of Sensations: Definitions and Research Agenda. *Transcultural Psychiatry*, 45(2), 142-162.
- Hirsch, A. R. (1995). Effects of Ambient Odors on Slot-Machine Usage in a Las Vegas Casino. *Psychology and Marketing*, 12(7), 585-594.
- Hisano, A. (2019). *Visualizing Taste: How Capitalism Changed the Look of What We Eat*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hisano, A. (en prensa). “Use Not Perfumery to Flavor Soup”: The Science of the Senses in Aesthetic Capitalism. En R. L. Blaszczyk y D. Suisman (eds.), *Capitalism and the Senses*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- Hobbes, T. ([1651] 1996). *Leviathan*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Hoffer, P. C. (2006). *Sensory Worlds in Early America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hohenegger, B. (2006). *Liquid Jade: The Story of Tea from East to West*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Holdcroft, A. (2007). Gender-Based Bias in Research: How Does It Affect Evidence Based Medicine? *Journal of the Royal Society of Medicine*, 100(1), 2-3.
- Horstmann, M. (2014). Managing the Senses in Sant Devotion. En A. Michaels y C. Wulf (eds.), *Exploring the Senses: Asian and European Perspectives on Ritual and Performativity* (pp. 78-94). Nueva Delhi: Routledge.
- Howes, D. (1985). Property, God and Nature in the Thought of Sir John Beverley Robinson. *McGill Law Journal*, 30(3), 365-414.
- Howes, D. (1987). From Polyjurality to Monojurality: The Transformation of Quebec Law, 1875-1929. *McGill Law Journal*, 32(3), 523-558.
- Howes, D. (1989). Scents and Sensibility: A Review of *The Foul and the Fragrant* by Alain Corbin. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 13, 89-97.
- Howes, D. (1990a). Controlling Textuality: A Call for the Return to the Senses. *Anthropologica*, 32(1), 55-73.
- Howes, D. (1990b). Les techniques des sens. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 99-115.

- Howes, D. (ed.) (1991). *The Varieties of Sensory Experience: A Source-book in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, D. (ed.) (1996). *Cross-Cultural Consumption: Global Markets, Local Realities*. Londres: Routledge.
- Howes, D. (2002). Maladroit or Not? Learning to Be of Two Minds in the New Bijural Law Curricula. *Journal of Legal Education*, 52, 55-60.
- Howes, D. (2003a). *Sensual Relations: Engagin the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Howes, D. (2003b). Evaluation sensorielle et diversité culturelle. *Psychologie française*, 48(4), 117-125.
- Howes, D. (2005a). *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Abidngdon: Routledge.
- Howes, D. (2005b). HYPERAESTHESIA, or, The Sensual Logic of Late Capitalism. En D. Howes, *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 281-303). Abidngdon: Routledge.
- Howes, D. (2005c). Introduction: Culture in the Domain of Law. *Canadian Journal of Law and Society*, 20(1), 9-42.
- Howes, D. (2006). Charting the Sensorial Revolution. *Senses and Society*, 1(1), 113-128.
- Howes, D. (2007). Sensory Basket Weaving 101. En S. Alföldy (ed.), *Neocraft: Modernity and the Crafts* (pp. 216-224). Halifax: The Press of the Nova Scotia College of Art and Design.
- Howes, D. (2008). Can these Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *Journal of American History*, 95(2), 442-451.

- Howes, D. (2009). Introduction. En D. Howes (ed.), *The Sixth Sense Reader* (pp. 1-49). Abingdon: Routledge.
- Howes, D. (ed.) (2014a). *A Cultural History of the Senses in the Modern Age, 1920-2000*. Londres: Bloomsbury.
- Howes, D. (ed.) (2014b). Sensory Museology. Número especial, *Senses and Society*, 9(3).
- Howes, D. (2015). Senses, Anthropology of the. En J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia Social and Behavioral Sciences*, Segundo edición (pp. 615-620). Oxford: Elsevier.
- Howes, D. (2016). Sensing Cultures: Cinema, Ethnography and the Senses. En R. Cox, A. Irving y C. Wright (eds.), *Beyond Text? Sensory Anthropology and Critical Practice* (pp. 173-188). Manchester: Manchester University Press.
- Howes, D. (2017). How Capitalism Came to Its Senses—and Yours. Artículo presentado en “Capitalism and the Senses, Harvard Business School, 29 de junio. <http://centreforsensorystudies.org/how-capitalism-came-to-its-senses-and-yours-the-invention-of-sensory-marketing>
- Howes, D. (ed.) (2018). *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources*, 4 vols. Abingdon: Routledge.
- Howes, D. (ed.) (2019). Troubling Law’s Sensorium: Exploration in Sensational Jurisprudence. Número especial, *Canadian Journal of Law and Society*, 34(2).
- Howes, D. (2022). *The Sensory Studies Manifesto: Tracking the Sensorial Revolution in the Arts and Human Sciences*. Toronto: University of Toronto Press.

- Howes, D. y Classen, C. (1991). Conclusion: Sounding Sensory Profiles. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 257-288). Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, D. y Classen, C. (2013). *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*. Londres: Routledge.
- Howes, D., Morgan, K., Radice, M. y Szanto, D. (2013). The Sensory City Workshop: Sensing the City Through Touch and Taste. <http://centreforsensorystudies.org/the-sensory-city-work-shop-sensing-the-city-through-touch-and-taste>.
- Hsu, E. (1991). *The Transmission of Chinese Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hsu, E. (ed.) (2008). The Senses and the Social. Número especial, *Ethnos*, 73(4).
- Hsu, E. (2010). *Pulse Diagnosis in Early Chinese Medicine: The Telling Touch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hsu, H. (2020). The Sensorial Bioaccumulation of Race. *Senses and Society*, 15(2), 247-250.
- Hughes, H. C. (2001). *Sensory Exotica: A World Beyond Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Huizinga, J. ([1919] 1996). *The Autumn of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huizinga, J. ([1929] 2014). The Task of Cultural History. En *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance* (pp. 17-76). Princeton: Princeton University Press.
- Hume, D. (1975a). *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principle of Moral*. Oxford: Clarendon Press.

- Hume, D. (1975b). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Huygebaert, S., Condello, A., Marusek, S. y Antaki, M. (eds.) (2018). *Sensing the Nation's Law: Historical Inquiries into the Aesthetics of Democratic Legitimacy*. Cham, Suiza: Springer International.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essay on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2018). Back to the Future with the Theory of Affordances. *Hau*, 8(182), 39-44.
- Ingold, T. (2022). Response to David Howes. *Journal of Material Culture*, 27(3), 336-340.
- Ingold, T. y Howes, D. (2011). Worlds of Sense and Sensing the World. *Social Anthropology*, 19(3), 314-331.
- International Roundtable for the Semiotics of Law (2015). *Synaesthetic Legalities: Sensory Dimensions of Law and Jurisprudence*. <http://www.sensorystudies.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/Synesthetic-Legalities-CFP.pdf>. 1 de junio de 2015.
- Irvine, T. (2020). *Listening to China: Sound and the Sino-Western Encounter, 1770-1839*. Chicago: University of Chicago Press.

- Jackson. M. (1983a). Knowledge of the Body. *Man*, 18, 327-345.
- Jackson, M. (1983b). Thinking Through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis*, 14, 127-148.
- Jaffe, R., Dürr, E. y Jones, G. A. (2019). What Does Poverty Feel Like? Urban Inequality and the Politics of Sensation. *Urban Studies*, 57(5), 1015-1031.
- Janda, R. (2005). Toward Cosmopolitan Law. *McGill Law Journal*, 50, 967-984.
- Jay, M. (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Contemporary French Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Jay, M. (1999). Must Justice Be Blind? The Challenge of Images to the Law. En C. Douzinas y L. Nead (eds.), *The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (pp. 19-35). Chicago: University of Chicago Press.
- Jervis, S. M., Gerard, P., Drake, S., Lopetcharat, K. y Drake, M. A. (2014). The Perception of Creaminess in Sour Cream. *Journal of Sensory Studies*, 29(4), 248-257.
- Jonaitis, A. (2006). Smoked Fish and Fermented Oil: Taste and Smell among the Kwakwaka'wakw. En E. Edwards, C. Gosden y R. Phillips (eds.), *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture* (pp. 141-168). Abingdon: Routledge.
- Jonas, H. ([1954] 1982). The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(4), 507-519.

- Jones, C. A. (2006a). *Eyesight Alone: Clement Greenberg's Modernism and the Bureaucratization of the Senses*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jones, C. A. (2006b). The Mediated Sensorium. En C. A. Jones (ed.), *Sensorium: Embodied Experience, Technology and Contemporary Art* (pp. 5-48). Cambridge: The MIT List Visual Arts Center and MIT Press.
- Jonsen, A. R. (2008). *A Short History of Medical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Jordanova, L. (1989). *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. Nueva York: Harvester Wheatsheaf.
- Jørgensen, H. H. L., Laugerud, H. y Skinnelbach, K. L. (2015). *The Saturated Sensorium: Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Joyce, K. A. (2008). *Magnetic Appeal: MRI and the Myth of Transparency*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jukier, R. (2006). Transnationalizing the Legal Curriculum: How to Teach What We Live. *Journal of Legal Education*, 56(2), 172-189.
- Jütte, R. (2004). *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Malden, MA: Polity Press.
- Kane, B. (2018). Sound Culture without Auditory Culture: A Critique of the Ontological Turn. En D. Howes (ed.), *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources* (pp. 277-296), 4 vols. Abingdon: Routledge.

- Kane, H. H. (1882). *Opium-Smoking in America and China*. Nueva York: G. P. Putnam's.
- Kapoor, S. (2021). The Violence of Odors: Sensory Politics of Caste in a Leather Tannery. *Senses and Society*, 16(2), 164-176.
- Kasirer, N. (2002). Bijuralism in Law's Empire and in Law's Cosmos. *Journal of Legal Education*, 52, 29-41.
- Kasirer, N. (2003). Legal Education as Métissage. *Tulane Law Review*, 78, 481-501.
- Kearny, R. (1988). *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*. Londres: Routledge.
- Keller, E. F. y Grontkowski, C. R. (1983). The Mind's Eye. En S. Harding y M. B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (pp. 207-224). Dordrecht: Reidel.
- Kemp, S., Hollowood, T. y Hort, J. (2011). *Sensory Evaluation: A Practical Handbook*. Oxford: Blackwell.
- Keuleman, P. (2014). *Sound Rising from the Paper: Nineteenth-Century Martial Arts Fiction and the Chinese Acoustic Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kirmayer, L. (1992). The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience. *Medical Anthropology Quarterly*, 6(4), 323-346.
- Kleutghen, K. (2015a). Bringing Art to Life: Giuseppe Castiglione and Scenic Illusion Painting. En C. He (ed.), *Protrayals from a Brush Divine: A Special Exhibition on the Tricentennial of*

- Giuseppe Castiglione's Arrival in China* (pp. 324-337). Taipei: National Palace Museum.
- Kleutghen, K. (2015b). From Science to Art: The Evolution of Linear Perspective in Eighteenth-Century Chinese Art. En P. ten-Doessche Chu y D. Ning (eds.), *Qing Encounters: Artistic Exchanges between China and the West* (pp. 173-189). Los Ángeles: Getty Research Institute.
- Ko, D. (2019). Stone, Scissors, Paper: Thinking through Things in Chinese History. *Journal of Chinese History*, 3, 191-201.
- Konishi, S. (2013). Discovering the Savage Senses: French and British Explorers' Encounters with Aboriginal People. En J. West-Sooby (ed.), *Discovery and Empire: The French in the South Seas* (pp. 99-140). Adelaida: University of Adelaide Press.
- Kopytoff, I (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. En A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (pp. 64-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- Korzybska, H. (2022). Investir le “regard” des personnes devenues aveugles. De l’implantation rétinienne aux expériences mescaliniennes. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Krmpotich, C., Peers, L. y el Comité haida de repatriación y el equipo del Museo Pitt Rivers y el Museo británico (2014). *This Is Our Life: Haida Material Heritage and Changing Museum Practice*. Vancouver: UBC Press.
- Kuriyama, S. (1999). *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*. Princeton: Princeton University Press.

- Laderman, C. y Roseman, M. (eds.) (1996). *The Performance of Healing*. Londres: Routledge.
- Laforet, A. (2004). Relationships between First Nation and Canadian Museum of Civilization. Artículo presentado en la session sobre Relaciones entre los museos y las Primeras naciones, el entretenimiento de la repatriación haida, Masset, CB, 22 de mayo.
- Lafrance, M. (2018). Introduction: Skin Studies—Past, Present, and Future. *Body and Society*, 24(1-2), 3-32.
- Lahne, J. (2016). Sensory Science, the Food Industry, and the Objectification of Taste. *Anthropology of Food*, 10. <http://journals.openedition.org/aof/7956>.
- Lahne, J. y Trubek, A. (2014). “A Little Information Excites Us”: Consumer Sensory Experience of Vermont Artisan Chees as Active Practice. *Appetite*, 78, 129-138.
- Lahne, J. Trubek, A. y Pelchat, M. L. (2014). Consumer Sensory Perception of Cheese Depends on Context: A Study Using Comment Analysis and Linear Mixed Models. *Food Quality and Preference*, 32, 184-197.
- Lakoff, G. y Johson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Univesity of Chicago Press.
- Lambert, R. (2021). Le reflet du monde est à l'intérieur de moi: Une ethnographie poétique de l'expérience de l'agoraphobie de Norvège. Disertación doctoral, Universidad Concordia.
- Lamrani, M. (ed.) (2021). Beyond Revolution: Reshaping Nationhood throug Senses and Affect. Número especial, *Cambridge Journal of Anthropology*, 39(2).

- Lange, C. (ed.) (2022). The Sensory History of the Islamic World. Número especial, *Senses and Society*, 17(1).
- Laplantine, F. ([2005] 2015). *The Life of the Senses: Introduction to a Modal Anthropology*. Abingdon: Routledge.
- Latour, B. (1987). *Science in action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Law, L. (2005). Home Cooking: Filipino Women and Geographies of the Senses in Hong Kong. En D. Howes (ed.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 224-244). Abingdon: Routledge.
- Lawrence, S. (2021). Sonic Intimacies: Performative Erotics and African Feminisms. *Senses and Society*, 16(2), 177-192.
- Leavitt, J. y Hart, L. (1990). Critique de la “raison” sensorielle. L’élaboration esthétique des sens dans une société himalayenne. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 77-98.
- Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. París: Presses Universitaires de France.
- Leenhardt, M. ([1947] 1979). *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. ([1969] 1979). *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. Traducido por J. Weightman y D. Weightman. Vol. 1. Nueva York: Octagon.

- Little, K. (1991). On Safari: The Visual Politics of a Tourist Representation. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 148-163). Toronto: University of Toronto Press.
- Locke, J. ([1683/1690] 1988). *Two Treatises of Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. ([1689] 1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Lupton, D. y Maslen, S. (2018). The More-than-Human-Sensorium: Sensory Engagements with Digital Self-Tracking Technologies. *Senses and Society*, 13(2), 190-202.
- Lynch, E. (2022). *Locative Tourism Apps: A Sensory Ethnography of the Augmented City*. Abingdon: Routledge.
- Lynch, E., Howes, D. y French, M. (2020). A Touch of Luck and a “Real Taste of Vegas”: A Sensory Ethnography of the Montreal Casino. *Senses and Society*, 15(2), 192-215.
- Macdonald, R. A. (2002). *Lessons of Everyday Law*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Macfarlane, A. (1988). Anthropology and History. En J. Cannon (ed.), *The Blackwell Dictionary of Historians* (pp. 12-14). Oxford: Blackwell.
- Macfarlane, I. (1991). *The Origins of English Individualism: The Family, Property, and Social Transition*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- MacIntyre, Al. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Majid, A. y Levinson, S. (eds.) (2010). The Senses in Language and Culture. Número especial, *Senses and Society*, 6(1).

Malefyt, F. (2014). An Anthropology of the Senses: Tracing the Future of Sensory Marketing in Brand Rituals. En R. Denny y P. Sunderland (eds.), *Handbook of Anthropology in Business* (pp. 704-721). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Malefyt, F. (2015). The Senses in Anthropological and Marketing Research: Investigating a Consumer-Brand Ritual Holistically. *Journal of Business Anthropology*, 4(1), 5-30.

Malinowsky, B. (1929). *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*. Nueva York: Harcourt, Brace and World.

Malinowsky, B. (1961). *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York: E. P. Dutton.

Maloney, C. (1976). *The Evil Eye*. Nueva York: Columbia University Press.

Mandrou, R. (1975). *Introduction to Modern France 1500-1640: An Essay in Historical Psychology*. Londres: Edward Arnold.

Mann, B. A. (2004). The Greenvielle Treaty of 1795: Pen-and-Ink Witchcraft in the Struggle for the Old Northwest. En B. E. Johansen (ed.), *enduring Legacies: Native American Treaties and Contemporary Controversies* (pp. 135-202). Westport, CT: Praeger.

Marchand, T. H. J. (2008). Muscles, Morals and Mind: Craft Apprenticeship and the Formation of Person. *British Journal of Educational Studies*, 56(3), 245-271.

Marchand, T. H. J. (2009). *The Masons of Djenné*. Bloomington: Indiana University Press.

- Marchetti, F. y Howes, D. (2020). A Dialogic Probe on the Atmosphere of Law. *Law and the Senses*, 15 de julio de 2020. <http://lawandthesenses.org/probes/dialogic-probe-on-the-atmosphere-of-law-a-conversation-between-florence-marchetti-and-david-howes>.
- Marchionni, A.-L. (2022). Tenter un basculement sensible: Reflexions à partir d’une experience d’immersion dans le milieu de vie d’une personne autiste. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Marcus, G. y Cushman, D. (1982). Ethnographies as Text. *Annual Review of Anthropology*, 11, 25-69.
- Marcus, G. y Fischer, M. (1986). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marks, L. ([1975] 2014). *The Unity of the Senses: Interrelations among the Modalities*. Nueva York: Academic Press.
- Marr, D. (1982). *Vision*. Nueva York: W. H. Freeman & Co.
- Marryat, J. (1857). *A History of Pottery and Porcelain: Medieval and Modern*. Londres: John Murray.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Matthews, M. (2016). *Naamiwan’s Drum: The Study of a Contested Repatriation of Anishnaabe Artifacts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Matthews, M. y Roulette, R. (2018). “Are All Stones Alive”? Anthropological and Anishnaabe Approaches to Personhood.

En M. Astor-Aguilera y G. Harvey (eds.), *Rethinking Relations and Animsim: Pesonhood and Materiality* (pp. 173-192). Londres: Routledge.

Matthews, M., Wilson, J. B. y Roulette, R. (2021). *Meshkenajisewir: Paradigm Shift. Religions*, 12(10), 849. <https://doi.org/10.3390/rel12100894>.

Mauss, M. ([1924] 1979). Real and Practical Relations between Psychology and Sociology. En *Sociology and Psychology* (pp. 1-33), traducido por B. Brewster. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Mauss, M. ([1936] 1979). Body Techniques. En *Sociology and Psychology* (pp. 95-123), traducido por B. Brewster. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Mauss, M. (1967). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Mauss, M. (2007). *Manual of Ethnography*. Oxford: Beghahn Books.

Mazzella di Bosco, M. (2022). Pratique de danse et experiences de soi. Une approche sensible des “danses libres en conscience”. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.

McDougall, W. (1901). Cutaneous Sensations. En A. C. Haddon (ed.), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Strait*, vol. 2, parte 2 (pp. 189-195). Cambridge: Cambridge University Press.

McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press.

- Mead, M. y Métraux, R. (eds.) (1953). *The Study of Culture at a Distance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meade, M. S. y Emch, M. (2010). *Medical Geography*, 3ª edición. Nueva York: Guilford Press.
- Meilgaard, M., Carr, B. T. y Civile, G. V. (2010). *Sensory Evaluation Techniques*. 3ª edición. Boca Ratón, FL: CRC Press.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Nueva York: HarperCollins.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Métraux, R. (1953). Resonance in Imagery. En M. Mead y R. Métraux, *The Study of Culture at a Distance* (pp. 343-364). Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, B. (ed.) (2009). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Michaels, A. y Wulf, C. (2014). Exploring the Senses in Rituals and Performances: An Introduction. En A. Michaels y C. Wulf (eds.), *Exploring the Senses: Asian and European Perspectives on Ritual and Performativity* (pp. 1-24). Nueva Delhi: Routledge.
- Miller, C. y Hamell, G. R. (1986). A New Perspective on Indian-White Contact: Cultural Symbols and Colonial Trade. *Journal of American History*, 73(2), 311-328.
- Mills, A. (1994). *Eagle Down Is Our Law. Wet'suwet'en Law, Feasts and Land Claims*. Vancouver: UBC Press.
- Mills, A. (2005). "Hang onto these Words": Johnny David's Delgamuukw Evidence. Toronto: University of Toronto Press.

- Mills, A. (2018). Engaging Aesthetically with Tapa Barkcloth in the Museum. *Senses and Society*, 13(3), 367-374.
- Mintz, S. (1986). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Penguin.
- Mopas, M. S. (2019). Howling Winds: Sound, Sense and the Politics of Noise Regulation. *Canadian Journal of Law and Society*, 34(2), 307-326.
- Mopas, M. S. y Huybregts, E. (2020). Training by Feel: Wearable Fitness-Trackers, Endurance Athletes, and the Sensing of Data. *Senses and Society*, 15(1), 25-40.
- Mungello, D. E. (1989). *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Myers, C. S. (1901). Smell. En A. C. Haddon (ed.), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Strait*, vol. 2, parte 2 (pp. 169-185). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nedelsky, J. (1997). Embodied Diversity and the Challenge to Law. *McGill Law Journal*, 42, 91-117.
- Nelson, S. E. (1998/1999). Picturing Listening: The Sight of Sound in Chinese Painting. *Archives of Asian Art*, 51, 30-55.
- Newhauser, R. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1400*. Londres: Bloomsbury.
- Nudds, M. (2014). The Senses in Philosophy and Science: From Sensation to Computation. En D. Howes (ed.), *A Cultural*

- History of the Senses in the Modern Age, 1920-2000* (pp. 125-148). Londres: Bloomsbury.
- Nylan, M. (2018). *The Chinese Pleasure Book*. Princeton: Princeton University Press/Zone Books.
- O'Callaghan, C. (2019). *A Multisensory Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Ong, W. J. (1967). *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. New Haven: Yale University Press.
- Ong, W. J. (1969). World as View and World as Event. *American Anthropologist*, 71(4), 634-647.
- Ong, W. J. (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 25-30). Toronto: University of Toronto Press.
- Orleck, A. (2018). How Migrant Workers Took on Ben & Jerry's. *The Guardian*, 25 de febrero. <https://www.theguardian.com/us-news/2018/feb/25/ben-jerrys-migrant-workers-dairy-farms>.
- Pagani, C. (1995). Clockmaking in China under the Kangxi and Qianlong Emperors. *Arts Asiatiques*, 50, 76-84.
- Panagia, D. (2009). *The Political Life of Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Pangborn, R. M. (1964). Sensory Evaluation of Food: A Look Forward and Back. *Food Technology*, 18, 1309-1324.

- Paterson, M. (2009). Haptic Geographies: Ethnography, Haptic Knowledges and Sensuous Dispositions. *Progress in Human Geography*, 33(6), 766-788.
- Pavsek, C. (2015). Leviathan and the Experience of Sensory Ethnography. *Visual Anthropology*, 31(1), 4-11.
- Paxson, H. (2013). *The Life of Cheese: Crafting Food and Value in America*. Berkeley: University of California Press.
- Pearce, N. Best, B. y Hu, M. (2018). Art Aesthetics in China: Some Observations. *Senses and Society*, 13(3), 282-298.
- Pentcheva, B. (2010). *The Sensual Icon: Space, Ritual and the Senses in Byzantium*. Filadelfia: Pennsylvania State University Press.
- Peraldi-Mittelette, P. (2022). Le sens en mots, les sens par les mots. En Calapi et al., *Sensibles ethnographies*.
- Peterson, M. (2016). Sensory Attunements: Working with the Past in the Little Cities of Black Diamonds. *South Atlantic Quarterly*, 115(1), 89-111.
- Peterson, M. (2021). *Atmospheric Noise: The Indefinite Urbanism of Los Angeles*. Durham: Duke University Press.
- Piccolino, M. y Wade, N. J. (2013). *Galileo's Visions: Piercing the Spheres of the Heavens by Eye and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Pink, S. (2004). *Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life*. Abingdon: Routledge.
- Pink, S. (2006). *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*. Londres: Routledge.
- Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage.

- Pink, S. (2014). Digital-Visual-Sengory-Design Anthropology: Ethnography, Imagination and Intervention. *Arts and Humanities in Higher Education*, 13(4), 412-427.
- Pink, S. (2021). Sensuous Futures: Re-Thinking the Concept of Trust in Design Anthropology. *Snese and Society*, 16(2), 1-10.
- Pink, S. Ardèvol, E. y Lanzeni, D. (eds.) (2016). *Digital Materialities: Design and Anthropology*. Londres: Routledge.
- Pink, S. y Fors, V. (2017). Being in a Mediated World: Self-Tracking and the Mind-Body-Environment. *Cultural Geographies*, 24(3), 375-388.
- Pink, s. Horst, H. y Postill, J. (2015). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Londres: Sage.
- Piqueras, Fiszman, B. y Spence, C. (2012). The Influence of the Color of the Cup on Consumers' Perception of a Hot Beverage. *Journal of Sensory Studies*, 27(5), 324-331.
- Polanyi, K. (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon.
- Polli, A. (2017). Soundwalking, sonification and Activism. En M. Cobussen, V. Meelberg y B. Truax (eds.), *The Routledge Companion to Sounding Art* (pp. 135-144). Londres: Routledge.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Porcello, T., Meintjes, L., Ochoa, A. M. y Samuels, D. (2010). The Reorganization of the Sensory World. *Annual Review of Anthropology*, 39, 51-66.

- Porteous, J. D. (1990). *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.
- Poste, L., Mackie, A., Butler, G. y Larmond, E. (1991). *Laboratory Methods for Sensory Analysis of Food*. Ottawa: Agriculture Canada.
- Postrel, V. (2003). *The Substance of Style: How the Rise of Aesthetic Value Is Remaking Commerce, Culture, and Consciousness*. Nueva York: HarperCollins.
- Provost, R. (2017). Centaur Jurisprudence: Culture before the Law. En R. Provost (ed.), *Culture in the Domains of Law* (pp. 1-20). Cambridge: Cambridge University Press.
- Provost, R. (2021). *Rebel Courts: The Administration of Justice by Armed Insurgents*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramachandran, V. S., Hubbard, E. M. y Butcher, P. A. (2004). Synesthesia, Cross-Activation, and the Foundations of Neuroepistemology. En G. Calvert, C. Spence y B. E. Stein (eds.), *The Handbook of Multisensory Processes* (pp. 867-883). Cambridge: The MIT Press.
- Rapport, N. (2003). *I Am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. Londres: Routledge.
- Rath, R. C. (2014). Hearing Wampum: The Senses, Mediation and the Limits of Analogy. En M. Cohen y J. Glover (eds.), *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (pp. 290-322). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Raum, M. (2020). Ben & Jerry's Remove Claim that Ice Cream Comes from "Happy Cows" amid Lawsuits. *People*, 21 de enero. <https://people.com/food/ben-jerrys-removes->

[claim-that-their-ice-cream-comes-from-happy-cows-amid-lawsuits.](#)

- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Regina v. Marshall* (1993). 3 Sumpre Court Reports 456.
- Regina v. Van der Peet* (1996). 2 Supreme Court Reports 507.
- Reichel, A. E. (2021). *Writing Anthropologist, Sounding Primitives: The Poetry and Scholarship of Edward Sapir, Margaret Mead and Ruth Benedict*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Renteln, A. D. (2005). *The Cultural Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Rheinberger, H.-J. (1997). *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*. Stanford: Stanford University Press.
- Rhys-Taylor, A. (2017). *Food and Multiculture: A Sensory Ethnography of East London*. Abingdon: Routledge.
- Rice, T. (2013). *Hearing and the Hospital: Sound, Listening, Knowledge and Experience*. Londres: Sean Kingston.
- Richards, G. (1998). Getting a Result: The Expedition's Psychological Research, 1898-1913. En A. Herle y S. Rouse (eds.), *Cambridge and the Torres Strait: Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition* (pp. 158-180). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1970). The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research*, 38, 529-562.

- Riedel, F. y Torvinen, J. (eds.) (2020). *Music as Atmosphere: Collective Feelings and Affective Sounds*. Londres: Routledge.
- Ritchie, I. (1991). Fusion of the Faculties: A Study of the Language of the Senses in Hausaland. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 192-202). Toronto: University of Toronto Press.
- Rivers, W. H. R. (1901). Introduction. En A. C. Haddon (ed.), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Strait*, vol. 2, parte 1 (pp. 1-7). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, W. H. R. (1905). Observations on the Senses of the Todas. *British Journal of Psychology*, 1, 321-395.
- Robben, A. C. G. M. y Sluka, J. A. (eds.) (2007). *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- Roberts, L. (2005). The Death of the Sensuous Chemist: The “New” Chemistry and the Transformation of Sensuous Technology. En D. Howes (ed.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 106-127). Abingdon: Routledge.
- Robins, N. A. (2011). *Mercury, Mining and Empire: The Human and Ecological Cost of Colonial Silver Mining in the Andes*. Bloomington: Indiana University Press.
- Robinson, D. y Martin, K. (2016). *Arts of Engagement: Taking Aesthetic Action in and beyond the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Roadway, P. (1994). *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*. Londres: Routledge.

- Romanyshyn, R. (1989). *Technology as Symptom and Dream*. Nueva York: Routledge.
- Roodenburg, H. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Senses in the Renaissance, 1450-1650*. Londres: Bloomsbury.
- Roseman, M. (1992). *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest: Temiar Music and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Rošker, J. S. (2019). Chinese Theories of Perception and the Structural Approach to Comprehension. En B. Glenney y J. P. Silva (eds.), *The Senses and the History of Philosophy* (pp. 21-32. Abingdon: Routledge.
- Sacks, O. (2017). *The River of Consciousness*. Nueva York: Vintage.
- Salter, C. (2015). *Alien Agency: Experimental Encounters with Art in the Making*. Cambridge: MIT Press.
- Salter, C. (2018). Disturbance, Translation, Enculturation: Necessary Research in New Media, Technology and the Senses. *Visual Anthropology Review*, 34(1), 87-97.
- Salter, C. (2022). *Sensing Machines: How Sensors Shape Our Everyday Life*. Cambridge: MIT Press.
- Santangelo, P. (2005). Evaluation of Emotions in European and Chinese Traditions: Differences and Analogies. *Monumenta Serica*, 53, 401-427.
- Sarukkai, S. (2014). Unity of the Senses in Indian Thought. En A. Michaels y C. Wulf (eds.), *Exploring the Senses: Asian and European Perspective on Ritual and Performativity* (pp. 297-308). Nueva York: Routledge.

- Saunders, N. (1999). Biographies of Brilliance: Pearls, Transformations of Matter and Being, ca. 1492 d. C. *World Archaeology*, 31(2), 243-257.
- Saunders, N. y Cornish, P. (eds.) (2017). *Modern Conflict and the Senses*. Londres: Routledge.
- Schafer, R. M. (1977). *The Tuning of the World: Toward a Theory of Soundscape Design*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Schaffer, S. (1994). *From Physics to Anthropology—And Back Again*. Cambridge: Prickly Pear.
- Schneider, A. y Wright, C. (eds.) (2010). *Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice*. Oxford: Berg.
- Schroer, S. A. (2018). “A Feeling for Birds”: Tuning in to More-Than-Human-Atmospheres. En S. A. Schroer y S. B. Schmitt (eds.), *Studying Atmospheres Ethnographically*. Abingdon: Routledge.
- Schroer, S. A. y Schmitt, S. B. (2018). *Exploring Atmospheres Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Schulze, H. (ed.) (2021). *The Bloomsbury Handbook of the Anthropology of Sound*. Londres: Bloomsbury.
- Schwartzman, S. (2011). *See Yourself Sensing: Redefining Human Perception*. Londres: Black Dog.
- Sear, E. (1993). Sensory Perception and Its Metaphors in the Time of Richard of Fournival. En W. F. Bynum y R. Porter (eds.), *Medicine and the Five Senses* (pp. 17-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeger, A. (1975). The Meaning of Body Ornaments: A Suyá Example. *Ethnology*, 14(3), 211-224.

- Seeger, A. (1987). *Why Suyà Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sekimoto, S. y Brown, C. (2020). *Race and the Senses: The Felt Politics of Racial Embodiment*. Abingdon: Routledge.
- Senghor, L. S. (1964). *On African Socialism*. Nueva York: Praeger.
- Seth, A. (2021). *Being You: A New Science of Consciousness*. Nueva York: Dutton.
- Shaping, S. (2012). The Sciences of Subjectivity. *Social Studies of Science*, 42, 170-184.
- Sherwin, R. K. y Clemajer, D. (eds.) (2021). *A Cultural History of Law in the Modern Age*. Londres: Bloomsbury.
- Simmel, G. [1921] 1997). Sociology of the Senses. En D. Frisby y M. Featherston (eds.), *Simmel on Culture: Selected Writings* (pp. 109-119). Londres: Sage.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Skeates, R. y Day, J. (eds.) (2020). *The Routledge Handbook of Sensory Archaeology*. Abingdon: Routledge.
- Skinner, B. F. (1938). *The Behavior of Organisms*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.
- Smith, M. M. (2008). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching History*. Berkeley: University of California Press.
- Sormani, P., Carbone, G. y Gisler, P. (eds.) (2018). *Practicing Art/Science: Experiments in an Emerging Field*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Spence, C. (2018a). Crossmodal Correspondences: A Synopsis. En D. Howes (ed.), *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources* (pp. 91-125), vol. 3. Abingdon: Routledge.
- Spence, C. (2018b). *Gastrophysics: The New Science of Eating*. Nueva York: Viking.
- Spence, C. (2021). *Sensebacking: How to Use the Power of Your Sense for Happier, Healthier Living*. Nueva York: Viking.
- Spence, C. y Piqueras-Fiszman, B. (2014). *The Perfect Meal: The Multisensory Science of Food and Dining*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Springer, J. W. (1981). An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America. *Ethnohistory*, 28(3), 217-235.
- Stewart, K. (2011). Atmospheric Attunements. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(3), 445-453.
- Stewart, K. (2015). *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
- Stocking, G. W., Jr. (1982). From Physics to Ethnology. En *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (pp. 133-160). Chicago: University of Chicago Press.
- Stoeber, J. L. (2016). *The Sonic Color Line: Race and the Cultural Politics of Listening*. Nueva York: New York University Press.
- Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, P. (1997). *Sensuous Scholarship*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- Stoller, P. y Olkes, C. (1990). La sauce épaisse: Remarques sur les relations sociales songhaïs. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 57-76.
- Stone, H., Bleibaum, R. y Thomas, H. (2012). *Sensory Evaluation Practices*. 4ª edición. San Diego: Academic Press.
- Sumartojo, S. y Pink, S. (2019). *Atmospheres and the Experiential World: Theory and Methods*. Abingdon: Routledge.
- Sutton, D. (2001). *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Londres: Bloomsbury.
- Sutton, D. (2010). Food and the Senses. *Annual Review of Anthropology*, 39, 209-223.
- Synnot, A. (1991). Puzzling over the Senses: From Plato to Marx. En D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 61-78). Toronto: University of Toronto Press.
- Synnot, A. (1993). *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Londres: Routledge.
- Tallis, R. (2011). *Awakening Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumen.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Londres: Routledge.
- Taylor, K. (2005). *Medicine of Revolution: Chinese Medicine in Early Communist China*. Londres: Routledge.
- Taylor, L. ([1994] 2014). *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R., 1990-1994*. Hoboken: Taylor & Francis.

- Taylor, L. (1996). Iconophobia: How Anthropology Lost It at the Movies. *Transition*, 69, 64-88.
- Teil, G. (2019). Learning to Smell: On the Shifting Modalities of Experience. *Senses and Society*, 14(3), 330-345.
- Thibodeau, J. y Yolgörmez, C. (2020). Open-Source Sentience: The Proof Is in the Performance. Artículo presentado en ISEA2020. <http://www.isea-archives.org/isea2019/isea2020-paperthibodeauyolgormez>.
- Thom, B. (2001). Aboriginal Rights and Title in Canada after Delgamuukw, Part One: Oral Tradition and Antrhopological Evidence in the Courtroom. *Native Studies Review*, 14(1), 1-26.
- Thompson, J. (2015). Music from the Time of Matteo Ricci. <http://www.silkqin.com/01mywk/themes/matteo.htm>.
- Thompson, M. (2017). *Beyond Unwanted Sound: Noise, Affect and Aesthetic Moralism*. Londres: Bloomsbury.
- Ting, W. Y. V. (2010). Interpretations: Dancing Pot and Pregnant Jar? On Ceramics, Metaphors and Creative Labels. En S. Dudley (ed.), *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations* (pp. 189-203). Londres: Routledge.
- Titchener, E. B. (1912). The Schema of Introspection. *American Journal of Psychology*, 23, 485-508.
- Tomkis, T. (1607). *Lingua, or the Combat of the Tongue, and the Five Senses for Superiority*. Ann Arbor: Early English books On-Line. <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A62894.0001.001>.

- Toner, J. P. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BC-500 AD*. Londres: Bloomsbury.
- Trigger, B. G. (1986). *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Trnka, S., Dureau, C. y Park, J. (eds.) (2013). *Senses and Citizen-ships: Embodying Political Life*. Londres: Routledge.
- Trosper, R. (2009). *Resilience, Reciprocity and Ecological Economies: Northwest Coast Sustainability*. Abingdon: Routledge.
- Trower, S. (ed.) (2008). Vibratory Movements. Número especial, *Senses and Society*, 3(2).
- Trubek, A. (2009). *The Taste of Place: A Cultural Journey into Terroir*. Berkeley: University of California Press.
- Turgeon, L. (1997). The Tale of the Kettle: Odyssey of an Inter-cultural Object. *Ethnohistory*, 44(1), 1-29.
- Tyler, S. (1984). The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees. *Journal of Anthropological Research*, 40(1), 23-40.
- Tyler, S. (1986). Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 122-140). Berkeley: University of California Press.
- Ulloa, A. M. (en prensa). Psychophysics of Taste and Smell: From Experimental Science to Commercial Tool. En R. L. Blaszczyk y D. Suisman (eds.), *Capitalism and the Senses*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Urry, J. (2011). City Life and the Senses. En G. Bridge y S. Watson (eds.), *The New Blackwell Companion to the City* (pp. 347-356). Oxford: Blackwell.

Urry, J. y Larsen, J. (2011). *The Tourist Gaze 3.0*. Londres: Sage.

Uzwiak, B. y Bowles, L. (2021a). Epistolary Storytelling: A Feminist Sensory Orientation to Ethnography. *Senses and Society*, 16(2), 203-222.

Uzwiak, B. y Bowles, L. (2021b). The Ethnographic Palimpsest: Excursions in Paul Stoller's Sensory Poetics. Número especial, *Senses and Society*, 16(2).

Vainker, S. (2004). *Chinese Silk: A Cultural History*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Valiquet, P. (2019). Affordances Theory: A Rejoinder to "Musical Events and Perceptual Psychologies" by Eric Clarke. *Senses and Society*, 14(3), 346-350.

Van Ginkel, R. y Starting, A. (eds.) (2007). *Wildness and Sensation: Anthropology of Sinister and Sensuous Realms*. Apeldoorn, Países Bajos: Spinhuis.

Vannini, P., Waskul, D. y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society and Culture: A Sociology of the Senses*. Nueva York: Routledge.

Vila, A. C. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Senses in the Age of Enlightenment, 1650-1800*. Londres: Bloomsbury.

Vinge, L. (1975). *The Five Senses: Studies in a Literary Tradition*. Lund: The Royal Society of the Humanities at Lund.

- Vinge, L. (2009). The Five Senses in Classical Science and Ethics. En D. Howes (ed.), *The Sixth Sense Reader* (pp. 107-118). Abingdon: Routledge.
- Voegelin, S. (2018). *The Political Possibility of Sound: Fragments of Listening*. Londres: Bloomsbury.
- Wa, G. y Uukw, D. (1989). *The Spirit in the Land: The Opening Statement of the Gitskan and Wet'suwet'en Hereditary Chief in the Supreme Court of British Columbia*. Gabriola, BC: Reflections.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Boston: Basic Books.
- Wang, A. (2000). *Cosmology and Political Order in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, A. (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Williams, R. (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Londres: Fontana.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. ([1953] 2009). *Philosophical Investigations*. 4ª edición. Editado y traducido por P. M. S. Hacker y J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1967). Remarks on Frazer's Golden Bough. *Synthese*, 17, 233-253.
- Wittgenstein, L. (1977). *Remarks on Colour*. Editado por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

- Wootton, D. (2007). *Bad Medicine: Doctors Doing Harm since Hippocrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Yolgörmez, C. y Thibodeau, J. (2022). Socially Robotic: Making Useless Machines. *AI and Society*, 37(2), 565-578.
- Yong, E. (2015). Why Do So Many Languages Have So Few Words for Smell? And Why Do these Two Hunter-Gatherer Groups Have So Many? *The Atlantic*, 6 de noviembre. <https://www.theatlantic.com/science/archive/2015/11/the-vocabulary-of-smell/414618>.
- Zeng, B.-Y. y Zhao, K. (eds.) (2017). *Neurobiology of Chinese Herb Medicine*. International Review of Neurobiology, vol. 135. Nueva York: Academic Press.
- Zika, F. (2018). Colour and Sound: Transcending the Limits of the Senses. En D. Howes (ed.), *Senses and Sensation: Critical and Primary Sources* (pp. 303-316), vol. 2. Abingdon: Routledge.
- Zubek, J. (ed.) (1969). *Sensory Deprivation: Fifteen Years of Research*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.