.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

LIBROS

Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes y discursos en perspectiva.

Eduardo Galak y Victoria D'hers [comps.]

Estudios Sociológicos Editora, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2011

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Estudios sociales sobre el cuerpo:
prácticas, saberes, discursos en perspectiva

Victoria D`hers
Eduardo Galak
Compiladores

ESE Estudios Sociológicos Editora

Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva

Victoria D'hers y Eduardo Galak

(Compiladores)

Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva / compilado por
Victoria D'hers y Eduardo Galak. - 1a ed. - Ciudad de Buenos Aires CP : Estudios Sociológicos Editora, 2011.
E-Book

ISBN 978-987-26922-0-9

1. Sociología. I. D'hers, Victoria, comp. II. Galak, Eduardo, comp.
CDD 301

Fecha de catalogación: 23/05/2011

Fotografía y Diseño de Tapa: Romina Baldo
Diseño Editorial: Romina Baldo

© 2011 Estudios Sociológicos Editora
Mail: editorial@estudiosociologicos.com.ar
Sitio Web: www.estudiosociologicos.com.ar

Primera edición: Mayo de 2011.
Hecho el depósito que establece la Ley 11723.
Libro de edición argentina.

Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva

Victoria D'hers y Eduardo Galak

(Compiladores)

ESE Estudios Sociológicos Editora

Instituciones:

– Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – Centro de Investigación y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) Unidad Ejecutora de CONICET – UNC – Gral. Paz 154, 2do Piso, Córdoba, Argentina.

– Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires (UBA) –Pte J. E. Uriburu 950, 6º (1114), Buenos Aires, Argentina.

– Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC) – Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS–UNLP) – Unidad Ejecutora de CONICET – Calle 48 entre 6 y 7, 8º (1900), La Plata, Argentina.

Comité Académico:

– Graciela Magallanes: Universidad Nacional de Villa María – Centro de Investigación y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) Unidad Ejecutora de CONICET – UNC – Universidad Nacional de Córdoba (UNVM – CIESC-UE-CONICET-UNC).

– Alexandre Fernández Vaz: Coordinador del Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea – Profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) – Investigadordel Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

– Ricardo Crisorio: Coordinador del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC–CIMeCS–IdIHCS) y Coordinador de la Maestría en Educación Corporal – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad Nacional de La Plata.

GESEC-IIGG
Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos

CIECS
CONICET
U N C

GEEC
Grupo de Estudios en Educación Corporal

Índice

Prólogo. Adrián Scribano y Lucas Aimar..... **9**

Introducción. Victoria D'hers y Eduardo Galak..... **15**

La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol. Emiliano Gambarotta..... **20**

***Con* Bourdieu y *contra* Bourdieu. Reflexiones sobre la relación *habitus* y cuerpo.** Eduardo Galak..... **38**

Políticas del rostro y del cuerpo. María Alejandra Pagotto..... **57**

¿Entre lo efímero y lo duradero? Improvisación teórica sobre lo repugnante. Victoria D'hers..... ..... **77**

La experiencia de malestar como acicate de la enunciación indirecta del cuerpo propio; el padecimiento como resistencia al *ser–en–el–mundo*. Georgina Strasser..... **93**

El "paradigma cultural" en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes a una teoría social corporizada de orientación crítica. Marcelo Córdoba..... **112**

Cuerpo, género y clase: la construcción de lo masculino y lo femenino en jóvenes de sectores medios–altos. Sebastián Fuentes..... **128**

La cábala como forma paradigmática de gestionar el cuerpo. Una posición política contra la Educación Física desde la Educación Corporal para pensar la gestión del cuerpo. Agustín Lescano..... **147**

Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio–antropológicas sobre el cuerpo en la danza. Ana Sabrina Mora... **164**

Tecnologías salvadoras. Liliana Pereyra..... **182**

El cuerpo en tensión. Un análisis sobre la reproducción de las desigualdades sociales a través del cuerpo. Ana Julia Aréchaga.. **197**

Prólogo

Adrián Scribano[1] y Lucas A. Aimar[2]

Los escritos que aquí prologamos son un claro testimonio de las fecundas tareas y renovadas energías que desde los estudios sociales sobre los cuerpos se vienen tramando en nuestro país y Latinoamérica toda. En un cruce de despuntes e hilvanados múltiples (y complejos) los textos que presentamos recortan al talle de las reflexiones sobre el cuerpo, una y otra vez, diversas imágenes sobre lo social con carácter indiciario y tonalidad de puzzle.

Existen al menos dos notas distintivas en esta obra. La primera de ellas la constituye el peso de la reflexión teórica de los trabajos incluidos, incluso en aquellos que son producto de trabajos de investigación de carácter empírico. El "concepto de cuerpo" –y el diálogo con teorías y teóricos consagrados del campo de la sociología, la antropología e incluso la filosofía– aparece como eje central que recorre todo el libro.

En este sentido, los textos constituyen un interesante aporte al desarrollo de un espacio en franco crecimiento en Latinoamérica como lo es el de los estudios sobre los cuerpos. Campo abonado recientemente por la constitución algunos significativos espacios de intercambio entre académicos de la región y grupos de investigación en distintas latitudes

[1] Adrián Scribano es Investigador Independiente de CONICET. Coordinador del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del CIESC-UE-CONICET-UNC, Argentina. Coordinador del Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA. Director de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad www.relaces.com.ar, y Director del Centro de investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), adrianscribano@gmail.com

[2] Lucas A. Aimar es Lic. En Sociología por la UNVM, Doctorando en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes, Becario de CONICET, integrante del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del CIESC-UE-CONICET-UNC, Editor y coordinador gral. de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad; y miembro del Centro de investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), lucas.aimar@gmail.com

del continente,[3] que ha motorizado la revisión de una –abundante– producción académica que históricamente parecía haber relegado injustamente las reflexiones sobre lo corporal a un espacio marginal, aunque constituyeran un elemento central en las explicaciones de lo social.

Tal es así que es posible rastrear, especialmente en la historia intelectual en la región, una constante preocupación por el estatuto del cuerpo al menos desde finales de siglo XIX. Ya sea mediante reflexiones sistemáticas o aisladas, es indudable que la historia intelectual latinoamericana se ha ocupado –con más o menos énfasis según el período y el autor– a la indagación sobre "el cuerpo" en relación a lo social. Es en ésta línea que es posible incluir en un sentido, los esfuerzos de los autores reunidos en la presente obra.

La segunda de estas notas distintivas puede encontrarse en las temáticas que recorren los artículos, las cuales comparten líneas comunes que constituyen aspectos de importancia en relación al status del cuerpo en el contexto capitalista actual. Así la docilización de los cuerpos y la lógica de la dominación, el cuerpo como *deber ser* y la constitución de "identidades", conforma por un lado un hilo que recorre en varios sentidos una parte de los trabajos de esta compilación. Por otro, lo abyecto, lo repugnante, lo enfermo como borde de esa normatividad, y las experiencias subjetivas de sufrimiento y resistencia, en tanto límite que potencialmente permite hacer visibles las estructuras de lo social sobre el cuerpo, conforma otro de los ejes sobre los que reflexionan los artículos.

En particular, consideramos que los trabajos de Emiliano Gambarotta, Eduardo Galak, Sebastián Fuentes y Ana Sabrina Mora reconstruyen por distintas vías una gramática de la docilización de los cuerpos y la inscripción de la lógica de la dominación en ellos. Explorando desde la práctica deportiva (como la danza, el rugby o el

[3] Entre ellos es posible mencionar al "Grupo de Trabajo Nº26 sobre Sociología de los Cuerpos y las Emociones" de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el "Núcleo de Sociología del Cuerpo" de la Universidad de Chile, la "Revista Latinoamericana de Sociología de los Cuerpos y las Emociones (RELACES)" editada por el *Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social* del CIECS-UE-CONICET-UNC (Argentina), y el "Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos" del Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA (Argentina).

boxeo), y a partir de la reflexión teórica entre algunos autores en base a estas experiencias, los trabajos describen las formas en que el "disciplinamiento" de lo corporal adviene sobre lo subjetivo constituyéndose en tanto *normalizador de prácticas*. Es decir como in–corporación –y valga la expresión– en las prácticas del sujeto, sus movimientos, su gestualidad, de los patrones sociales aceptables y esperables. Sin embargo, y como contrapartida solidaria de esto, puede reconocerse en estos textos la intención de los autores por mostrar cómo en la naturalización de lo social, es posible encontrarse un espacio para el escape a la lógica del "control–social–de–los–cuerpos". Esta potencialidad de la crítica sobre la naturalización de lo corpóreo (por ejemplo en el caso de la relación entre la noción de *habitus* y la *estructura* que analiza Galak) permite des–historizar en sentido crítico las prácticas de reproducción de la dominación. Así es posible apuntar la mirada sobre el cuerpo en tanto vehículo de disciplinamiento social, pero a la vez como locus donde es posible reinventar las identidades.

Justamente, en un sentido similar a los anteriores, los trabajos de María Alejandra Pagotto y Victoria D'hers proponen una lectura de lo abyecto –en tanto repugnante y corporalidad monstruosa– como límite y borde de la prácticas cotidianas. Ya sea a través de *rostrocidad* de clase de los sujetos o en la lógica de las ciudades, las autoras exploran la constitución de lo repugnante, las vivencias de clase y los modos de vida abyectos, narrados en tanto signo de la dominación social, pero también como posible lugar de la resistencia. En esta línea como sostiene Victoria D'hers lo abyecto y lo repugnante aparecen como el reverso de la *normalización* de aquello que no quiere verse, que se encuentra por fuera de lo visible y que permite la convivencia –en los límites de la ciudad en este caso– con aquello a lo que se quiere separar. Lugares que constituyen lo abyecto como muro, límite para la definición social de lo limpio y pulcro.

Las ideas de *cuerpo enfermo* y *sociedad somática* en los trabajos de Georgina Strasser y Marcelo Córdoba retoman el hilo de lo normativo, pero está vez en relación al poder sentir y expresar la enfermedad –el cuerpo desordenado– atravesada por la huella metonímica de lo social expresadas en los modos en que se experimenta el sufrimiento y resistencia. Así como se devela un correcto sentir del cuerpo enfermo; partiendo de la pregunta por si hay normas o reglas en la gestión de las

prácticas corporales, Agustín Lescano, Ana Arechága y Liliana Pereyra indagan en sus trabajos el cuerpo como *deber ser* y el peso de la educación, la cultura o el consumo bajo una mirada de clase en la constitución de identidades asociadas a determinadas "gestiones" de lo corporal. Se asume entonces que la reflexión sobre la construcción intersubjetiva y social de lo corporal –y las prácticas asociadas a éstas– se constituyen en acceso privilegiado para comprender la dinámica dominación en el capitalismo actual. Así, la "educación corporal", las prácticas de reproducción del "cuerpo hegemónico" o a los productos culturales como reproductores de determinados "modos del cuerpo", pero también como posibles espacios desde donde la vida y tecnologías sobre los cuerpos pueden reconocerse en su clave salvífica.

En suma, los textos reunidos en este volumen constituyen interesantes reflexiones por donde pensar la actual lógica de la dominación social, inscripta en y desde los cuerpos. Ahora bien, más allá los mencionados ejes que recorren como hilos conductores los trabajos aquí reunidos; creemos también que ellos disparan y motivan una serie de discusiones y miradas transversales dignas de ser enfatizadas.

Es posible pensar (y leer) el libro que presentamos como un conjunto de cortes y re–entramados de bandas mobesianas que permiten pasar y "re–pasar" el lugar de los cuerpos en la sociedad y la inscripción de lo social en los cuerpos. Desde una mirada oblicua puede verse a los cuerpos como marcas espacializadas de una sociedad que los busca y los desea, pero a la vez los pierde, expulsa y demoniza.

Aparecen así en las entrelineas de los trabajos "cuerpos–en–calle" y "cuerpos–por–la–calle" en tanto juegos analógicos y despliegue de la astucia de lo social hecha cuerpo que deja en carne desnuda (y viva) a las proximidades/distancias de unas geometrías de los cuerpos desapercibidamente naturalizadas. En ese mismo límite emergen el cuerpo–encierro y el cuerpo–laberinto en tanto mapa social y lo social como pre–tensión "in–corporada": los cuerpos como lugares, espacios, caminos y senderos de una sociedad que tiene en ellos su radiografía más sublime y despiadada.

Es justo ahí/aquí que se asoman los cuerpos "como ojos sociales". Cuerpos como *Órganon* de las sensibilidades sociales, como momentos de una captación sistemática de las mediaciones posibles de los mundos potenciales que alberga la sociedad como esa totalidad siempre fallada y

contingente. Vía desde la cual se otea la externalidad amenazante de la Otredad radical de lo desigual y lo diferente, de lo ajeno y lo extraño como color iterativo de un mundo social construido desde el rechazo.

Se abren así las topologías de cuerpos dolientes y cuerpos–en–disfrute donde las tensiones entre repeler y acoger, entre denegar y aceptar, pueblan policrónicamente el mundo de inter–acciones e inter–reacciones. Pasan, de este modo, cuerpos moviendo(se) en las geopolíticas de un "espacio–tiempo–cuerpo", unas veces veloces y otras con la lentitud propia de las distribución desigual de nutrientes que implica la expropiación de energías excedentes.

Volviendo la mirada a los entrelineados descriptos, pueden constatarse unas bandas "otras" que dibujan cuerpos que juegan, que se juegan, que están en juego cada vez que se torsionan los hilos de la diferencia, la distinción y la desigualdad. Cuerpos en los imaginarios, en las representaciones, en las estructuras de las sensibilidades que atestiguan, que pasan la seña sobre cómo las geoculturas de la corporalidad son un eslabón central del cemento de lo social. En esos puntos de encuentros y desencuentros se hacen visibles las prácticas de gestar cuerpos y gestionar la vida; formas y configuraciones sociales donde las prácticas de anticipación del futuro bregan por ganarle terreno a las coagulaciones de la acción. Irrumpe en estas mismas direcciones un rastreo de la "vida" como parusía laica y las tecnologías sobre los cuerpos en su clave salvífica, una última oportunidad para la redención y umbral para ganarle a la muerte.

Por todo ello, este conjunto de escritos –pensados originalmente como contribuciones para la exposición y discusión entre pares– permiten en su estado actual retomar la tensión permanente entre teoría y práctica de modo tal que se constituyen en una ventana hacia la dialéctica cuerpo/sociedad. Ésta obra es una apuesta por y desde los jóvenes investigadores que interrogándose sobre los cuerpos, los ponen (tal ves sin querer) como clave de lectura de su propia vivencia de lo académico.

Es en este sentido, que el *Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos* (CIES) ha optado por comenzar la publicación su serie de e–books con la selección de estos trabajos, que como resultados de la mesa *Modos del cuerpo: prácticas, saberes, discursos* desarrollada en el marco de las "VI Jornadas de Sociología de la UNLP" y producidos por jóvenes

investigadores, implican una opción desde y para el crecimiento de una mirada crítica de lo social que en su propio gesto destituye y desmiente la rutina de la seducción de lo consagrado como centro del campo académico.

Introducción

Eduardo Galak[4] y Victoria D'hers[5]

En el libro que aquí presentamos esperamos compartir un camino de prolíferas discusiones desde múltiples perspectivas, referidas a estudios sobre cuerpos y prácticas corporales.

El conjunto de textos que lo componen exhiben algunas de las discusiones desarrolladas en la mesa de ponencias *Modos del cuerpo: prácticas, saberes, discursos*.[6]

Dicho espacio tenía como objetivos explícitos reflexionar sobre "el concepto 'cuerpo' como eje articulador de diversos problemas. El cuerpo, en tanto objeto de estudio construido, permite trabajar interdisciplinariamente." En este sentido, se fue conformando un ámbito

[4] Eduardo Galak, Profesor en Educación Física (UNLP), Magíster en Educación Corporal (UNLP) y Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Becario CONICET en el Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMeCS–IdIHCS–FaHCE–CONICET) y Secretario Editorial para Ibero–América de la Revista Brasileira de Ciências do Esporte (RBCE). Miembro del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC–CIMeCS–IdIHCS) y del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y el Cuerpo (IIGG–UBA). Ayudante Diplomado de Educación Física 5, FaHCE, UNLP. eduardogalak@gmail.com

[5] Victoria D'hers. Licenciada en Sociología, UBA. Candidata a Doctor en Ciencias Sociales, FSOC, UBA. Becaria Tipo II CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, FSOC, UBA. Miembro del Grupo de Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones http://cuerposyemociones2009.blogspot.com/, y del Grupo de Estudios Ambientales, ambos en IIGG-UBA. Ayudante de Primera *Ad-Honorem* Cátedra Ciencias Sociales y Medio Ambiente -Sejenovich. Colabora en Investigación, Departamento de Artes del Movimiento, IUNA. victoriadhers@gmail.com.

[6] Esta mesa fue coordinada por Eduardo Galak, Emiliano Gambarotta y Valeria Emiliozzi, sumándose a ellos Carolina Escudero como comentarista. Formó parte de las VI Jornadas de Sociología de la UNLP "Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales", llevadas a cabo los días 9 y 10 de diciembre de 2010, en la Ciudad de La Plata, Argentina, y tuvo como antecedente haber sido parte de las V Jornadas de Sociología de la UNLP, coordinada en esa ocasión por Carolina Escudero y Eduardo Galak.

de discusión e intercambio con enfoques desde múltiples miradas: sociológicas, artísticas, políticas, deportivas, históricas, filosóficas, educativas, entre otras.

Es en esta dirección que esta compilación plasma dicha diversidad. Además, esperamos sea un modo de profundizar los debates que se dieron al momento de la primera redacción de las ponencias, en su lectura durante las Jornadas –nutridas por los comentarios de los coordinadores, comentaristas y asistentes–, y con las modificaciones finales para su publicación.

Así, en el primero de los artículos "La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol", Emiliano Gambarotta propone analizar la relación entre *sí–mismo* y naturaleza a partir de una lectura conjunta del trabajo de Loïc Wacquant *Entre las cuerdas* y las conceptualizaciones forjadas por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la ilustración*. Resulta interesante la dialéctica propuesta por el autor entre una práctica corporal, su investigación, y la reflexión teórica acerca de, como diría Bourdieu, el cuerpo en lo social y lo social en los cuerpos. Esto cobra particular importancia como apertura a una perspectiva de análisis que en tanto *modus operandi*, recorre todo el libro.

Siguiendo con esta línea, Eduardo Galak presenta en "*Con* Bourdieu y *contra* Bourdieu. Reflexiones sobre la relación *habitus* y cuerpo" una particular lectura del modo en que la sociología bourdieuana comprende "lo corporal", a través de una reflexión crítica sobre qué se entiende por *habitus*. Este recorrido lleva al autor a pensar acerca de cómo se cruzan "la historia social" con "las historias particulares de los agentes", y nos invita a nosotros a repensar categorías y conceptos muchas veces dados por entendidos, incluso naturalizados. En este sentido, considerar las condiciones políticas en las que las prácticas (corporales) se producen, sin desconocer las relaciones socio–históricas de poder que las imbrican, es la potencialidad tanto del texto como de la herramienta teórica.

Precisamente esto último es un claro punto de contacto con el tercer artículo del libro. En "Políticas del rostro y del cuerpo" María Alejandra Pagotto, a partir de la herramienta teórica deleuziana de *Cuerpo sin Órganos*, reflexiona acerca de cómo las políticas capitalistas contemporáneas operan en y a través de los cuerpos. Analizando la desposesión material y simbólica que arrastran las políticas

socioeconómicas, la autora medita sobre cómo se producen modos de vida abyectos y cómo ello ancla en la *rostridad* de los actores.

En este sentido, en "¿Entre lo efímero y lo duradero? Improvisación teórica sobre lo repugnante", Victoria D'hers abre la discusión mediante el cruce entre la investigación y las prácticas corporales como posibilidad para desentrañar las relaciones entre diversas formas de percepción. Formas que son constitutivas de "lo repugnante", límite de lo propio y lo extraño, puestas en cuestión por quienes hacen uso de lo definido socialmente como desecho, redefiniéndolo.

Línea teórica que se cruza con "La experiencia de malestar como acicate de la enunciación indirecta del *cuerpo propio*; el padecimiento como resistencia al *ser–en–el–mundo*" de Georgina Strasser, fundamentalmente en la búsqueda de herramientas teóricas para reflexionar sobre lo abyecto, lo repugnante y la experiencia de malestar. En la indagación de las experiencias de padecimiento de enfermedades en Azampay (Catamarca), reflexionando acerca de lo que en este contexto es *ser–para–sí*, la autora procura introducirnos en las maneras de resistencias que configuran modos de *ser–en–el–mundo*.

Promediando el libro, y en relación con dichas categorías teóricas de sufrimiento y resistencia, arribamos a "El 'paradigma cultural' en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes a una teoría social corporizada de orientación crítica", donde Marcelo Córdoba inicia una revisión teórica de la mirada propuesta por los estudios –fundantes de la sociología del cuerpo– de Bryan Turner y el planteo de una "sociedad somática". Desde este punto de partida, el artículo propone una relectura de esta visión desde el "paradigma cultural" de Susan Bordo para analizar los definidos como desórdenes de la imagen corporal.

En tanto, Sebastián Fuentes nos presenta en "Cuerpo, género y clase: la construcción de lo masculino y lo femenino en jóvenes de sectores medios–altos" su visión sobre las tensiones entre las condiciones sociales y materiales de existencia con las condiciones simbólicas que ellas implican. Esto es, el análisis de las prácticas deportivas (rugby) en un contexto particular le permiten al autor, y conducen al lector a, sumergirse en la reflexión sobre los mecanismos de reproducción social desde una mirada atenta a las relaciones de género y de clase.

En el mismo sentido, y partiendo de la pregunta por si hay normas o reglas en la gestión de las prácticas corporales, Agustín Lescano busca acercarnos en "La cábala como forma paradigmática de gestionar el cuerpo" a su particular respuesta tomando las configuraciones de los *deber ser* corporales en la sociedad. Mediante una crítica a la Educación Física como uno de los principales vehículos sociales para configurar toda una cosmovisión del cuerpo, Lescano propone en su lugar una Educación Corporal que reflexione constantemente sobre sus prácticas y sobre cómo, inevitablemente, opera gestionando "modos del cuerpo". La invitación es, en definitiva, a cuestionarse por las maneras en que la sociedad se reproduce a sí misma, siendo el ámbito de la educación un espacio clave en esta tarea.

Posicionamiento teórico y político similar al que propone Ana Sabrina Mora en "Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio–antropológicas sobre el cuerpo en la danza", al reflexionar sobre cómo la antropología del cuerpo ha considerado históricamente la danza. En su caso particular la autora propone observar, a través de analizar la referida como "Antropología de la danza", distintas maneras de concebirla y en consecuencia, de concebir al cuerpo. Así, procura ofrecernos una lectura que, por un lado, supere la clásica manera de entenderla como un vehículo de disciplinamiento corporal; y, por el otro, reflexione acerca de cómo pueden inventarse (y reinventarse) identidades a través de los cuerpos en movimiento.

En línea con el análisis de los cuerpos *posibles*, Liliana V. Pereyra en su artículo "Tecnologías salvadoras" toma los medios de comunicación masivos (centrales en la sociedad contemporánea y los procesos de subjetivación que en ella se producen) como un camino fructífero hacia la comprensión de las biotecnologías. Siendo que se han constituido en elemento clave y de creciente importancia en nuestra sociedad, preguntarse por su "uso acrítico", y en última instancia por el rol de la ciencia en esta dinámica, resulta de vital importancia.

Finalmente, en "El cuerpo en tensión. Un análisis sobre la reproducción de las desigualdades sociales a través del cuerpo", Ana Julia Aréchaga articula preguntas clásicas de la Sociología, como las relaciones y tensiones entre acción y estructura, individuo y sociedad, sujeto y objeto, a partir de un estudio específico de las nociones de cuerpo, las prácticas, los modos del cuerpo y la relación que se establece con el *cuerpo*

hegemónico de personas de ciertas clases sociales. En definitiva, plantea la idea de que a partir del análisis del cuerpo se pueden abordar, de manera esclarecedora, problemáticas transversales a toda investigación social.

De este modo, vemos el presente volumen como una forma de sistematizar el debate, dándole una nueva dimensión: la posibilidad de ser leído, además de escuchado, generando un momento "especial" de rigurosidad necesario en toda investigación. Esto toma importancia teniendo en cuenta que los autores, en distintos momentos y grados, están en una etapa de formación, que creemos permanente.

Agradecemos especialmente a Adrián Scribano por la iniciativa, propuesta y confianza, a la Editorial CIES Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, a Pedro Lisdero por la coordinación de la edición, al Comité Académico compuesto por Graciela Magallanes, Ricardo Crisorio y Alexandre Fernández Vaz, a Lucas Aimar por prologar el libro, a Wagner Camargo, Michelle Carreirão Gonçalves, Patricia Boaventura por colaborar con la revisión de los resúmenes en portugués, a Romina Baldo por el diseño y colaboración.

Aspiramos, en definitiva, a que el lector pueda de algún modo asistir a dichas discusiones y así, continuar el camino iniciado que reviste un interés tanto teórico como político, aportando una mirada crítica referente a estudios de los cuerpos y las emociones, las prácticas, los saberes y los discursos.

La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol

Emiliano Matías Gambarotta[1]

- Resumen

Este artículo parte de los diarios de campo producto de la etnografía realizada por Loïc Wacquant en una sala de entrenamiento de boxeo, publicados bajo el título *Entre las cuerdas*; para aprehender, a través de ellos, el modo de corporalidad que surge del entrenamiento y la práctica de este deporte, la particular dialéctica que allí tiene lugar. Con este fin, resulta clave la puesta en juego de algunas de las lentes conceptuales forjadas por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la ilustración*, especialmente la constelación entre *sí mismo* y naturaleza que ellos abordan y que se encuentra en movimiento en los materiales etnográficos de Wacquant.

-Introducción

Este trabajo, que se ha visto beneficiado de los comentarios, aportes y discusiones que tuvieron lugar en la mesa "Modos del cuerpo" de las *VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, estudia las

[1] Emiliano M. Gambarotta es Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, por el IDAES-UNSaM, y Licenciado y Profesor en Sociología por la UNLP. También es Doctorando en Ciencias Sociales en la UBA. Docente en diversas materias y seminarios del área de Teoría Social de la carrera de Sociología de la FaHCE-UNLP, en la Maestría en Educación Corporal también de la FaHCE-UNLP y en el Doctorado en Sociología de la Universidad de Belgrano. En la actualidad se desempeña como becario doctoral del CONICET, teniendo por lugar de trabajo el Centro Interdisciplinario en Metodología de las Ciencias Sociales (CIMeCS), unidad de investigación del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), UNLP/CONICET. Es miembro del *Grupo de Estudios en Educación Corporal* (GEEC)-CIMeCS-IdIHCS, UNLP/CONICET y del *Colectivo Asistemático Orientado a lo Social* (CAOS)-CIMeCS-IdIHCS, UNLP/CONICET. Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

características centrales del modo de corporalidad que se constituye en la práctica de un deporte y su entrenamiento; para lo cual se llevará a cabo una lectura del material etnográfico producido por Loïc Wacquant y publicado en su libro *Entre las Cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. El objetivo que se persigue es detectar la lógica subyacente a los procesos abordados en sus cuadernos, a través de una labor de crítica cultural sobre tales materiales, manifestando un conjunto de tensiones que escapan (en sus nodos principales) a la perspectiva que el propio etnógrafo pone en juego. De allí que aquí se trabaje a partir del texto de Wacquant que está más cerca de ser un diario de campo, antes que con sus artículos de análisis del mundo pugilístico (como, por ejemplo, Wacquant, 1999 y 2007), pues esto nos brinda un material en el que la descripción densa de los acontecimientos predomina sobre la perspectiva analítica del propio etnógrafo, haciendo más amplios los senderos por los que pueden transitar lecturas alternativas.

Ahora bien, por debajo de esta labor y sosteniéndola se encuentra el esfuerzo por alcanzar dos objetivos en torno a los cuales ella cobra todo su sentido. En primer lugar, el claramente más polémico, en tanto discusión con algunas de las tendencias hoy dominantes en la sociología y en la antropología argentinas: la consideración de que sólo aquél que ha estado en el campo puede decir algo sobre esos materiales, que sólo el que ha hecho la etnografía (o, en su defecto, una etnografía similar en algún otro "campo") puede tener una comprensión cabal del entramado de relaciones sociales que allí se teje. Frente a esto buscaremos marcar (o más bien recuperar) la posibilidad de que el trabajo crítico sobre esa *graphĭa*, sobre los materiales "descriptivos" que produce ese método, permita la articulación de una *logĭa*, la captación de las relaciones objetivas que allí se establecen, aun cuando no se haya pisado el campo. Lo cual es también un cuestionamiento a la vieja y persistente antinomia entre investigación "empírica" e investigación "teórica". En segundo lugar, se intentará plantear la actualidad y potencia *para este tipo de estudios* de una perspectiva de crítica cultural con base en una dialéctica abierta y materialista;[2] en oposición a las consideraciones que la relegan a

[2] En este punto se retoman algunos planteos desarrollados en Gambarotta, 2010; a la vez que mi (tardía) lectura del texto de Fernández Vaz (1999) ha sido de enorme importancia para confirmar la senda de esta investigación, así como para terminar de darle forma a una parte de los argumentos aquí esbozados.

cuestiones meramente "teóricas", como si éstas fuesen escindibles del estudio de las problemáticas concretas.

Con este fin abordaremos, en la primera sección, la oposición entre la calle y el *ring* que Wacquant plantea y que define el entorno en el que se constituye el *ethos* pugilístico. Para luego plantear los rasgos centrales de la lógica que subyace a la conformación de dicho *ethos*. Finalmente, buscaremos poner de manifiesto cómo las tensiones entre los componentes del modo de corporalidad pugilístico (aunque no sólo de él) se caracterizan por un estilo de movimiento que cabe definir como una dialéctica aporética.

-La calle anónima y la ruptura con ella

Wacquant comienza su trabajo poniendo en el centro de sus consideraciones, sobre el mundo del boxeo, la oposición entre "la calle" y "el *ring*", pues "la trama de relaciones sociales y simbólicas que se tejen en el interior y alrededor del gimnasio" (Wacquant, 2006: 29) no puede ser entendida sin el entorno en el que tiene lugar. Donde la calle es caracterizada como el ámbito "del anonimato de la masa" (Wacquant, 2006: 31), es decir: un espacio en el que casi no se posee un nombre propio, aquello que particulariza a los individuos distinguiéndolos de la masa in–diferente (en los dos sentidos del término). Ya que las condiciones de existencia de la calle tornan más que difícil la generación de una singularidad que se distancie de la pseudoindividualidad dominante, por la que "lo individual se reduce a la capacidad de lo universal de marcar lo accidental de tal modo que pueda ser reconocido como lo que es" (Horkheimer y Adorno, 2001: 199). Frente a esto, la pertenencia al gimnasio, a los lazos de sociabilidad que allí se urden, brinda la oportunidad de despojarse de ese anonimato, es decir: de hacerse con un nombre propio. Introducción de una diferenciación que es el producto del reconocimiento de la sociedad local. Es por ello que "el *gym* es una máquina para salir de la *in–diferencia*, de la *in–existencia* […]. *Ser alguien*, en eso radica todo. Salir del anonimato, de la mediocridad, aunque sólo sea durante un puñado de asaltos" (Wacquant, 2006: 227). Así, la centralidad de este "ser alguien" sólo puede aprehenderse en toda su densidad por la oposición que entraña a la posibilidad de "ser nadie", de no poder romper con la masa amorfa y su anonimato. El *ring* permite

llevar a cabo esa ruptura, a través de la adopción de "su riguroso régimen, indisociablemente corporal y moral, que define su estado y *sella su identidad*" (Wacquant, 2006: 31, las cursivas son mías).

En este marco, y como parte de la conformación de una particular identidad (pugilística), tiene lugar otra de las características propias del *ring*: mientras que la calle es un espacio en el que prima la violencia descontrolada e imprevisible, el *ring* en cambio es una instancia en la que la violencia se halla controlada, por lo que su desarrollo se da dentro de ciertos parámetros que permiten establecer sus alcances. En este sentido Wacquant sostiene que "los jóvenes del barrio se acostumbran desde muy pronto a las formas más variadas e imprevisibles de violencia callejera; y en comparación, la violencia estrictamente reglamentada del boxeo apenas resulta agresiva" (Wacquant, 2006: 39). Marcar la diversidad de estas formas de violencia constituye uno de los *leitmotiv* de los cuadernos producto de su etnografía, ya que ello permite no sólo resaltar la ya mentada oposición entre la calle y el *ring*, sino también señalar el carácter no "bárbaro" del boxeo, aquello que hace que éste sea un deporte y no meramente dos individuos "peleándose" o "luchando". Tal y como lo enfatiza el entrenador del gimnasio donde se realiza el trabajo de campo, pues él "no admite el uso de la expresión 'luchar' [*to fight*] en lugar de 'boxear' [*to box* o *to spar* para los asaltos de entrenamiento]" (Wacquant, 2006: 63).

En el centro de lo cual se halla el estricto autocontrol que esta práctica exige (como lo sostiene Cus D'Amato, entrenador de Mike Tyson –según la cita que Wacquant introduce–: "el boxeo es un deporte de autocontrol", Wacquant, 2006: 236). Así, no estamos ante una violencia en la que se ponga constantemente en juego la propia vida (y la del otro), como ocurre en la calle; antes bien, "lo que a los ojos del neófito podría parecer un derroche salvaje de brutalidad gratuita y desenfrenada es, de hecho, un lienzo regular y finamente codificado de intercambios que, aunque violentos, no dejan de estar *constantemente controlados*" (Wacquant, 2006: 87, las cursivas son mías).

Y en esto se percibe una tercera diferencia que opone a la calle con el *ring*, pues aquella "genera un ambiente de miedo opresivo –o, mejor dicho, de terror–" (Wacquant, 2006: 38), de temor por la propia vida a partir de la incerteza de poder conservarla. "En contraste con este entorno hostil e incierto […], el club constituye un islote de estabilidad y

orden" (Wacquant, 2006: 40), que separa a sus miembros de la calle y sus riesgos, ofreciendo un ámbito protegido en el cual desarrollar sus relaciones. Pero también los separa de la posibilidad de verse completamente absorbidos por la delincuencia, por la vida de la calle, por su anonimato. Así, brinda la posibilidad de forjarse un nombre, pero como miembro de un espacio controlado, cuya exigencia es el ejercicio de un constante autocontrol sobre las propias prácticas, por parte de sus miembros. Es decir, que esta ruptura con la lógica de la calle, que el *ring* entraña, es posible si y sólo si se genera un determinado *ethos*, una particular "concepción de la vida" (Weber, 2003: 205); aquella que constituye a un habitante del gueto en un púgil, en un miembro del *gym*.

Se pone así en juego un esquema de raíz weberiana que funciona como sostén de muchas de las observaciones que Wacquant realiza en *Entre las cuerdas*. En donde se plantea cómo la constitución de un púgil es, antes que nada, la conformación de ese determinado *ethos* que puede caracterizarse (parafraseando al Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) por su "ascetismo laico pugilístico" (el cual, sin dudas, constituye una *Beruf*). En este sentido puede entenderse el peso del "carácter monástico, casi penitencial, del 'programa de vida' pugilístico [que] transforma al individuo en su propio campo de batalla y lo invita a descubrirse o, más bien, *a crearse a sí mismo*" (Wacquant, 2006: 30, las cursivas son mías). Pues, en definitiva, lo propio de la inclusión en el mundo del *ring* reside en su convertir a cada púgil "en monje por toda su vida" (Weber, 2003: 140).

Sin embargo, mientras Wacquant acentúa esta línea interpretativa de la práctica del boxeo, a nosotros, en cambio, nos interesa aprehender otra lógica subyacente a esa particular modalidad de articular las prácticas que es el entrenamiento del púgil –sin dejar por ello de lado la faz cultual que Wacquant acentúa–; pues es este trabajo el que nos permitirá echar luz sobre el modo de corporalidad que allí se pone en juego (aunque no sólo allí). El cual, en gran medida, se conforma a través de la implementación de esa forma de poder capaz de intervenir "en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual" (Weber, 2003: 47). Donde dicha regulación se ejerce, casi exclusivamente, sobre lo "natural" en el ser humano; es decir: sobre aquello que desde el punto de vista forjado a lo largo del proceso civilizatorio moderno (en el sentido en que en Elias,

1989 se trabaja esto) es percibido y valorado como una otredad a ser controlada y puesta en orden. En esto retomamos lo planteado por Fernández Vaz al sostener que "reconocemos en la naturaleza un otro a ser *dominado*", lo cual incluye a aquello (concebido como) "natural" en nosotros mismos, que "también es visto como algo peligroso y ofensivo para la civilización, debiendo por eso mismo ser dominado, domesticado, apaciguado" (Fernández Vaz, 1999, la traducción de todos los textos cuyo título se consigne en idioma extranjero es mía).[3]

A partir de esto podemos ver cómo, en los materiales etnográficos producidos por Wacquant, el descontrol de esa otredad es justamente lo que predomina en la calle, con su violencia sin límites y su inseguridad, pero también con su anonimato, esa carencia de una singularidad que permita al menos introducir una diferencia con respecto a la masa. Es en lucha con esto, controlando su descontrol, que se forja la *identidad* del púgil. De allí que *Entre las cuerdas* pueda ser interpretado como una odisea desde la calle al *ring*, en la que se produce "el itinerario del *sí mismo*" (Horkheimer y Adorno, 2001: 100) o, mejor aun, de un particular sí mismo: el púgil. Es en esta tensión entre sí mismo y "naturaleza", en la *constelación*[4] que esos elementos conforman, que se articula el modo de corporalidad propio del púgil, "pero que todos compartimos en diversos grados" (Wacquant, 2006: 15).

-Racionalidad: autocontrol y sacrificio

Boxeando a Polifemo

El mentado itinerario gira en torno a la incorporación del "ascetismo laico pugilístico" y su control capilar de toda la vida del individuo; por lo que "el *gym* funciona prácticamente como una institución que intenta reglamentar toda la existencia del boxeador" (Wacquant, 2006: 64). Es

[3] De allí que, en nuestro escrito, lo "natural" refiera siempre a aquello que es construido como una otredad *desde un cierto punto de vista*: el del proceso civilizatorio Moderno occidental; sólo sobre ese telón de fondo, a partir de esa relación, se puede dotar de algún contenido (nunca esencial o substancial) a lo "natural". A lo largo del artículo, mantendremos el uso de las comillas sobre este término para recordar constantemente esta especificidad y evitar así malos entendidos.

[4] Usamos este término en el sentido dado por Adorno en, por ejemplo, 2005: 156–158.

por ello que la *adaptación* de los miembros al reglamento –explícito y no tanto– del *gym* (que se extiende mucho más allá de sus puertas) sea una cuestión central, pues es condición de posibilidad de que se (re)produzca la disciplina ascética que gobierna la conformación de este particular *sí mismo*. De allí que "los que no lo asimilan [al reglamento] son rápidamente expulsados" (Wacquant, 2006: 64). Pues es imprescindible, para el sostenimiento de los lazos de sociabilidad propios del *gym* y para aquellos que se definen como sus miembros, que en él –como dice uno de los "nativos" de Wacquant– "aprendes disciplina, autocontrol" (Wacquant, 2006: 64). En definitiva, éste "se debe hacer violencia a sí mismo. Debe comprender que la vida de la colectividad es condición necesaria de la propia. Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Sólo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana" (Horkheimer, 2000: 94). Sin estos elementos, el ordenamiento de la vida pugilística junto con el (auto)control de lo que pueda transgredirlo, no se produciría la ruptura con la calle que caracteriza al *ring* y es, por ello, condición de posibilidad de la producción del púgil.

Llegados a este punto puede percibirse cómo la oposición entre la calle y el *ring* se condensa, en última instancia, en la oposición del orden al desorden; tal y como el propio Wacquant lo destaca, al señalar que el *gym*

> se enfrenta a la calle como el orden al desorden, como la regulación individual y colectiva *de las pasiones* a su anarquía privada y pública, como *violencia controlada* y constructiva de un intercambio estrictamente civilizado y claramente circunscrito […] a la violencia *sin sentido ni razón* de los enfrentamientos imprevistos y carentes de límites o sentido que simboliza la criminalidad de las bandas y de los traficantes de droga que infestan el barrio (Wacquant, 2006: 64).

Pero donde ese orden es producto del ejercicio de un minucioso control (y, especialmente, autocontrol) sobre cualquier indicio de descontrol, en cualquiera de sus formas.

Sin embargo, este control no recae sobre el "cuerpo", ya que éste es claramente un producto de esa misma práctica de control; la elaboración

del cuerpo pugilístico es un resultado del ascetismo laico pugilístico, no el "objeto" sobre el que éste se ejerce. Antes bien, éste es un control de aquello que cabe seguir llamando lo "natural" en el ser humano, ese *otro* a la lógica civilizatoria de la ilustración moderna. Lo cual resulta particularmente notable en el control de la violencia (aunque éste no sea, ni mucho menos, el único caso en que esta lógica se exprese), en la necesidad de que ella esté, en el *ring*, totalmente gestionada en pos de alcanzar el objetivo que (instrumentalmente) se persigue. Por lo que el púgil no puede verse desbordado por su propia furia o por sus sentimientos, cualesquiera que éstos fuesen. Así, ha de actuar de modo semejante al de Odiseo "cuando renuncia a matar en seguida a Polifemo" (Horkheimer y Adorno, 2001: 107, nota 12), actitud cuya contraparte es la *hybris* que pone en riesgo la propia autoconservación, al verse desbordado Odiseo por sus emociones (por su "naturaleza interior"), burlándose orgulloso del cíclope, después de haber triunfado sobre él. Ese comportamiento, que sigue los propios "impulsos", atenta contra la racionalidad subyacente al modo de corporalidad que se articula en ese viaje, en dicho *ring*.

Vemos entonces como la constitución del púgil requiere de ese autocontrol en pos de su (auto)conservación, y ésta requiere a su vez de la conservación del entramado de relaciones que se tejen en el *gym*, pues "sin la colectividad el individuo no es nada" (Horkheimer, 2000: 93). Lo cual se logra "a fuerza de estrangular las emociones" (Wacquant, 2006: 88), son ellas las que no pueden interferir en la racionalidad (práctica) pugilística o, al menos, no han de desbordar el ámbito estricto (y por ende controlado) que se les asigna. Así, si bien el *box* requiere de sus practicantes una bourdieuana *illusio*, la nota predominante en la actitud del púgil está dada por una apática y distante frialdad frente a los acontecimientos en los que se halla inmerso. De allí que la incorporación de este particular *ethos* sea "inseparable de la adquisición de la sangre fría propia del pugilismo" (Wacquant, 2006: 94), cuya razón práctica hace de "la frialdad y la sobriedad […] sus virtudes" (Horkheimer, 2000: 92), lo cual implica un endurecimiento del *sí mismo* que de esta manera se genera, siendo esto necesario para su adaptación al reglamento del *gym*, al poder disciplinador que en él y a través de él se ejerce. Cuya contracara es "una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe

ser dominada sin otra finalidad que el dominio" (Horkheimer, 1969: 107).

El Noble Arte y las sirenas

Es por todo esto que dentro del entramado de relaciones que conforman el mundo del *ring* "el sacrificio se torna racional" (Horkheimer, 2000: 99). Pues es a través del sacrificio que se constituye el púgil y su particular modo de corporalidad; en última instancia, su concepción del mundo "está encapsulada en una sola palabra: *sacrificio*" (Wacquant, 2006: 139). Para alcanzar la identidad del púgil, para llegar a ser tal, se ha de estar dispuesto a "sacrificar todos los intereses profanos en el altar del *ring*. porque sólo a través de un ascesis rigurosa y del secuestro ocupacional prescrito por la ética del 'sacrificio' forjará esas cualidades […] necesarias para dominar la dulce ciencia y resistir en el oficio de los golpes" (Wacquant, 2006: 149). En este punto se aprecia cómo el *sí mismo* pugilístico "no constituye la rígida contradicción a la aventura [en nuestros términos: al descontrol], sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad" (Horkheimer y Adorno, 2001: 100). Su constitución es el resultado de aquello que niega: lo "natural" en él, es este depositario de una otredad lo que se sacrifica en el altar del *gym*, dando lugar así al singular modo de corporalidad que aquí está en juego.

Y es a través de esto que se (re)produce la ruptura con la lógica predominante en la calle, aquella que introduce la diferencia que distingue al púgil de la masa sin nombre. Éste es el intercambio que lleva a cabo quien adora a la divinidad del *box*, pues "si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico del intercambio racional." (Horkheimer y Adorno, 2001: 102).[5] En donde el sacrificio del púgil o, mejor dicho, de lo "natural" en él, realizado por el *sí mismo* pugilístico en el altar del *ring*, conlleva la "ganancia" de esa ruptura con la calle, de hacerse con un nombre propio y formar parte de una sociabilidad sin la cual el (*sí mismo* del) púgil no sería nada, no tendría nombre, pues no podría constituir tal identidad o sostenerla en el tiempo. En efecto: el sacrificio exigido no es una práctica

[5] De allí que, según Horkheimer y Adorno, "la sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva" (Horkheimer y Adorno, 2001: 65), hacia la abstracción que permite la equivalencia de lo distinto, posibilitando así el intercambio.

dada de una vez y para siempre; por el contrario, "el *sí mismo* permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural" (Horkheimer y Adorno, 2001: 106).

En cuanto deje de celebrar este sacrificio, en cuanto suspenda esa práctica y el ejercicio del poder disciplinador que hay detrás, comienza la disolución de su identidad pugilística; en efecto, "los propios boxeadores suelen atribuir la caída repentina de uno de los suyos a la falta de disciplina e higiene corporal que todo púgil debe imponerse fuera del *ring*. Toda infracción al ascetismo mundano […] se interpreta rápidamente como la causa directa de sus fallas en el *ring*" (Wacquant, 2006: 135).

De esta manera, la lógica propia de las relaciones sociales objetivas, en su entrelazamiento con la forma en que los agentes las dotan de sentido, entraña que el púgil no pueda no sacrificarse (o suspender el sacrificio) si quiere constituirse (y permanecer) como tal, rompiendo con la lógica de la calle (y su anonimato e imprevisibilidad). Pues "la miseria social consiste justamente en que aquel que intentara sustraerse al intercambio universal, injusto y desigual, que no quisiera renunciar, sino coger de inmediato la entera realidad, justamente por ello perdería todo, incluso el mísero saldo que le proporciona la autoconservación" (Horkheimer y Adorno, 2001: 107).

En base a esta lógica avanza el *sí mismo* pugilístico en su itinerario de la calle al *ring*, proceso en el que "la transformación del sacrificio en subjetividad se produce bajo el signo de la astucia que ha formado parte siempre del sacrificio" (Horkheimer y Adorno, 2001: 108). Es a través de ella que se consigue domesticar al descontrol en todas sus formas, pues, en última instancia, "la racionalidad en cuanto actitud de quien sacrifica, se convierte en astucia" (Horkheimer y Adorno, 2001: 103, nota 6). Y es esa suerte de "proto–razón" la que permite el control del *sí mismo* sobre su otro: la "naturaleza interior", control de carácter formal–instrumental que se manifiesta especialmente en las diversas formas de *gestión* (práctica) que tienen lugar en el modo de corporalidad pugilístico. De allí la relevancia que, a nuestro entender, tiene "una de las principales paradojas del boxeo: *hay que usar el cuerpo sin desgastarlo*, pero la gestión adaptada a este objetivo no responde a un plan metódico y reflexivo,

aunque sólo sea por las condiciones de vida precarias de los que lo practican" (Wacquant, 2006: 122). Se evidencia así como esta práctica corporal es sostenida constantemente por una concepción instrumental–formal, orientada a la adaptación a las reglas propias del mundo del *ring*, y ese fin rige la gestión de lo corporal que allí tiene lugar.

La cual tiene por objetivo, en última instancia, establecer "una relación extraordinariamente *eficiente*, en el límite de la *administración racional*, de los *recursos* físicos" (Wacquant, 2006: 120, las cursivas son mías) que se ven envueltos en la práctica del boxeo. Y esto no sólo en relación con esa faceta del modo de corporalidad (y del sentido práctico que él entraña) referida al entrenamiento de los músculos, los reflejos, etcétera, sino también a aquella atinente a la relación con el tiempo, que tampoco puede escapar al capilar ejercicio del ascetismo laico pugilístico. Por eso "*el control del tiempo es una dimensión fundamental del aprendizaje correcto del oficio de boxeador*" (Wacquant, 2006: 132). Lo cual implica, entre otras cosas, una gestión de los propios movimientos en el tiempo, el cual es, además, un tiempo colectivo, del conjunto del *gym*, que rige cada una de las prácticas individuales, pues "el respeto de ese *tempo* es un imperativo sin excepción que se impone a todos por sí mismo; es impensable ejercitarse a contratiempo" (Wacquant, 2006: 109).

En este marco resulta recurrente la metáfora del cuerpo máquina o apéndice de ella en la cadena de montaje, cuya contraparte está dada por la completa domesticación de eso "otro" a la racionalidad formal–instrumental: lo "natural" y su (siempre presente) potencial desborde de la racionalidad que rige la economía de esta particular práctica. A partir de esto podemos comprender, en toda su densidad, la significatividad de la descripción que Wacquant hace del boxeo como una actividad que "*requiere una gestión casi racional* del cuerpo y del tiempo" (Wacquant, 2006: 32, las cursivas son mías).

Sacrificio y autodominación que prolongan el sujetarse de Odiseo frente a las sirenas, como una manera de controlar y controlarse frente a la tentación que ellas ofrecen, sólo autoatándose puede romper con la calle y constituirse en púgil. Del autoatarse de Odiseo emerge el arte tal y como lo conocemos en la Modernidad ilustrada, en donde el controlado encadenamiento de los gritos por la libertad prefigura los aplausos de los futuros oyentes. Del autoatarse del púgil emerge el deporte del boxeo, en donde la controlada gestión de lo otro configura su entrenamiento.

La máquina y la fuente de error

A partir de todo esto podemos captar como la gestión racional que se pone en juego en el boxeo conlleva una objetualización de lo "natural", haciendo de esto un simple objeto en el mundo de los objetos, para así dominarlo. Lo cual se produce, en el contexto del entrenamiento, a través de una lógica de la repetitividad, para así fijar los distintos movimientos. Trabajo mediante el cual se logra, en última instancia, vencer al cansancio, al dolor, al desenfreno de las emociones, pero también se adquiere velocidad, destreza y el estado de ánimo necesario para boxear. Así este deporte, "no se alimenta de una violencia súbita, imprevisible y temida, sino de una violencia deseada, planificada, autoinflingida, consentida puesto que *está controlada. Domesticada*" (Wacquant, 2006: 225).

El producto de la articulación de los resultados parciales de esa multiplicidad de trabajos más o menos especializados y específicos, es la constitución del púgil mismo. En este marco cobra todo su sentido la metáfora que sostiene que "el boxeador es un *engranaje vivo*" (Wacquant, 2006: 32). Lo cual indica la presencia subyacente de unos esquemas de dotación de sentido a través de los cuales "el cuerpo tiende a ser visto como un objeto operacionalizable, de forma que las metáforas que lo comparan con algún tipo de máquina […] confirman ese deseo de dominio", en definitiva resulta "preciso considerar al propio cuerpo como una máquina" (Fernández Vaz, 1999: 101), o como un apéndice de ella. Esto es lo que destilan las notas etnográficas de Wacquant, para quien el boxeo "se parece punto por punto a un trabajo manual calificado pero repetitivo" (Wacquant, 2006: 72), de allí que, citando a Gerald Early, sostenga que "este trabajo es todavía más grotesco que la pesadilla de la cadena de montaje" (Wacquant, 2006: 72, nota), frente a la cual el obrero es un apéndice que ha de *adaptarse* a los ritmos y movimientos que la máquina en su lógica, le exige.

Es sobre el trasfondo de ese carácter reactivo (antes que activo) y adaptativo que el *ring* le requiere e impone al púgil, que puede percibirse como "a consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo [pugilístico] las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador [pugilístico] se presentan cada vez más *como meras fuentes de error*" (Lukács, 1969: 96). Entendiendo esas "propiedades y peculiaridades" no como lo

que hace más rápido o fuerte al púgil, pues eso es ya un producto de la gestión de tinte racional–formal que el entrenamiento implica, sino como aquello otro que está fuera y perturba dicha gestión productora del modo de corporalidad propio del púgil. Ya que, como señala Wacquant,

> es vital *dominar en todo instante los impulsos*. Una vez entre las cuerdas, hay que ser capaz de *dominar las emociones*, saber en cada momento *contenerlas y reprimirlas* o, por el contrario, encenderlas y avivarlas; *amordazar algunos sentimientos* (de cólera, nerviosismo o frustración) para resistir los golpes, las provocaciones e insultos del adversario e 'invocar' otros a voluntad (agresividad y coraje, por ejemplo) *sin perder el control* (Wacquant, 2006: 91–92, las cursivas son mías).

La irrupción de una de esas "peculiaridades humanas" sólo puede llevar al descontrol, ser fuente de un error que pone en riesgo la propia conservación en el mundo del *ring*, por lo que debe ser eliminada. El resultado de esto es un *sí mismo* "vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación" (Horkheimer, 1969: 107) pugilística. Aquel proceso que lo había diferenciado, al permitirle romper con el anonimato de la calle, contiene entonces la tendencia a la eliminación de lo cualitativo, de aquello que permite la diferencia con los demás que es condición de posibilidad de la identidad con uno mismo.

Vemos así como este modo de corporalidad (con su capacidad creadora, su racionalidad práctica, su sentido del juego, entre otras cosas) se conforma a partir del avance de una lógica socio–cultural que produce un *sí mismo* endurecido y (casi) vacío que actúa con frialdad y autocontrol frente a toda posible aventura y su descontrol; a lo cual se agrega la otra faz que este proceso lleva adherido: la dominación de lo "natural", su sacrificio permanente en el altar del *gym*. Esto último implica la objetualización de una dimensión constitutiva de este modo de corporalidad, su constitución en una otredad a ser dominada, lo cual deja al des–cubierto *la alienación intrínseca a esta forma de ascetismo laico y al poder capilar que ejerce*.

Es esto mismo lo que, sin que Wacquant parezca notarlo, se trasluce cuando sostiene que "la excelencia pugilística puede definirse

entonces por el hecho de que el cuerpo del boxeador *piensa y calcula por él*" (Wacquant, 2006: 96). Pues aquí no sólo vemos el predominio de una lógica (práctica) signada por una racionalidad calculatoria, saber–poder que funge de medio para el control sobre lo "natural" en el ámbito del *ring*. Sino que también podemos percibir la emergencia de una cuestión central para nuestra problemática, que se concentra en la pregunta sobre: ¿a qué alude ese deíctico "él" en la afirmación antes citada? ¿Quién o qué es "él"? Vemos como en este punto se coagula la tensión entre, por un lado, lo "natural" a ser dominado (que sigue siendo la característica esencial del cuerpo en la concepción de Wacquant), en pos de forjar este particular modo de corporalidad que cristaliza en torno a la metáfora del cuerpo máquina y, por el otro lado, aquello a lo que alude ese "él": el *sí mismo* que se conforma a través de este mismo proceso. Ésta es la tensión fundamental (en tanto se encuentra en los fundamentos mismos de este proceso) del modo de corporalidad propio del mundo pugilístico (aunque no sólo de él): el esfuerzo incesante y capilar por controlar toda forma de descontrol, que tiene adherido el llevar al descontrol de ese control.

- Control, descontrol y su dialéctica aporética

Hemos visto como, en este itinerario de la calle al *ring*, el púgil "sacrificándose ha engendrado un nuevo ser a partir del anterior" (Wacquant, 2006: 149). Y esa modalidad del ser, ese estilo entendido como su particular manera de "ser siendo" (*cfr.* Merleau–Ponty, 1964), es lo que ha sido indagado a lo largo de este escrito. El cual tiene en su centro al disciplinado y ascético control de toda forma de descontrol, condensándose esto último en aquello que es percibido como lo "natural" en el ser humano.[6] Es a través de ese control que se constituye

[6] Recordemos que es justamente esa otredad al proceso civilizatorio de la Modernidad ilustrada lo que define al contenido de lo "natural", por lo que dicha categoría no alude a ninguna suerte de esencia natural en los seres humanos, por el contrario sólo puede ser aprehendida en su carácter relacional para con las lógicas socio-culturales que han tenido lugar en el proceso histórico. Cortar ese vínculo relacional para hacer de lo "natural" algo idéntico y cerrado en todo tiempo y lugar, adjudicándole las mismas características para la China Imperial, las prácticas de los Pueblos Originarios de Latinoamérica y la Modernidad específicamente occidental implicaría un

el *sí mismo* del púgil, aquella identidad que lo separa de la calle anónima. Sin embargo, ese proceso es regido por una lógica racional–formal, que impulsa una instrumentalización de las actividades del púgil en toda su existencia.

Lo cual desemboca en su constitución como apéndice de una máquina frente a cuyo proceso sus particularidades han de ser controladas, vaciando así esta identidad de toda diferencia cualitativa. De esta manera se arriba a un punto en el que "la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico consigo mismo" (Horkheimer y Adorno, 2001: 67). Dando lugar a un descontrol del control; pues aquella lógica que introduce la diferencia frente al anonimato de la calle, *a la vez* genera la disolución de toda diferencia en el interior del mundo del *ring*, en pos de una gestión calculable entre las cuerdas. Sobre este telón de fondo, de un *sí mismo* vuelto una entidad formal, petrificado, la pervivencia de lo "natural" (como cansancio, placer, etcétera) agrieta ese estilo vuelto fórmula del púgil, introduciendo allí una diferencia. El control del descontrol se torna un descontrol del control, que hace del *sí mismo* pugilístico una "segunda naturaleza" y de lo "natural" lo distinto. Lógica subyacente a los materiales etnográficos producidos por Wacquant, que no se da en el *sí mismo* o en lo "natural" sino en la tensión entre ambos, en su *constelación* (*cfr.* Gambarotta, 2010); entrelazamiento de ambas nociones en el cual "la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve a la otra, sino que también conduce de vuelta a ella" (Horkheimer, 1969: 183).

Y esto lo hemos des–cubierto a través de la puesta en juego de una perspectiva de crítica cultural de raíz dialéctica; marcando, de esta manera, la "actualidad" de dicha perspectiva, junto con su potencialidad para el análisis crítico de (aquello que se suele llamar) "materiales empíricos". Lo cual implica poner en cuestión la antinomia que escinde el trabajo sobre tales materiales y las reflexiones (llamadas) "teóricas". A esto se agrega que esta lectura crítica de la etnografía realizada por Wacquant, a través de la cual se percibe allí un modelo de dominación de la "naturaleza", "no busca generalizar la reificación cultural en una antropología filosófica. Antes bien, intenta develar los orígenes contingentes y extra–racionales de la restricción del pensamiento a lo útil

---

substancialismo esencialista completamente opuesto al método, al *modus operandi*, que hemos puesto en juego en este trabajo.

técnicamente" (Foster, 2001). En este sentido, se trata de una crítica genealógica, en tanto se orienta a socavar el saber–poder dominante en *nuestro* presente y el modo de corporalidad al que da lugar, poniendo de manifiesto su carácter relativo a un puntual proceso socio–histórico y cultural, es decir: cuestionando su pretensión de absoluto.

Es esta constelación *sí mismo*–"natural", la tensión entre ambos en su adherencia, lo que, a nuestro entender, conforma el modo de corporalidad presente en el material etnográfico que aquí hemos trabajado.[7] Modo cuyo estilo de movimiento cabe caracterizar como una "dialéctica aporética",[8] en la que se producen contradicciones inmanentes a él, pero sin que ellas den lugar a su propia resolución en una totalidad superior. En este sentido, si se nos permite el juego de palabras con la voz griega *απορία* (aporía), estamos ante una "dificultad para pasar" que no tiene una fácil salida en un camino que apueste sin más a la capacidad productiva del cuerpo, pues aquí produce *lo mismo*, ni a la "liberación" de ese cuerpo, ya que es el mismo modo de corporalidad que aquí tiene lugar el que produce esa lógica.

Sólo la desarticulación del obstáculo que "dificulta el paso" puede permitirnos transitar hacia un modo otro de corporalidad; esto es: darle su "respuesta" al "enigma" que la constelación conforma. Respuesta que "necesita ser construida a partir de los elementos del enigma […], y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente" (Adorno, 1991: 93). Lo cual implica luchar por la transformación del entrelazamiento de relaciones sociales objetivas y esquemas subjetivos, en el que se produce este modo de corporalidad dominante.

-Referencias bibliográficas

ADORNO, TH. W. (1991) *Actualidad de la filosofía*, en Actualidad de la filosofía. Barcelona, Ediciones Paidós.

[7] Permítasenos destacar que el uso que aquí hacemos del concepto "modo de corporalidad" ya de por sí pone en cuestión la escisión cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, planteando un cuerpo que tiene capacidad de agencia, etc., pero se da un paso más: pues el problema no es sólo mostrar que tiene una capacidad de conocer, sino el modo de conocimiento (que es también de ejercicio de un poder) disciplinado y disciplinador que tiene lugar en este contexto particular.

[8] Esta noción ha sido trabajada en profundidad en Gambarotta, 2009; 2011.

_____ (2005) Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa: tomo 6. Madrid, Akal.

ELIAS, N. (1989) El proceso de civilización. México, FCE, 1989.

FERNÁNDEZ VAZ, A. (1999) *Treinar o corpo, dominar a naturaleza: notas para uma análise do esporte com base no treinamiento corporal* en Cadernos Cedes, Año XIX, Nº 48.

FOSTER, R. (2001) Dialectic of Enlightenment *as Genealogy Critique* en Telos, Nº 120.

GAMBAROTTA, E. (2009) Totalidad, utopía y dialéctica aporética. Las potencialidades para una crítica del presente de las perspectivas teóricas de Lukács, Horkheimer y Adorno. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis cultural, IDEAS, UNSaM, mimeo, 153 pp.

_____ (2010) *La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de* Dialéctica de la ilustración *en clave política* en Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, Vol. 4 Nº 1 (disponible en http://www.intersticios.es 2011).

_____ (2011) *Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política a partir de Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno* en Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Nº 29 (disponible en http://www.ucm.es/info/nomadas/ 2011).

HORKHEIMER, M. (2000) *Razón y autoconservación* en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós.

_____ (1969) Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires, Editorial Sur.

HORKHEIMER, M. Y ADORNO, TH. W. (2001) Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid, Editorial Trotta.

LUKÁCS, G. (1969) Historia y consciencia de clase. México, Grijalbo.

MERLEAU–PONTY, M. (1964) Signos. Barcelona, Seix Barral.

WACQUANT, L. (1999) *Un arma* sagrada en Auyero, J. Caja de herramientas. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.

_____ (2006) Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

_____ (2007) *Un traficante de carne en acción: pasión, poder y lucro en la economía del boxeo profesional* en AA. VV. Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura. Buenos Aires, Nueva Visión.

WEBER, M. (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en Obras selectas. Buenos Aires, Distal.

Con Bourdieu y *contra* Bourdieu. Reflexiones sobre la relación *habitus* y cuerpo

Eduardo Lautaro Galak[1]

- Resumen

El presente texto surge principalmente de tres fuentes: por un lado, de las reflexiones esbozadas en la Tesis de Maestría en Educación Corporal, titulada *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades*; del escrito "*Habitus* y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?", presentado en la Mesa "Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos";[2] y, tercera, producto de los debates allí suscitados.

Este trabajo es, por ponerlo en términos utilizados por el propio autor, *con* Bourdieu, esto es, pretendiendo erigir al concepto cuerpo como uno de los conceptos fundamentales de su proyecto teórico; y *contra* Bourdieu, procurando esgrimir que decir que lo social es el encuentro de dos historias –la "historia hecha cosa" (el campo) y la "historia hecha cuerpo" (*habitus*)– reproduce una *eternización* y *naturalización* de las prácticas, deviniendo éstas en límite, y no expresando el sentido potencial ni de los conceptos de *habitus* y campo ni de la noción, central para este trabajo, de cuerpo.

---

[1] Eduardo Galak, Profesor en Educación Física (UNLP), Magíster en Educación Corporal (UNLP) y Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Becario CONICET en el Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMeCS–IdIHCS–FaHCE–CONICET) y Secretario Editorial para Ibero–América de la Revista Brasileira de Ciências do Esporte (RBCE). Miembro del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC–CIMeCS–IdIHCS) y del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y el Cuerpo (IIGG–UBA). Ayudante Diplomado de Educación Física 5, FaHCE, UNLP. eduardogalak@gmail.com

[2] VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de Diciembre de 2010.

- Introducción

La relación entre los conceptos *habitus* y cuerpo en la bibliografía de Pierre Bourdieu es íntima y significativa: desde los orígenes del sentido que este autor le imprime al primero de estos términos se observa una intención de situar al "cuerpo" como eje en la articulación entre el agente y el mundo. Precisamente la tarea de este escrito será desentrañar tal conexión, observándola en un sentido diacrónico y comprendiéndola en el contexto del proyecto teórico más general del autor.

Para cumplir con tal objetivo el presente texto se divide en tres partes, que de ninguna manera debieran ser leídas como compartimentos estancos sino que es en la dialéctica entre estas en donde se pueden producir las conclusiones a modo de apertura que se proponen: la primera, en la que se analiza la acepción de los *habitus* como "historia hecha naturaleza"; la segunda, en tanto "historia hecha cuerpo" (llevando a cabo un análisis del sentido bourdieuano de "historia", desarrollando sus características de eterna, "*deshistorizada*", no–consciente y *natural*); y, por último, la tercera, presentando la búsqueda de comprender que, como herramienta teórica, éstos permiten desplegar *una especie de arqueología y genealogía política de las prácticas corporales* indagadas. Cabe destacar que los primeros dos puntos surgen del análisis realizado en *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades* (Galak, 2010a), y se presentan como una reactualización de los mismos; en tanto que el tercero es una profundización de los debates iniciados en las conclusiones de dicha tesis y continuados en las discusiones en la Mesa "Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos" de las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata.

- El *habitus* como "historia hecha naturaleza": la naturalización del límite

La razón por la que se entienden las primeras acepciones de los *habitus* bourdieuanos como límite se halla en la propia génesis del término: su raíz puede ser rastreada en el concepto aristotélico *hexis*. Si bien no es

objeto de este escrito desarrollar esta cuestión en profundidad,[3] para Aristóteles las *ἕξις* tienen una íntima relación con la naturaleza: la versión del *habitus* como límite, como estructura objetiva determinante, proviene de la herencia de este concepto porque tanto las *ἕξις* como gran parte de su traducción latina (*habitude*, *habitus*) han tomado a las *hexis* en términos de naturaleza o en relación a ella. De esa manera, algo naturalizado es algo impensado, inefable y por ende ingobernado.

Más aún, el concepto de *hexis* corporal, que aparece en las investigaciones en Béarn –principalmente en *El baile de los solteros*– y que se presenta como *subsidiario* de alguna manera del de *ἕξις*; le sirve a Bourdieu para pensar en las expresiones de los agentes a partir de sus acciones individuales como correlato de sus actitudes y virtudes cotidianas y colectivas –siendo precisamente "lo colectivo" lo relevante para el investigador, y lo que se pretende rescatar para este análisis–. En este texto, por ejemplo, Bourdieu observa cómo los campesinos bearneses manifiestan una torpeza corporal que se condice con una torpeza social al momento de establecer estrategias de reproducción matrimonial (y, por ende, cultural, económicas, éticas, políticas, etcétera.). Esto permite reflexionar sobre una frase con la que Bourdieu se topa en sus observaciones: al momento del baile, al describir la exclusión social por las que los agentes estaban atravesando, un campesino define su situación diciendo "esto no es para mí", es decir, que sus estructuras incorporadas no le permiten reproducir lo que antaño sí –la reproducción matrimonial a través del intercambio de dotes, conociendo la pareja fundamentalmente en los bailes de Navidad y Año Nuevo–, por lo que lo conlleva a prácticas de aislamiento, a no bailar, a la soltería.

---

[3] Para tal sentido se remite al lector a WACQUANT, L. (2005) *Habitus* en BECKERT, J. y ZAFIROVSKI, M. International Encyclopedia of Economic Sociology. Londres, Routledge; GALAK, E. (2009a) *Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia* en Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Nº 23 (disponible en http://www.ucm.es/info/nomadas/23/index.html); GALAK, E. (2009b) *Los 'descampesinados' y 'acampesinados' campesinos en el trabajo etnográfico de Pierre Bourdieu en Béarn. Cambios en las técnicas del cuerpo frente a nuevas configuraciones sociales* en Revista Question, Nº 23, invierno (disponible en http://www.perio.unlp.edu.ar/question) y GALAK, E. (2010a) El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades, Tesis de la Maestría en Educación Corporal –Universidad Nacional de La Plata, inédita.

En este ejemplo se puede observar claramente cómo una estructura incorporada y reproducida *impide* llevar a cabo prácticas: en el medio de "esto no es para mí", aparece el cuerpo como eje de ese límite, de esa *incapacidad*. Sin embargo, *ese* cuerpo no es ni simbólico ni social, ni político –por lo menos en el sentido expresado en el segundo apartado "El *habitus* como historia hecha cuerpo"–. Ese límite respecto a lo corporal apunta directamente a "su naturaleza", ya sea a su organismo o a lo que los sujetos entiendan por tal; esto es, a su naturaleza o a su "segunda naturaleza".

Volviendo sobre nuestros pasos para ponerlo en un sentido teórico acorde con el propósito del escrito, ya sea al referirse tanto como "primera" cuanto "segunda naturaleza", los *habitus* bourdieuanos heredan de los hábitos aristotélicos una relación con la naturaleza en el sentido de algo adquirido difícilmente modificable.[4] Y, si bien lo social no es producto de la naturaleza (aunque sí puede afirmarse esto en sentido inverso), éste se naturaliza, deviene para Aristóteles en una "segunda naturaleza" que a los efectos prácticos producen que el concepto de *hexis* sea interpretado como *natural*, y que repercuta en la herencia de la noción de *habitus*.

Según Wacquant (2005: 315) la raíz del *habitus* se encuentra en esta noción aristotélica de *hexis*, elaborada en su doctrina sobre la virtud, significando un estado adquirido y firmemente establecido de carácter moral que orienta los sentimientos y deseos de una situación y, como tal, de la conducta. Así, el hábito predispone a los sujetos a realizar las acciones de maneras "correctas", o mejor dicho "acordes", y a su vez, la naturaleza (φύσις) también predispone a los sujetos, cuestión que llevará a referirse a los hábitos como "segundas naturalezas". Esto no es menor en la reconstrucción del *habitus* bourdieuano ya que las primeras maneras en que lo entiende están ligadas a comprenderlo como "historia hecha naturaleza". Será recién en sus primeros análisis post–Argelia cuando

[4] Para profundizar sobre la potencia y el acto véase ARISTÓTELES Ética Nicomáquea, 1103a20–25; AGAMBEN, G. (2007) La potencia del pensamiento. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 351–368; FERRATER MORA, J. (1994) Diccionario de Filosofía. Barcelona, Editorial Ariel, pp. 46 y 459; y GIMÉNEZ, G. (1999) *La sociología de Pierre Bourdieu* en Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS, pp. 5–6.

comience a pensarlo desde la óptica de estructuras históricas incorporadas, hechas cuerpo, no ya al cuerpo "natural", orgánico, sino a un cuerpo social que es socializado (y socializante) a través de las prácticas.

Bourdieu, que era consciente de que este concepto traía consigo un legado "naturalista", mecanicista y fatalista, se esforzó en reiteradas oportunidades por combatir la visión del mundo objetivista, pesimista y determinista de los *habitus*. Es por ello que su pretensión a partir de la década de 1970 se liga a introducir al cuerpo (a través de esgrimir que hay prácticas históricas que son incorporadas no–conscientemente) como eje en la relación entre las estructuras del mundo y las disposiciones de los agentes. Cuestión que, en el mismo procedimiento lógico, lo conduce a pronunciar que su postura no está en el estructuralismo sino en el estructuralismo constructivista o genético. Es decir que distinguiéndose de la interpretación del hábito ligado al límite, entiende en cambio que los *habitus* imponen marcos pero a su vez potencian, movimiento teórico que a su vez le permite buscar *su* alternativa al objetivismo propio del estructuralismo.

Será entonces a partir de la toma de posición en esta disensión entre estructuralismo–agencia/objetivismo–subjetivismo, y a través de (re)pensar el concepto de *hexis* corporal –fundamentalmente desarrollado en su experiencia investigativa en suelo bearnés–, desde donde Bourdieu comienza a pensar en el término "cuerpo" en un sentido que exceda al de naturaleza. Esto lo llevará en sus escritos posteriores –y a este texto, en el siguiente apartado– a referirse al *habitus* como "la historia hecha cuerpo".

- El *habitus* como "historia hecha cuerpo": la potencialidad limitada de las prácticas

En esta sección se aborda de manera crítica una de las máximas bourdieuanas más extendidas en los estudios sociales: entender al *habitus* como "historia hecha cuerpo". Será tarea entonces analizar este modo de comprenderlo observando que, si bien excede a primera vista algunos de los límites a los que conducía el *habitus* como "historia hecha naturaleza", no logra despejarse *completamente* del sentido *naturalizador* y *eternizador* heredado. Para demostrar esto se comienza por explicitar la tesis que

implica: el mote "reproductivista" con que se tilda al concepto –y de manera emparentada y refleja a Bourdieu–, parecería perder significación al ser denominado no ya desde un sentido natural o de naturaleza sino al introducir "cuerpo" y comprender que este es el nexo entre lo individual y lo colectivo, entre el agente y el campo.[5] Sin embargo, si bien este posicionamiento teórico, la hipótesis que se propone es que ello no *desliga* plenamente la acepción de *habitus* como límite por mantener la noción de "historia" como parte de su definición. Esto es, este apartado funciona de alguna manera como una especie de nexo, de puente entre la discusión *con* y *contra* Bourdieu.

Rastreando en la bibliografía de este autor se puede encontrar que a partir de *El sentido práctico* los *habitus* pasan a ser conceptualizados de una manera particular, *bourdieuana*, en la que éstos tienen una relación "cada vez más" profunda con lo corporal. Será entonces a raíz de su posicionamiento teórico en lo que denominó como "estructuralismo

[5] El concepto de campo, ampliamente utilizado en los estudios sociales contemporáneos, permite observar la relación entre lo que de manera análoga podría denominarse el vínculo entre "el sentido del juego" y el juego en sí mismo, en el que el aprendizaje del conocimiento práctico de cómo obrar en el mundo social produce que el jugador "haga lo que tiene que hacer", sin que esto implique la obediencia a una regla o sea una meta que se encuentre por debajo del nivel de razonamiento, de la conciencia o del discurso (Bourdieu & Wacquant, 2005: 189). Un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones, posiciones que se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) (Bourdieu & Wacquant, 1995: 64). Puede agregarse que cada campo social (ya sea económico, político, intelectual, artístico, religioso, etcétera) constituye una especie de microcosmos dotado de una lógica específica, y que en cada uno de ellos se desarrolla un juego y por lo tanto una lucha por la apropiación de aquello que "está en juego", es decir, de aquello que los convoca. Además, explica Martínez (2007: 191), la noción de campo se centra en su esfuerzo por no pensar etnocéntricamente el mundo social. Fundado a partir del rechazo al estructuralismo, este concepto se construyó y consolidó en la medida en que le permitía la reflexión sobre el problema de las prácticas sociales, de manera solidaria con la noción de *habitus*. Sobre las propiedades de los campos véase: BOURDIEU, P. (2003) *Algunas propiedades de los campos* en Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto. Buenos Aires, Quadrata; SCRIBANO, A. (2009) Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermars y Melucci. Buenos Aires, CICCUS, pp. 87–89; y LAHIRE, B. (2005) El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, fundamentalmente pp. 31–32.

genético" desde donde Bourdieu reflexiona sobre este concepto de manera relacional con "el mundo social del agente", esto es, con el campo. En otras palabras, es en la dialéctica entre los *habitus* y los campos en donde ubica su proyecto teórico. Más aún, y retomando el sentido buscado de esta intervención, lo social es para Bourdieu "el encuentro de dos historias", la de la cosa y la del cuerpo, explícitamente nombrado como relación dialéctica entre las disposiciones y las posiciones (Bourdieu, 1999: 206–207). Es decir, el vínculo entre los *habitus* y los campos está en la base del pensamiento relacional que propone porque concibe que son *inseparables* aquellos sentidos prácticos –maneras de ver, clasificar y pensar al mundo, que no son conscientes, que se estructuran y estructuran– de la posición que ese agente ocupe en el campo.[6]

En palabras de Bourdieu (2005: 187), respondiendo a la consulta de si los *habitus* tienen la función o no de evitar la alternativa entre el individuo y la sociedad, esta manera de entender la doble existencia de lo social está en la base de lo que es "el objeto propio de la ciencia social": ni el individuo ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social lo constituyen, sino que es a partir de la relación entre "dos realizaciones de la acción histórica", de los cuerpos y de las cosas. O, si se prefiere, esta relación, "doble y oscura", es resultado de la institución de lo social en el cuerpo y del cuerpo en lo social. En síntesis, el objeto de las ciencias sociales no es el particularismo del individuo ni el universalismo de su sociedad, ni el objetivismo estructuralista ni el subjetivismo relativista, sino que es esta doble relación de lo social.

En esa dirección, se acentúa y asienta que la noción de cuerpo le permite a Bourdieu pensar los *habitus* –y con éstos las relaciones sociales y las prácticas– más allá del límite, es decir como potencia limitada. Esto es, concebir este concepto como "la historia hecha cuerpo", además de diferenciarlo de la tradición del término, posiciona al cuerpo en el centro de su proyecto teórico: el cuerpo es el punto medio, condensa, los *habitus* y los campos. Movimiento que a su vez le permite a Bourdieu entender que los *habitus* no son la naturalización de las prácticas sino que éstas son

[6] No debe perderse de vista que sólo en un sentido teórico se pueden distinguir aquellas cuestiones inherentes a los agentes de aquellas que son propias de la sociedad, aunque en la práctica se manifiestan de manera imbricada.

incorporadas, hechas cuerpo, vueltas cuerpo; reafirmando aquello de que lo social está en el cuerpo y el cuerpo está en lo social. Y en este sentido conduce su análisis a pensarlo más que como la imposición de un límite de lo natural, cuanto producción –y reproducción– de una potencia limitada incorporada.

- La historia: naturaleza, eternización, "deshistorización", no–consciencia, campo y *habitus*

> *En realidad, está claro que en la historia lo eterno sólo puede ser el producto de un trabajo histórico de eternización*
> *Pierre Bourdieu,* La dominación masculina, *p. 104*.

Ahora bien, retomando lo explicitado como tesis de esta sección, decir que los *habitus* son "la historia hecha cuerpo" reproduce un sentido (heredado) de límite. ¿Por qué? Profundizando el análisis, a pesar de que se puede coincidir con la afirmación de que el *segundo* Bourdieu de las *Meditaciones pascalianas* esgrimiría la significación de que éstos son más que límite una potencia limitada, la reflexión que se propone no recae sobre la discusión ya zanjada de si los *habitus* son "hecha naturaleza" o "hecha cuerpo", sino más bien sobre el concepto de "historia". En lo que sigue se analiza esta noción en su recorrido bibliográfico, encontrando dos sentidos superpuestos, *imbricados*, uno que "potencia", otro que "limita"; los cuales conducen a esa idea de que el cuerpo es para Bourdieu –a través de los *habitus*– potencia limitada.

En primer lugar, la postura *acotadora* invita a pensar que por "historia" se conciben estructuras sociales encarnadas vivenciadas como eternas. Esto es, puede retomarse el concepto de "historia" no sólo a partir de esa manera manifiesta que define a los *habitus*, sino a su vez por la *eternización* con que se perciben las estructuras incorporadas (puestas de relieve en las investigaciones de Bourdieu sobre los cabileños o bearneses con los procesos de histéresis[7] sufridos por el desfase que les produjo la

[7] El concepto de histéresis o *hysteresis* es entendido por Bourdieu como el desfase temporal entre el ejercicio de una fuerza social y el despliegue de sus efectos por la mediación retardada de su incorporación; siendo principalmente utilizado en

intrusión del sistema capitalista y sus ritmos citadinos –esa idea de que *las tradiciones son más antiguas que el tiempo*–; así también por la *deshistorización* que se produce con la transmisión y reproducción de los quehaceres cotidianos –o si se prefiere de las prácticas–, de los *ethos*, de las *hexis* corporales y de los *habitus* que los agentes incorporan de manera *no conciente* a través de, valga este uso, su propia historia). Entonces, lo que aquí se desarrolla es un esbozo teórico–conceptual de cómo Bourdieu comprende a la historia, o más precisamente la potencialidad de esta manera de entender "historia" para los trabajos en ciencias sociales, puntualizando la mirada en su relación con lo eterno, con la naturaleza, con la no–consciencia, con la "*deshistorización*"; en el contexto del análisis de la doble existencia de lo social.

Se establece, entonces, que decir que las estructuras sociales se incorporan, se hacen cuerpo, de manera no–consciente, y que por ello son olvidadas en tanto historia, es pensar que ésta tiene, para el sentido bourdieuano, las siguientes cuatro características: es eterna, es "*deshistorizada*", es no–consciente y es *natural* (sentidos reconstruidos a partir de su bibliografía y que son desarrollados a continuación).[8]

Decir que la historia se "eterniza", es referir que se torna impensable, incuestionable, sentida como "va de suyo". Esto puede observarse por ejemplo en los principios tradicionales de clasificación y división del

---

BOURDIEU, P. (2006) Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales. Buenos Aires, Siglo XXI; y en artículos de la época.

[8] Valgan dos aclaraciones antes de desarrollar estas cuestiones. La primera, se opta por nombrar a la característica como "natural" a sabiendas de que puede ser interpretada como una lectura reproductivista de lo que Bourdieu entiende por historia. Este modo de comprenderlo, al que numerosos autores le cargan el sentido de que de esta manera no puede dar cuenta de los procesos históricos, no es el que aquí se propone: por pensar que la historia produce su "des–historización" –en ese olvido de la historia que la ciencia social viene a combatir (por ejemplo, a través del trabajo de anamnesis)–, se puede inferir que ésta se naturaliza, se olvida como tal y se vive como propia e incorporada. Es decir, la pauta que indica el esfuerzo de este autor por despegar *su* manera de comprender la historia del sentido reproductivista está, además de por las características de no–consciente y eternizada, en la de "deshistorizada": para relativizar el sentido "natural" de la historia no hay otra vía que historizar. La segunda, la percepción de la historia como *natural* pertenece al agente, así como las demás características de ésta, y no para los cientistas sociales que ven en éstas los mecanismos que permiten reproducir, por caso, las relaciones de dominación, de violencia o sentidos prácticos.

mundo, vividos como algo ajeno pero al mismo tiempo como propio, personal (*cfr*. Bourdieu, 2000).

Por otro lado, entender que el sentido que Bourdieu le otorga al concepto de historia está ligado a lo "no–consciente" es expresar que por no ser manifiestos se vuelven latentes: esto implica que las estructuras sociales tradicionales, una vez encarnadas en forma de *habitus*, no son cuestionadas, no son pensadas ni reflexionadas. Más aún, para este autor decir que algo es inconsciente o no–consciente es hablar de la historia que se ignora como tal (Bourdieu, 1999: 233) o, de otra forma, remitir al pasado es remitir al inconsciente (Bourdieu, 1999: 230).[9]

Respecto de la característica que le imprime a la historia de que esta produce, valga la paradoja, su propia "*deshistorización*", puede decirse que esto equivale a indicar que no se la ha pensado. Qué se pretende expresar con esto puede esgrimirse en dos sentidos interconectados: por un lado, decir que la historia es *deshistorizada* es concebir que no existe tal cosa como "la" historia, leída muchas veces como verdadera, única e incuestionable. Por el otro, esta historia *deshistorizada* de los *habitus* como hechos pasados que no se han pensado, implica también esbozar que ese "han" involucra, paradójicamente, a la historia. Entonces, de allí que para escaparle al relativismo de la historia no haya otra manera que historizar (Bourdieu, 1992: 38), lo que podría reformularse de la siguiente manera: "para escaparle al relativismo de la historia no hay otra manera que historizar y que '*deshistorizar*'". Si bien Bourdieu entiende que, al decir que los *habitus* son la historia hecha cuerpo, está haciendo referencia a una historia común, compartida, de ninguna manera comprende que ésta sea unívoca, sino que es tarea del cientista social aprehender los diversos sentidos de la misma. Más aún habiendo significado a los *habitus* como esencia ahistórica (Bourdieu, 1990: 156).

---

[9] "Lo inconsciente es la historia: la historia colectiva, que ha producido nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual, por medio de la cual nos han sido inculcadas; por ejemplo, de la historia social de las instituciones de enseñanza (la más trivial de todas y, sin embargo, ausente en la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones cabe esperar unas cuantas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etcétera) que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento". BOURDIEU, P. (1999) Meditaciones pascalianas. Barcelona, Anagrama, p. 23.

En resumen, decir que los *habitus* son la historia hecha cuerpo implica pensar que son eternos –porque por más que evolucionen el agente los concibe como inmodificables, evidentes–, son "*deshistóricos*" –porque por más que se fechen sus génesis no dan cuenta de *su* historia– y son no–conscientes –por que por ser *deshistorizados* y eternizados no tiene sentido pensarlos y por ende son aceptados así–. Y en este sentido, es tarea del investigador observar los mecanismos –valga la paradoja, históricos– por los que se producen estas características que llevan al agente a interpretar a la historia de esa manera.

En el prólogo de la versión alemana de *La dominación masculina*, libro en el cual pretende explícitamente denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza y de la arbitrariedad cultural en *natural* (Bourdieu, 2000: 12), en referencia a la "*eternización*" y a la "*deshistorización*" que se percibe al naturalizar la historia, Bourdieu dice hay que preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recuérdese que lo que en la historia aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de *eternización* que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela (*cfr.* Bourdieu, 2000: 107–108). Contra estas fuerzas históricas de *deshistorización* debe orientarse prioritariamente la investigación social, para volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia (Bourdieu, 2000: 7–8).

La última de las características del modo en que Bourdieu entiende a la historia es la de "natural". Cabe aclarar, antes de comenzar a desarrollar este punto, que la manera en que se utiliza el concepto de "naturaleza" es en sentido figurado, ya que en rigor de verdad se piensa como "naturalizado", "segunda naturaleza", o "vuelto naturaleza", es decir cuya razón de ser es social pero que se la percibe como natural, normal, lógica, evidente. Lo interesante de esta cuestión es que pensar que algo es "naturalizado", "segunda naturaleza" o "vuelto naturaleza" lleva a la idea de que está refiriendo a algo interno, oculto, cuando, en rigor de verdad, es todo lo contrario: evidente, y como tal incuestionado, aceptado de esa manera. O si se prefiere, la manera de comprender a los

habitus como la incorporación de estructuras sociales muestra a las claras esta situación: por ser encarnadas, vueltas parte del propio agente, las maneras de encarar el mundo, de clasificarlo o de dividirlo se vivencian como características, peculiares, decisiones propias, pero que, *en realidad*, son cotidianas y comunes, manifiestas en las prácticas y manifiestamente prácticas.

Si se entiende a la historia como eterna, "*deshistorizada*" y no–consciente, y si además se comprende a los *habitus* como la historia hecha cuerpo, puede afirmarse que existe en el transfondo de esta acepción una noción latente y *oscura* que define al cuerpo como biológico, natural, antes que como social. Esto es, parece haber una contradicción entre la manera en que Bourdieu concibe la historia con el modo de interpretar a los *habitus* como "historia". Si la biología o la naturalización de las cosas lleva a pensar que "son así", están dadas de antemano, "por naturaleza"; el sentido en que utiliza al concepto cuerpo está en las antípodas: de nuevo, pensarlas como historia aún sin pretenderlo es significarlas como "naturalizadas" o "biologizadas" –como muchas veces se esbozan a los *habitus*–, y conlleva una idea de pasividad del agente, de límite y no de potencia (limitada) como se pretende, junto con Bourdieu, acentuar aquí.

Por ello, para salvar esta contradicción, para salirse del juego "*con* Bourdieu y *contra* Bourdieu", se propone dejar de pensar los *habitus* como historia (tal como se explicita y justifica en el siguiente apartado conclusivo) porque esta manera remite a una serie de acepciones que *acercan* al modo de entender que los cuerpos y las prácticas corporales son "naturales", alejando sus significaciones como sociales. Sin embargo, esto no debe conducir a interpretar que Bourdieu dice que no hay que historizar para no caer en una naturalización de las relaciones sociales, de las prácticas o de los cuerpos. Todo lo contrario, explícitamente expresa que la *historización* permite neutralizar, en el orden de la teoría por lo menos, los efectos de esa naturalización. Junto con todo esto, no debe olvidarse que como cientistas sociales los datos que se observan con todas las apariencias de naturales, propios de la naturaleza, aceptados sin discusiones, *taken for granted*, tienen a su vez el mismo efecto de naturalización sobre el propio pensamiento pensante. Esto es, en otras palabras, sólo mediante la crítica histórica puede liberarse el pensamiento de las imposiciones que se ejercen sobre él cuando tratan como si fueran cosas unas construcciones históricas cosificadas (Bourdieu, 2000: 239–

240). O, en la dirección ya explicitada, para escapar del relativismo de la historia no hay otra manera que historizar (Bourdieu, 1992: 38).[10]

Ahora bien, de todo esto es factible desprender que, desde un sentido bourdieuano, "historia" puede analizarse, por un lado, entendiendo que naturalizar es en todo caso eliminar la historia.[11] Para salvar la naturalización de la historia, Bourdieu se apoya en el precepto de Marx que prohíbe eternizar en la naturaleza el producto de la historia y en el de Durkheim que exige que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social (Bourdieu, 2008: 39). O, si se prefiere, los *habitus* como historia olvidada: Bourdieu (2007: 374–375) parte de entender que éstos tienen un componente no–consciente y que este es producto de una historia olvidada. En cuanto "naturales", vueltas en "leyes naturales" que son independientes de la influencia del tiempo, por tanto "eternas", las configuraciones sociales se vuelven *verdaderas*. Por el otro, precisamente aquí se superpone el sentido de "historia" en Bourdieu que le impide despegarse *definitivamente* de reproducir la lectura de los *habitus* como prácticas naturalizadas: si bien en muchos pasajes de su bibliografía se refiere a éstos y a la "historia" –léase *historización*– como *vías de escape* al sincronismo y el anacronismo de las prácticas –muy patente en las prácticas corporales–, la propia historia del concepto enmarca las prácticas de los agentes regidas por los *habitus* como atrapadas en una naturalización que, por más que sus cuerpos las puedan interpretar como libres, son vistas como incuestionables, inefables, aceptadas: *naturales*.

En definitiva, si bien se coincide con Bourdieu que las prácticas corporales son a la vez "libres" y "condenadas" –presentan una cuota de elección racional pero *condicionada* por las historias de las estructuras–, la

[10] Nótese en este sentido el interés de Bourdieu por no caer en la cosificación de la historia (inmutable, rígida, única) ni tropezar en un relativismo de la misma (que la interpretaría como intencional, consciente y libre).

[11] En la edición de Siglo XXI de *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos* aparece una nota prefacio a los textos ilustrativos de Marx ("*Misère de la philosophie*" y "*Introduction générale à la critique de l´économie politique*") en la cual se da cuenta de las reiteradas oportunidades en las que Marx demostró que cuando las propiedades o las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la "naturaleza" es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir todo aquello que lo constituye como sistema de relaciones, una especie de "eliminar la historia". BOURDIEU, P. (2008) El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 179.

manera de comprender los *habitus* como la historia hecha cuerpo las reduce a esa naturalización de las estructuras sociales e impide observar que así se restringe su potencialidad. Es decir, si bien es claro que no comprendía al cuerpo únicamente como naturaleza, las lecturas como "hecha naturaleza" y "historia hecha cuerpo" conducen a equivocaciones y confusiones respectivamente, lo que lleva a pensar esta cuestión *con Bourdieu contra Bourdieu*.

- El *habitus* como herramienta para una arqueología y genealogía política de las prácticas corporales

> *El cuerpo cree en aquello a lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa aquello a lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en cuanto tal, lo revive. Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es*
> *Pierre Bourdieu,* El sentido práctico*, pp. 117–118*.

Para concluir este trabajo, a modo de abertura a la discusión, resulta interesante pisar las huellas de lo transitado. En principio, destacar que la *herencia* del concepto *habitus* permite comprender las razones por las cuales Bourdieu, en sus comienzos como investigador, adopte una postura que podría tildarse como "reproductivista", es decir, que lo signifique como límite y lo defina como "historia hecha naturaleza". Recuérdese la pretendida tarea como etnosociólogo comprometido en sus comienzos como investigador –y más aún desde la sociología reflexiva– de desnaturalizar los universalismos para intentar comprender los particulares, cuestión que se corrobora desde sus primeros textos donde se encuentra una preocupación por lo que puede denominarse una *naturaleza no natural*. A lo largo de la historia se constituyeron criterios "indiscutibles", transformados en una suerte de *naturalización*, de aparente "objetividad" absoluta, vivenciada por los agentes como "va de suyo". Bourdieu (2008: 21) critica esta *naturalización* a partir de observar que el efecto de deshistorización que generalmente ocurre en las ciencias

sociales conduce a reducir la historia a la naturaleza biológica. Por ejemplo, esto implica conceptualizar las prácticas como naturales, lo que lleva a pensarlas como predeterminadas, fijas, obras divinas o partes de un destino fatalista. Por ello, comprender que los *habitus* son la "historia hecha naturaleza" deja en su trasfondo teórico la sensación de estar frente a prácticas predeterminadas. Así, el componente no–consciente de los *habitus* no puede confundirse con que las prácticas que los agentes llevan a cabo no sean racionales y por ello naturales, provocando que lo que es el eje de este concepto –la "historia", o mejor dicho su *historización– biologiza*, naturalizando al cuerpo.

Ahora bien, a partir de reformular su proyecto teórico en lo que se denomina como constructivismo genético y pensamiento relacional, Bourdieu redefine este concepto exponiendo una acepción diferente: como parte de su posicionamiento epistemológico y alejamiento del individualismo y del constructivismo, ubica en el centro de la escena de su análisis de las prácticas al cuerpo, movimiento que a su vez lo conduce a la acepción de *habitus* como "historia hecha cuerpo". Este distanciamiento de la tradición del concepto, sea de la *ἕξις* o de la "historia hecha naturaleza", a favor de una conceptualización *bourdieuana* trajo aparejado y heredado los límites que impone pensar las prácticas como "historia hecha". Por ello, es propósito establecer que, como herramienta teórica para analizar las prácticas de la que se valen los investigadores y no una realidad concreta o substancial, los *habitus* permiten indagar las prácticas corporales, más que en un sentido histórico, mediante una *arqueología y genealogía política*.

Sin pretender expresar que Bourdieu haya concebido a los *habitus* como eternos o naturales, las prácticas incorporadas por los agentes sí son vivenciadas como tales, como eternas, "deshistóricas", naturales y no–conscientes, reproduciendo las características de lo que puede comprenderse por "historia". En cambio, proponiendo pensar que los *habitus* permiten producir una suerte de *arqueología y genealogía política de las prácticas corporales analizadas*, se implica un rompimiento con el anacronismo y el sincronismo al que conduce la continuidad propia de la historia; *saliéndose* del límite al que conduce y generando la posibilidad de

pensarlo como potencia limitada.[12] El giro epistemológico está, a las claras, en *genealogizar* y *arqueologizar* al "cuerpo", entendiendo que el *habitus* permite (re)construirlo desde las dimensiones explicitadas, pero que no es "el cuerpo en sí" (material, físico, concreto, biológico, palpable), sino una herramienta para pensarlo. En otras palabras, y resumiendo lo anterior, en el pasaje del *habitus* como "historia hecha naturaleza" a "historia hecha cuerpo" Bourdieu se despega de la naturalización del cuerpo (*contra* Levi–Strauss, *con* Merleau–Ponty [*cfr.* Ferrante, 2010]) sin poder despegarse de la naturalización propia de la noción de "historia". Dicho de otro modo, pensar a los *habitus* en términos de arqueología y de genealogía implica una dimensión política que la historia no: además de las continuidades, indagar prácticas corporales compromete las crisis, los sucesos *no–lineales* que se hayan suscitado. Entonces, se propone como tesis dejar de pensarlos como "la historia" –ya que inmediatamente surge la pregunta de qué historia se está hablando y sobre todo para quién, además de recordar que la noción de "historia" está más ligada al límite que a la potencia– para pasar a concebirlos en términos de arqueología y de genealogía. Se opta por este pasaje porque se entiende que las prácticas no sólo tienen elementos históricos que las reproducen, sino también componentes altamente productivos, políticos y transformadores; y que son sólo posibles de ser indagadas si se reconfiguran y se significan según *los pasados* del agente (que es en definitiva el objeto de la arqueología y la genealogía).[13]

Para concluir, resulta pertinente afirmar que la justificación de un trabajo de este tipo, de rastreo bibliográfico, epistemológico y etimológico se basa en que la aplicación de este concepto tan difundido

[12] Por ejemplo, en palabras de Bourdieu (1990: 155), en *El Mercado lingüístico*, la distinción entre hábito y *habitus* es que, mientras que los primeros son mecánicos y repetitivos, los segundos son algo poderosamente generador.

[13] Como el lector sospechará, esto puede conducir a pensar a las prácticas bourdieuanas poniendo en juego categorías propias del pensamiento foucaultiano, problemática que excede los alcances de este trabajo (véase entre otros FOUCAULT, M. (2002) La arqueología del saber. Buenos Aires, Siglo XXI; CASTRO, E. (2004) El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes).El lector interesado puede encontrar una primera aproximación a esta problemática en GALAK, E. (2009c) *Cuerpo y* habitus. *Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología*, en 8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias, La Plata.

en las ciencias sociales actuales, sin un profundo análisis, lleva a interpretar erróneamente prácticas corporales cotidianas. Si bien se podría resumir esta discusión planteada a cuestiones meramente polisémicas, la reflexión que se propone hace a posicionamientos epistemo–metodológicos frente a la investigación (en este caso, de cualquier práctica corporal). Esta tesis que se ha expuesto de comenzar a pensar los *habitus* como una *herramienta para indagar de manera arqueológica y genealógica prácticas corporales*, se sustenta en la centralidad que tiene para este autor el cuerpo, implicando con ello no reproducir los *límites* de la "historia": es por y a través del cuerpo que los sujetos *re–viven* sus acciones. En otras palabras, como reza el epígrafe, los agentes actúan el pasado a través de prácticas que tienen en su trasfondo una herencia cultural incorporada por los *habitus*, y que se manifiestan en sentidos prácticos y en actitudes (como en las *hexis* corporales) "miméticamente" llevadas a cabo; pero también lo producen, lo forman, lo *viven*. Al decir que lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene sino algo que uno es, Bourdieu está indicando que la existencia social –siempre en un sentido relacional con el espacio social en el que el agente se haya desarrollado– está condicionada por las vivencias de todo el grupo y de todas sus tradiciones (léase, *lo* político); pero también por las experiencias del propio sujeto. O, si se prefiere, y para finalizar, la existencia social es, además de relacional, (política y) corporal.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. (2007) La potencia del pensamiento. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

ARISTÓTELES Ética Nicomáquea, 1103a20–25.

BOURDIEU, P. (1990) Sociología y Cultura. México, Grijalbo.

_____ (1992) *Thinking about limits* en Theory, Culture & Society, N° 9, pp. 37–49.

_____ (1999) Meditaciones pascalianas. Barcelona, Anagrama.

_____ (2003) *Algunas propiedades de los campos* en Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto. Buenos Aires, Quadrata.

_____ (2004) El baile de los solteros. Barcelona, Anagrama.

_____ (2006) Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales. Buenos Aires, Siglo XXI.
_____ (2007) El sentido práctico. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
_____ (2008) Homo Academicus. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
_____ (2008) El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1995) Respuestas. Por una Antropología Reflexiva. Méjico, Grijalbo (Sociología).
_____ (2005) Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
FERRANTE, C. (2010) *El debate objetivismo–subjetivismo en la teoría de la prácticas de Pierre Bourdieu* en Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, Vol. 4, Nº 1 (disponible en http://www.intersticios.es/)
FERRATER MORA, J. (1994) Diccionario de Filosofía. Barcelona, Editorial Ariel.
GALAK, E. (2009a) *Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia* en Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Nº 23 (disponible en http://www.ucm.es/info/nomadas/23/index.html).
_____ (2009b) *Los 'descampesinados' y 'acampesinados' campesinos en el trabajo etnográfico de Pierre Bourdieu en Béarn. Cambios en las técnicas del cuerpo frente a nuevas configuraciones sociales* en Revista Question, Nº 23, invierno (disponible en http://www.perio.unlp.edu.ar/question)
_____ (2009c) *Cuerpo y habitus. Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología* en 8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias, La Plata.
_____ (2010a) El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades, Tesis de Maestría en Educación Corporal –Universidad Nacional de La Plata, inédita.
_____ (2010b) *Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?* en VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

GIMÉNEZ, G. (1999) *La sociología de Pierre Bourdieu* en Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS.

LAHIRE, B. (2005) El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

MARTÍNEZ, A. T. (2007) Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva. Buenos Aires, Manantial.

SCRIBANO, A. (2009) Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci. Buenos Aires, CICCUS.

WACQUANT, L. (2005) *Habitus* en BECKERT, J. y ZAFIROVSKI, M. International Encyclopedia of Economic Sociology. Londres, Routledge.

Políticas del rostro y del cuerpo

María Alejandra Pagotto[1]

- Resumen

Deleuze y Guattari advierten que el cuerpo y el rostro son productos de un dispositivo socio–histórico, requieren de una producción social del poder; son por tanto, una política. La inquietud teórica y política de estos autores, al dilucidar la política del rostro y al develar la política del cuerpo como organismo, persigue la resistencia a la dominación y exige a la investigación social un análisis de las prácticas que impliquen momentos intersticiales a la expropiación y expulsión del capitalismo contemporáneo.

El punto de partida de este trabajo es el concepto deleuziano de Cuerpo sin Órganos; considerándolo una herramienta teórica fructífera para abrir las posibilidades de registro de prácticas corporales, afecciones y emociones que implican la potencia de resistencia –en subjetividades que están marcadas por la desposesión y la imposibilidad material y simbólica, desde la mirada hegemónica–: el caso de los Sin Techo.

La hipótesis de trabajo que aquí se apunta es que la problemática de lo abyecto está asociada a las formas de la corporalidad monstruosa de las subjetividades desposeídas, y que pueden ser comprendidas en su dinámica a partir de lo que supone hacerse un Cuerpo sin Órganos.

- Introducción

David Le Breton sostiene que, por un lado, el cuerpo es moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es decir, está sometido a una socialización de la experiencia corporal; y por otro lado, la existencia misma es corporal, y mediante ella el actor se relaciona

[1] Licenciada en Sociología (UBA). Becaria doctoral Tipo I (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Docente de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y de la materia Sociología en el Ciclo Básico Común (UBA). E–mail: alejandrapagotto@yahoo.com.ar

con el mundo: "del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva" (Le Breton, 2002: 7). Los trabajos de Le Breton en el campo de la sociología del cuerpo combinan aproximaciones sociológicas, antropolópogicas e históricas, permitiendo identificar a partir de ellos que la preocupación social por el cuerpo está atravesada por tres concepciones del mismo. La primera de ellas piensa al cuerpo como algo indiscernible del hombre. Una segunda mirada lo ve como un atributo o una posesión de la persona, y una tercera posición lo comprende como un *alter ego*.

Estas concepciones histórico–sociales y de reflexión teórica sobre el cuerpo conllevan una mirada dualista del problema al partir de una matriz de pensamiento que platea la escisión entre sujeto y objeto.

El primer objetivo de este trabajo es introducir la posición de Gilles Deleuze y Félix Guattari, comprendida como un abordaje materialista y pragmático sobre el cuerpo; entendiendo que la propuesta de estos autores por un lado, permite escapar a las conceptualizaciones que fundamentan sus desarrollos desde el hombre (sujeto) o a la cosa (objeto) y, por otro lado, problematiza el cuerpo en su dimensión política.

Mientras que para Le Breton la tarea de la sociología y de la antropología consiste en comprender la corporeidad en tanto estructura simbólica, ya que el cuerpo siempre está inserto en la trama del sentido: "el cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en terreno social y cultural en el que abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo" (Le Breton, 2002: 35); las posiciones que sostienen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, por su parte, conceptualizan que el cuerpo (organismo) y el rostro (máquina abstracta de rostridad) requieren de una producción social del poder, y son por tanto una política. Son productos de un dispositivo socio–histórico donde se acoplan el eje de la significación y el eje de la subjetivación, a partir de ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro, y establecen una relación particular con el cuerpo, producido en tanto organismo.

La inquietud teórica y política que abre *Mil Mesetas*… al dilucidar *la política del rostro*, y podríamos decir al develar la política del cuerpo como organismo, exige un análisis de las prácticas observables que impliquen

momentos intersticiales a la expropiación y expulsión actual (Scribano, 2009), ya que persigue la resistencia a la dominación. Este problema requiere a su vez la apertura teórica de los marcos con los que se realizan las investigaciones en ciencias sociales y humanas, para poder así contribuir a "una teoría sociológica que explique los pliegues in–advertidos, intersticiales y ocluidos de la vida vivida desde la potencia de las energías excedentes a la depredación" (Scribano, 2009: 147).

En relación con esta intencionalidad, el segundo próposito perseguido por el presente trabajo es referenciar algunas líneas teóricas a partir de la noción deleuziana de Cuerpo sin Órganos entendiéndolo como una práctica expresiva, emotiva y existencial de resistencia.

El supuesto que se sigue aquí es que el Cuerpo sin Órganos es una herramienta teórica fructífera que abre las posibilidades de registro de prácticas que implican la potencia de resistencia en el marco de un entretejido que se produce entre expropiación, depredación, aplastamiento de la acción de los desposeídos en el capitalismo contemporáneo (Scribano, 2010).

Finalmente estos aportes se entienden como una contribución a los trabajos de investigación con *subjetividades desposeídas*: aquellos que están marcados por la privación y la imposibilidad materiales y simbólicas, desde la mirada hegemónica; tal es el caso de las vidas en situación de calle[2].

El análisis de las prácticas asociadas a la constitución de un Cuerpo sin Órganos se articula con una apuesta política de crítica al capitalismo,

[2] En el terreno de las investigaciones académicas el estudio de los "Sin techo" en Argentina ha sido retratado en un trabajo ya clásico de Irene Vasilachis de Gialdino Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales del año 2003. Por otra parte, otra línea de trabajo tiene lugar en el marco de La Red Latinoamericana de Estudios del Discurso de las personas en situación de extrema pobreza. El trabajo de los miembros de esta red cuenta con amplios estudios comparativos entre los diferentes países donde relevan y analizan lingüísticamente las representaciones discursivas sobre la familia, la vivienda, el estado, la salud, la cárcel y la delincuencia, entre otras representaciones discursivas vinculadas a los aspectos culturales de las personas que viven en pobreza extrema. Similares abordajes se han realizado desde el Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CONICET), donde también se indaga acerca de las representaciones que sobre los pobres habilitan distintos medios masivos de comunicación. En vinculación con esta línea de trabajo pueden consultarse una serie de artículos en la Revista digital Discurso & Sociedad.

donde si la dominación pasa por los cuerpos, la crítica al capitalismo supone una analítica de los mismos (Haber y Renault, 2007).

Esta analítica tiene que considerar que los dispositivos de poder no proceden ni por represión ni por ideología, sino por normalización o disciplina y por constitución de subjetividad. Según Deleuze y Guattari los dispositivos de poder codifican y aplastan los puntos de agenciamiento del deseo en la micro–realidad. Pero hay que partir de una distinción entre las *relaciones de poder* (extendidas en todas las relaciones sociales) y la posibilidad de resistencia, de los *estados de dominación* (como un estado establecido y congelado). El trabajo con subjetividades en situación de calle requiere en primer lugar considerar esta diferencia y caracterizar la situación en cada caso.

- El rostro y el cuerpo como política

Siguiendo los trabajos de Le Breton, es en el siglo XVI que el cuerpo marca la frontera entre un individuo y otro, es decir, la clausura del sujeto; y el lugar autónomo de las elecciones y los valores: "la definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contradicciones" (Le Breton, 1995: 46). La epifanía del rostro se debe a que en la cara se cristaliza el sentimiento de identidad y se establece el reconocimiento del otro (Le Breton, 2010). Siendo el rostro la parte del cuerpo más individualizada, se vuelve la marca de una persona. Para una mirada antropológica, como la sostenida por David Le Breton, el rostro es el signo del ser del hombre y por ello es el susurro de la identidad personal. Ésta se constituye en el terreno de lo simbólico y nace en el lazo social. Por lo tanto, desde la antropología y la teoría social al rostro se le atribuyen tres funciones: 1) es individualizante; 2) es socializante (manifiesta un rol social) y 3) es comunicante (asegura la comunicación entre dos personas y en el sí mismo).

El abordaje de Deleuze y Guattari sobre la cuestión del rostro y el cuerpo tiene como punto de partida la crítica a la noción moderna de sujeto y de la noción de identidad personal. El yo no emana de la epifanía de un rostro, sino de la noción *producción de subjetividad*. La subjetividad es producida de modo conjuntivo (como un montaje), entre estados de cosas, estilos de enunciación, territorios (el campo de lo

familiar y vinculante), procesos de desterritorialización (líneas de fuga o el recorrido nómade propios de prácticas de resistencia) y reterritorializaciones. Para los mencionados autores el cuerpo y el rostro son producciones, y éstas se hacen en una encrucijada política fundamental: reproducen los modelos que no permiten crear salidas a la dominación; o bien, mediante procesos y prácticas de *singularización*, conectan *agenciamientos*, y construyen *puntos de fuga.*

Desde la *micropolítica* (Guattari, Rolnik; 2005) el problema de la reproducción social queda definido en términos económicos, culturales, y de modelaciones corporales y afectivas. Esta concepción de subjetividad implica que la misma está fabricada por el registro de lo social pero no es susceptible de centralización o totalización en el individuo.

La riqueza de este enfoque radica no sólo en que abre las posibilidades de abordaje de la subjetividad desde lo corporal y afectivo, sino que además permite identificar prácticas de resistencia a las codificaciones del poder en el cuerpo; al revelar en qué condiciones cierta *individuación* se experimenta a sí misma, no en el orden de la conciencia (hipótesis idealista y antropocéntrica según Deleuze y Guattari) sino constituyéndose como una fuerza que se afecta a sí misma, subjetivándose y produciendo un territorio de creatividad, de deseo y de potencia afirmativa de vida. Esta creación no es una proyección del interior ni la emanación de un yo, sino que es la puesta en inmanencia de un no–yo. Es una relación consigo mismo eminentemente práctica. Es una afectividad en los cuerpos y los enunciados, observándose en los modos de expresión que pasan por el lenguaje y por niveles semióticos heterogéneos. Si estas prácticas de subjetivación resisten a los códigos y poderes, serán de resistencia y libertad.

Un proceso de subjetivación a partir de prácticas de resistencia a la dominación y la expoliación concierne a otra manera de vivir y de sentir el cuerpo que envuelve y asedia al modo en que se está siendo y lo *hace fugar* un devenir expresivo y minoritario. Este devenir es minoritario, no en un sentido numérico, sino en relación al poder, cuestionador de las instancias de poder. Este devenir siempre va al encuentro con lo múltiple y lo colectivo (Deleuze, Guattari; 1998).

- La máquina de rostridad

El planteo del capítulo "Año cero –Rostridad" de *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, parte de la relación *cuerpo–cabeza* y establece tres figuras del problema del rostro: *cabezas primitivas*, *rostro–Cristo* y *cabezas buscadoras*. Estas figuras dan cuenta de tres modos diferentes de producción de subjetividad históricos y culturales. Este planteo exige revisar los desarrollos teóricos contemporáneos sobre el rostro, que según estos autores no identifican los efectos de la *máquina de rostridad*. Las referencias teóricas que Deleuze y Guattari citan explícitamente en su crítica son Jean–Paul Sartre y Jacques Lacan. Las elaboraciones teóricas acerca del rostro desde la *mirada* y el *espejo* no son fructíferos para analizar el funcionamiento de la *máquina de rostridad* y su producto:

> en la literatura del rostro, el texto de Sartre sobre la mirada y el de Lacan sobre el espejo cometen el error de remitir a una forma de subjetividad, de humanidad reflejada en un campo fenomenológico, o escindida en un campo estructural. Pero la mirada sólo es secundaria con relación a los ojos sin mirada, al agujero negro de la rostridad. El espejo sólo es secundario con relación a la pared blanca de la rostridad (Deleuze, Guattari; 2008: 177).

Deleuze y Guattari parten de un devenir sin ser, que sólo secundariamente se atribuye entidades positivas en la conciencia (fenomenología sartreana) o mediante el lenguaje (estructuralismo lacaniano), como el acto de síntesis que codifica la proliferación de diferencias en un cuerpo o rostro individualizado. La alternativa teórica de Deleuze y Guattari se construye a partir de los conceptos de una *vida* e *inmanencia*, que dejan atrás las aporías del sujeto y del objeto: "la inmanencia no se relaciona con un Objeto cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: puede hablarse de un plano de inmanencia cuando la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma" (Deleuze, 2009c: 37). El plano de la vida es un terreno de fuerzas productivas y generativas, que se actualiza siempre parcialmente en una realidad dada, y no agota su poder de cambio. Esta posición teórica permite el pasaje del problema de la subjetividad de los términos de la

identidad individual a los términos de la singularidad, es un hombre que ya no tiene nombre pero que a su vez no se lo confunde con ningún otro. La singularidad es un proceso de devenir, una instancia de creación de nuevas formas de vidas, en la que tienen lugar mezclas, transformaciones, deformaciones; en el umbral, en los confines de lo dado; lo relevante es el pasaje, el movimiento. *Uno* es siempre una *multiplicidad*, que posee *singularidades*, que son acontecimientos (y no rasgos subjetivos): una sonrisa, un gesto, una mueca. Estos acontecimientos son virtualidades que se actualizan en un objeto o en un sujeto a los cuales se atribuye.

Estos autores realizan su planteo en el terreno de un campo trascendental, donde el proceso de singularización "se presenta como un puro flujo de conciencia a–subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo" (Deleuze, 2009c: 35). Vemos desplazarse todo un juego de oposiciones para abordar la producción de subjetividad donde: el sentido se opone al significado, el orden de lo que acontece se opone a lo que *es*, la anomalía frente a la identidad, y el evento frente al orden. Los análisis de *Mil Mesetas*… se sitúan en un plano anterior a la división entre sujeto–objeto. El futuro del rostro es como flujo de pura vida despojada del soporte humano; es cabeza buscadora, velocidades diferenciales, percepciones y afectos flotantes impersonales. La centralidad del yo como instancia ordenadora de la experiencia es cuestionada por el establecimiento del Cuerpo sin Órganos: "es materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero (…)" (Deleuze, Guattari; 2008: 158).

La tercera referencia teórica es Melanie Klein, también considerada infructífera para pensar el vínculo productivo entre cabeza y cuerpo, tal cual lo presenta *Mil Mesetas…:* "la idea de los objetos parciales todavía es peor, es la de un experimentador demente que despedaza, corta, anatomiza en todos los sentidos, sin perjuicio de volver a coserlo todo de cualquier forma" (Deleuze, Guattari; 2008: 177). El programa de Deleuze y Guattari no se trata de órganos sin cuerpo, o de un cuerpo desmembrado o fragmentado; sino de *mapa* y de *plan en experimentación*, que siempre guarda la posibilidad de fallar.

El rostro y cuerpo humano requieren de una producción social, y son por tanto una política: instancias de dominación y de lucha. Gilles

Deleuze y Félix Guattari entienden que la *rostridad*, –siendo el producto de un dispositivo donde se acoplan el eje de la significación y el eje de la subjetivación a partir de ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro–, establece una relación particular con el cuerpo:

> el rostro forma parte de un sistema superficie–agujeros, superficie agujereada. Pero este sistema no debe confundirse con el sistema volumen–cavidad, propio del cuerpo (propioceptivo). La cabeza está incluida en el cuerpo, pero no el rostro. (…) Incluso humana, la cabeza no es forzosamente un rostro. El rostro sólo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal polívoco multidimensional –cuando el cuerpo, incluida la cabeza, está descodificado y debe ser sobrecodificado por algo que llamaremos Rostro– (Deleuze, Guattari; 2008: 176).

Todo el cuerpo queda significado bajo un rostro para que pueda pasar por allí el susurro de la identidad personal. Mientras que para la mirada antropológica el rostro

> traduce en forma viva y enigmática lo absoluto de una diferencia individual, aunque ínfima. (…) Es el lugar originario donde la existencia del hombre adquiere sentido. En él, cada hombre se identifica, se encuentra nombrado e inscrito en un sexo. La mínima diferencia que lo distingue de otro es un suplemento de significación que da a cada actor la sensación de soberanía de su propia identidad (Le Breton, 2010: 16).

Si bien la mirada antropológica no olvida que el rostro está moldeado por lo histórico, lo social y lo cultural, no identifica claramente a éste como producto del poder, como bien lo proponen Deleuze y Guattari:

> agenciamientos de poder muy específicos imponen la significancia y la subjetivación como su forma de expresión determinada (…) no hay significancia sin un agenciamiento

> despótico, no hay subjetivación sin un agenciamiento autoritario, no hay combinación de las dos sin agenciamientos de poder que actúan, precisamente, mediante significantes, y se ejercen sobre almas o sujetos. (…) Se trata de una abolición premeditada del cuerpo y de las coordenadas corporales por las que pasaban las semióticas polívocas o multidimensionales. Se disciplinarán los cuerpos, se desharía la corporeidad, se eliminarán los devenires animales (…) Se producirá una sola sustancia de expresión. (…) o más bien se desencadenará esa máquina abstracta que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto (Deleuze, Guattari; 2008: 185).

La pregunta que guía el texto "Año cero–rostricidad" es acerca de las circunstancias en que se desencadena esa máquina. Histórica y culturalmente, ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro y otros no. La figura de la humanidad y del rostro humano para la máquina de rostridad moderna es el rostro de Cristo, es decir, el hombre blanco medio–cualquiera. El rostro–Cristo es figura de la identidad individual. Esta máquina abstracta traza dicotomías y arborescencias, proporciona la sustancia necesaria para el significante y para el sujeto: "el rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla. El rostro labra el agujero que necesita la subjetivación para manifestarse; constituye el agujero negro de la subjetividad como conciencia o pasión (…)" (Deleuze, Guattari; 2008: 174). El rostro, por tanto, no es universal. Las técnicas de individuación modernas que ordenan las normalidades, es decir, que constituyen a los sujetos –con su única sustancia de expresión: el rostro humano– y los distribuyen en el mapa de lo normal y lo anormal, intentan rostrificar–cristianizar a las desviaciones, y las primeras fueron las raciales. Este agenciamiento particular del poder requiere de la necesidad de producir rostro, mientras que en las sociedades primitivas, por ejemplo, se pone el cuerpo en conexión con la naturaleza, la animalidad, la vegetalidad: su semiótica es no significante, no subjetiva y esencialmente colectiva.

Para Deleuze y Guattari las tres grandes operaciones del agenciamiento del poder que nos atan son el organismo, la significancia y

la subjetivación (estas dos últimas asociadas especialmente con la máquina abstracta de rostrificación): "serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado–. Serás significante y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado–. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo–" (Deleuze, Guattari; 2008: 164). No tenemos un rostro, sino que somos introducidos en él, y esa máquina juzga binariamente qué pasa y qué no la prueba de normalidad o humanidad. Para Deleuze y Guattari sólo hay *inhumanidades*, ya que todo está producido, y de manera múltiple.

La figura de las *cabezas buscadoras* son lo por–venir, la verdadera desrostrificación. Ésta hace referencia a cohetes con una cabeza provista de un dispositivo capaz de modificar su trayectoria hacia el objetivo; es decir, estamos frente a una maquina de guerra que traspasa los estratos de la significación del poder; y que abre agujeros para una subjetividad en fuga hacia un paisaje lunar de poros y planicies o hacia un desierto. El futuro del rostro es la salida de la máquina de rostridad: "CsO. Sí, el rostro tiene un gran futuro, a condición de que sea destruido, deshecho. En camino hacia lo asignificante, hacia lo asubjetivo" (Deleuze, Guattari; 2008: 177). El objetivo militar de las prácticas de libertad es alcanzar un Cuerpo sin Órganos. Si el organismo se adhiere al cuerpo, la significancia al alma y la subjetivación a la conciencia, la apuesta es volverlos una verdadera producción; ya no del poder sino de la vida. Al cuerpo se lo cuadricula, pero algo asoma, se escapa en la potencia de la carne. Eso que asoma es disruptivo y cuestionador de las codificaciones del poder.

- El Cuerpo sin Órganos

En *Mil Mesetas*…los desarrollos sobre el Cuerpo sin Órganos tienen lugar en el terreno de las prácticas y la experimentación, no necesariamente artísticas –aunque éste es pensado por estos autores como el terreno más favorable–. La apuesta filosófica y política de Deleuze y Guattari es encontrar experimentaciones de modos alternativos de relación con lo vivo en todo, tipo de acciones micropolíticas, que instalen otras sensibilidades y sociabilidades posibles.

El cuerpo es la expresión de un *modo* de ser simultáneamente afectado y de ser construido y las sensaciones experimentadas no se confunden con estados subjetivos. El Cuerpo sin Órganos es la construcción de un agenciamiento que traza y ocupa el campo de inmanencia del deseo. El *plan de consistencia* libera el Cuerpo sin Órganos, atraviesa y deshace las superficies de estratificación que lo bloquean o lo repliegan: el organismo, la conciencia del sujeto y el inconsciente de la significancia y la interpretación. Este cuerpo no es representación sino producción expresiva, una composición que requiere actuar. Ser en devenir: "un" vientre, "un" ojo, la pura determinación de intensidad, estableciéndose en nuevas conexiones, nuevas composiciones. Nuevo modo de subjetivación en que la pareja expresante–expresión se conectan restituyéndose en lo expresado; y se pierde el yo y el otro. Aparece un Afuera absoluto que siendo impersonal, es el lugar donde se conquista la singularidad. El Cuerpo sin Órganos es una experiencia que excede el ejercicio codificado del deseo, oponiéndose a todo plan de principio o finalidad, arrastra al sujeto a zonas de indecibilidad, al límite del cuerpo vivido. Con relación a este límite, la elaboración de este concepto en el vocabulario deleuziano se despliega en el constante deslinde entre el derrumbe clínico y la dimensión productiva del deseo en un proceso esquizofrénico (Zourabichvili, 2007). Entendido como *máquina deseante*, sólo marcha descomponiéndose en la identidad producir–producto. Es decir, siendo impersonal, es el lugar donde se conquista lo más propio. Este concepto es irreductible a una posición fenomenológica, refiere a lo vivido impersonal atravesado por afectos y devenires, y en tanto límite del cuerpo vivido, es inmanente.

A continuación se señalan brevemente dos fuentes filosóficas que contribuyen a esta noción de corporalidad, que no remiten a coordenadas subjetivas o antropológicas ni a antropomorfismo o mecanicismo alguno. La referencia a estas dos fuentes, además, nos permite acercarnos a entender por qué el Cuerpo sin Órganos no es una metáfora para designar el cuerpo humano: es un conjunto de prácticas, de experimentación, en el plano de la inmanencia pura, y refiere a lo múltiple como unidad nunca cerrada.

Por una parte, encontramos la concepción nietzscheana de la corporalidad que postula el cuerpo como un campo donde fuerzas dominadoras (activas) y fuerzas dominadas (reactivas) que se ponen en

relación, razón por la cual se argumenta que un cuerpo siempre es múltiple (Deleuze, 2008c). Por otra parte, referimos a la noción de *cuerpo intensivo* que Deleuze encuentra en Spinoza, la cual le permite focalizar en la pregunta por la potencia de un cuerpo: las pasiones y las acciones que es capaz de soportar y de hacer. Es decir, del modo en que existe, ya que toda potencia está siempre efectuada. Spinoza sostiene que hay dos polos de la existencia, son dos afectos de base: la tristeza y la alegría. La potencia es la relación diferencial entre estos dos polos: "dos modos de existir: existir sobre el modo en que completo mi potencia, efectúo mi potencia en condiciones tales que ella disminuye; o existir sobre el modo en que efectúo mi potencia de tal manera que ella aumenta" (Deleuze, 2008c: 97). Las prácticas concretas de libertad se apoyan en una afectividad alegre de "selección, composición. Es decir, llegar a encontrar por experiencia con qué relaciones se componen los lazos. Y sacar las consecuencias. Es decir, huir a toda prisa y lo más que pueda –no puedo del todo, completamente– del encuentro con las relaciones que no me convienen y componerme al máximo con las relaciones que me conviene" (Deleuze, 2008c: 249). No se sabe de qué es capaz un cuerpo hasta el momento de experimentar, guiado únicamente por algunos signos (proféticos, sociales, lingüísticos) (Deleuze, 2008c: 251).

Sin embargo, la fuente teórica más directa de donde los autores toman la noción de Cuerpo sin Órganos son los textos de Antonin Artaud. En ellos este concepto aparece claramente como la estrategia de guerra contra el organismo. Artaud en un breve texto titulado *El rostro Humano*, que acompañó durante el año 1947 la exposición de dibujos de su misma autoría titulada *Retratos y dibujos*, refiere al problema artístico, filosófico y político de "la vieja reivindicación revolucionaria de una forma que nunca se ha correspondido con su cuerpo, que querría ser algo distinto que su cuerpo" (Artaud, 1996), es decir, con aquello que el poder ha hecho de nosotros. Deshacer eso que el poder ha hecho de nosotros implica muchas veces, como lo pone en evidencia Artaud, un lenguaje que surge de la angustia, del sufrimiento. Así, vemos cómo esta estrategia contra el poder no está exenta de los peligros de derrumbe subjetivo o clínico. Los riesgos son la locura o las regresiones históricas de volver a ser cabezas primitivas:

> sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de asignificancia (…) Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas que hay que relanzar (…) Sólo en el seno del rostro, del fondo de su agujero negro y sobre su pared blanca, podremos liberar los rasgos de rostridad, como pájaros; no volver a una cabeza primitiva, sino inventar las combinaciones en las que esos rasgos se conectan con rasgos de paisajidad, a su vez liberados del paisaje (…) a su vez liberados de sus códigos respectivos. (Deleuze, Guattari; 2008).

Deshaciendo el organismo a veces se roza la muerte, lo alucinatorio, lo ilusorio. El cuerpo esquizofrénico en Artaud es una especie de cuerpo colador, donde la superficie ha reventado y el adentro y el afuera se funden en la profundidad; o bien es un cuerpo troceado, donde las partes se dislocan y giran. En la escritura de Artaud la palabra se hace carne, se confunde con el cuerpo en una mezcla, como un puro lenguaje–afecto, donde la ambivalencia de la acción–pasión es evidente.

Advierte Deleuze en torno al programa de Artaud que: "(…) la palabra–pasión que estalla en sus valores fonéticos hirientes, la palabra–acción que suelda valores tónicos inarticulados. Estas dos palabras se desarrollan en relación con la dualidad del cuerpo troceado y cuerpo sin órganos" (Deleuze, 2008d: 106). En este, sentido, volviendo a las subjetividades desposeídas, las vidas en situación de calle corren el riesgo de quedar atrapadas en una experiencia de cuerpo troceado, marcado por las condiciones restrictivas materiales y simbólicas, o por los mecanismos reguladores de la corporalidad y la sensibilidad. Para pasar de este cuerpo troceado a un Cuerpo sin Órganos, con toda la potencia afirmativa de la vida y el deseo, es necesaria la prudencia en el programa de apertura del cuerpo. Para ello se requiere del armado de un protocolo de experimentación. ¿Qué hacer?: construir una pequeña máquina, con un lugar, un plan y un colectivo, micropercepciones, umbrales, pasos, migraciones, proliferaciones, una creación, un pueblo minoritario por venir. Aunque siempre se puede fallar en esta empresa: volverse lúgubre y vaciado, en un desmoronamiento suicida o demente. Porque el Cuerpo

sin Órganos es deseo, unas veces de desear su propio aniquilamiento, y otras, de desear lo que tiene el poder de aniquilar.

De allí la importancia del problema de la potencia (¿qué puede un cuerpo?). Siendo éste un problema práctico:

> hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, (…) y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante (Deleuze, Guattari; 2008: 165).

En el caso de la vida en situación de calle, hay que contar con algunos objetos personales, con algún lugar fijo para dormir o bañarse, con algunas rutinas, con algunos vínculos sociales, etcétera, estos procesos de conservación se expresan en *Mil Mesetas*… como *territorializaciones* y *reterritorializaciones*.

- Subjetividades desposeídas y Cuerpo sin Órganos

La resistencia a las formas de dominación contemporáneas exige un ataque a las formas de racionalidad del poder y una refocalización política de los testimonios de sufrimiento y resistencia de aquellas subjetividades desechadas por el capitalismo contemporáneo: el pobre, el desocupado, el que vive en la calle, el que hace de la calle su medio de vida, entre otros.

El gobierno sobre la vida traza sobre el campo continuo de la población una serie de cortes y umbrales en torno a los cuales se decide la humanidad o la no–humanidad de individuos y grupos. La gestión de la población implica la producción de individuos socialmente legibles, la construcción de un orden normativo y de condiciones de vida para ese cuerpo social; pero también produce vidas residuales, cuerpos despojados de toda humanidad y resguardo jurídico o social (Butler, 2009). Es la cesura biopolítica (Negri; 2009) que separa el campo de la vida humana de sus *otros*: lo animal, lo monstruoso, lo impersonal y a–subjetivo. Todas las formas de subjetividad desechada por la expoliación

capitalista constituyen lo monstruoso desde la mirada social hegemónica. Más allá de los principios de la eugenesia, hoy el monstruo intenta ser moldeado en su devenir, por lo que Deleuze ha caracterizado como las *Sociedades de Control* (Deleuze, 2006); donde "una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas…" (Deleuze, 2006: 284).

En el cuerpo tiene lugar una batalla de dimensiones políticas donde podemos reconocer los diagramas de fuerza que someten a los cuerpos, así como las líneas de fuga: "si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca devenires reales, todo un devenir clandestino" (Deleuze, Guattari; 2008: 192), es la política posible a partir del Cuerpo sin Órganos. Deleuze y Guattari nos permiten analizar ese terreno de la vida capturada por el poder en la producción de un cuerpo y un rostro, como un campo de batalla donde tienen lugar estrategias simultáneas de sujeción, desubjetivación, e individualización propias de las tecnologías del poder; en tensión con gestos de fuga a la identificación de los sujetos, que se distancian de la norma, la medicalización, los sistemas institucionales de asistencia social, y buscan producir nuevas posibilidades de vida. El efecto de esa confrontación produce el despliegue de la normalidad y la monstruosidad (o anomalía) en la vida social.

Con este marco de referencia a continuación se presenta una de las líneas que –aquí quedará bajo la forma de interrogante– para orientar el registro empírico de los modos de subjetivación de vidas en situación de calle.

Los excluidos de las sociedades capitalistas contemporáneas sufren en sus rostros el estigma y vergüenza de lo sucio y la pobreza frente a la mirada social. Muchas veces sus rostros son noticia en los medios de comunicación y, pasando por la máquina de rostridad, son *Cristo encarnado*. Los dos casos suelen estar asociados a la construcción de la biografía de un yo de la desposesión, de la imposibilidad y un cuerpo expuesto, exhausto y agotado. Diversas investigaciones dan cuenta claramente de estos aspectos. Pero la investigación propuesta desde la sociología del cuerpo, combinada con los aportes de un marco filosófico como el de Deleuze y Guattari, permite visualizar el potencial crítico de las existencias precarias (Le Blanc, 2007), de estas subjetividades

desechadas; buscando las características de una existencia positiva y sus limitaciones en un ir más allá del yo descalificado, de la noción cristiana de persona y del soporte humano, en búsqueda de especificas formas de sensibilidad y sociabilidad que adquieren estas formas de vida.

La vida en situación de calle tiene como rasgo central el habitar en movimiento rizomático la ciudad contemporánea, éste va constituyendo la deriva espacial, propia de las subjetividades nómades, cuyo resultado es un Cuerpo sin Órganos: tránsitos, circuitos, zonas de concentración, las entradas y salidas del circuito asistencia, etcétera. La localización depende de una pragmática donde se van delineando personajes en tanto puntos de una red de tránsitos, que no son pensados como sujetos con "identidades", sino como trayectorias de direcciones cambiantes. Estos devenires al margen de lo social y del cuerpo–organismos en sus límites, son "como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han fundido" (Deleuze, Guattari; 2008: 162), y donde en esa pura multiplicidad cada cual toma, conecta, y hace lo que puede. Derivas en el yo y en el plano espacial, como alguna vez lo sugirió Néstor Perlongher para el ejercicio de la prostitución masculina. El vagabundeo se hace en las coordenadas del deseo, y de aquello que le permita la subsistencia diaria.

En ciertos puntos de concentración de la circulación, como las plazas de la ciudad de Buenos Aires, pueden observarse a toda hora del día bultos acostados, cubiertos, el transeúnte difícilmente puede identificar si se trata de uno o más cuerpos. Esta presencia corporal como "bulto", está dada no solamente por el hecho de que el cuerpo (o los cuerpos) estén cubiertos, sino porque la distancia social que separa al transeúnte de él hace que sea indistinguible, incluso al punto de no estar seguro si allí hay alguien o sólo cosas. En todo caso, siempre se visualiza como una materialidad fuera de lugar, perturbadora, abyecta (Figari, 2009).

El cuerpo "opaco" de la vida en situación de calle, se presenta con una materialidad irreductible que irrumpe e interrumpe en el mundo. Lavarse en la fuente de Plaza de Mayo, dormir en los jardines, encontrar un hueco– refugio. Olores, restos de comida, manchas, ropa desgarrada, aspectos que nos colocan frente a un terreno de acoplamiento y de indiscernibilidad entre el hombre y el animal, o mejor, cómo la vida emerge como umbral de extrañeza y anomalía respecto de los modos

normativos de lo individual y lo humano. Estas son las bases emotivas para el encuentro con lo abyecto, la barrera cultural que marca el fin de la sociedad y la civilización: "distinguirse del estado de naturaleza implica el pudor, la vergüenza, pero también y sobre todo la repugnancia. La consideración de animalidad anula el carácter humano y habilita para todo acto no solo de agresión y violencia, sino también de exterminio" (Figari, 2009: 135).

Queda abierta la pregunta por el tipo de corporalidad, sensibilidad y sociabilidad que habilita este tipo de nomadismo, bajo la advertencia de que el afuera carece de imagen, de significación y de sujeto. ¿Podemos pensar que el dolor–pérdida y la desolación configuran estas sensibilidades? ¿Qué otros ejes configuracionales de la afectividad y la sensibilidad son posibles? ¿Cómo se experimenta el pudor y la vergüenza? ¿Cómo se experiencia lo propio? ¿Cómo se expresa en ellos emociones como el amor, la amistad y el disfrute?

- Consideraciones finales

En Argentina recientes investigaciones desde la sociología del cuerpo abordan la temática de lo abyecto (Figari, 2009) y lo repugnante (D'hers, 2010), la hipótesis de trabajo que aquí se presenta es que esta problemática está asociada a las formas de la corporalidad monstruosa de las subjetividades desechadas y que pueden ser comprendidas en su dinámica a partir de lo que supone hacerse un Cuerpo sin Órganos: aquello que escapa por los agujeros, la materia corporal y social fuera de lugar, el cuerpo y sus desechos, el nomadismo, etcétera.

Las condiciones sociales restrictivas, de desposesión material y simbólica están asociadas al ejercicio de un control continuo a partir de dispositivos de poder y un compuesto de relaciones de fuerza que dan forma a la vida en situación de calle. Por tal razón, la constitución de un Cuerpo sin Órganos puede fallar: en la constitución de estas subjetividades podemos encontrarnos con la caída en el agotamiento existencial por desamparo, en la enfermedad, en la locura; observándose elementos propios de los estados de dominación.

Queda abierta como tarea de investigación analizar, de modo vinculado, las condiciones restrictivas de desposesión material y simbólica con las condiciones en las que puede establecerse un modo de

subjetivación que modele la vida en situación de calle en su singular corporalidad, sensibilidad y sociabilidad de modo tal que el Cuerpo sin Órganos no falle y se vuelva máquina de guerra, de resistencia o frontal ataque destructivo, contra las condiciones que producen estas forma de subjetividad desposeídas.

- Referencias bibliográficas

ARTAUD, A. (1996) *El rostro Humano* en Revista Artefacto. Pensamiento sobre la técnica, N°1 (disponible en www.revista–artefacto.com.ar. Consulta 3/10/2010).

BAUMAN, Z. (2005) Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias. Barcelona, Paidós.

BUTLER, J. (2009) Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires, Paidós.

D'HERS, V. (2010) *Entre lo efímero y lo duradero. Improvisación teórica sobre lo repugnante* en VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010. La Plata. Disponible en CD–ROM VI Jornadas de Sociología de la UNLP "Debates y perspectivas sobre la Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales. ISBN: 978–950–34–0693–9.

_____ (2009) *En cuerpo (y) alma* en Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, Vol.3 (2) Pp. 129 a 139 (Versión digital disponible en http://www.intersticios.es. Consulta 10/02/2010).

DELEUZE, G. (2006) "Post–scriptum sobre las sociedades de control" en DELEUZE, G., Conversaciones. Valencia, Pre–Textos.

_____ (2008a) Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama.

_____ (2008b) La imagen–movimiento. Buenos Aires, Paidós.

_____ (2008c) En medio de Spinoza. Buenos Aires, CACTUS.

_____ (2008d) Lógica del sentido. Buenos Aires, Paidós Básica.

_____ (2009a) Cine I. Bergson y las imágenes. Buenos Aires, CACTUS.

_____ (2009b) *Deseo y placer* en Foucault, M. (2009) El yo minimalista y otras conversaciones. Buenos Aires, La marca Editora.

_____ (2009c) *La inmanencia: una vida…* en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Buenos Aires, Paidós.
_____ (2009d) Francis Bacon. Lógica de la sensación. Madrid, Arena Libros.
_____ y GUATTARI, F. (1998) Kafka. Por una literatura menor. México, Ediciones ERA.
_____ (2008) Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre–Textos.
FIGARI, C. E. (2009) *Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación* en SCRIBANO, A. y FIGARI, C., Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones.
FOUCAULT, M. (1999) Historia de la sexualidad. México, Siglo XXI.
_____ (1989) Vigilar y castigar. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
GUATTARI, Félix (1996) Caosmosis. Buenos Aires, Manantial.
_____ y ROLNIK, S. (2005) Micropolítica. Cartografías del deseo. Buenos Aires, Tinta limón.
HABER, S. y RENAULT, E. (2007) *¿Un análisis marxista de los cuerpos?* en LACHAUD, Jean–Marc y NEREUX, Olivier (dir.) (2007) Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura. Buenos Aires, Nueva Visión.
LE BLANC, G. (2007) Vidas ordinarias. Vidas precarias. Sobre la exclusión social. Buenos Aires, Nueva Visión.
LE BRETON, D. (1995) Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Nueva Visión.
_____ (2002) La sociología del cuerpo. Buenos Aires, Nueva Visión.
_____ (2010) Rostros. Ensayo de antropología. Buenos Aires, Letra Viva – Instituto de la Máscara.
NEGRI, A. (2009) *El monstruo político. Vida desnuda y potencia* en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (2009) Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Buenos Aires, Paidós.
PARDO, M. L (2006) *La representación discursiva de la familia en el discurso de las personas sin techo en la Argentina y Chile* en Revista Resonancias, Escuela de Psicología, Universidad del Mar, Valparaíso, Vol.3.

_____ (2002) *La representación discursiva de la identidad nacional en dos revistas marginales: La Luciérnaga y Hecho en Buenos Aires*, en Actas del IX Congreso Nacional de Lingüística 2002 – Facultad de Lenguas – Universidad Nacional de Córdoba.

_____ y Otros (2005) *El discurso de los sin techo en Chile*, en PILLEUX, M. (editor) (2005) Contextos del discurso. Santiago de Chile, Editorial Frasis.

PERLONGHER, N. (1993) La prostitución masculina. Buenos Aires, Ediciones de la Urraca.

_____ (2008) *Avatares de los muchachos de la noche* en PERLONGHER, Néstor, Prosa plebeya. Ensayos 1980–1992. Buenos Aires, Colihue.

SCRIBANO, A. y FIGARI, C. (2009) Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones.

_____ (2008) El proceso de investigación social cualitativo. Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____ y BOITO, E. (Comp.) (2010) El Purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad. Buenos Aires, CICCUS Ediciones.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (1999a). Las acciones de privación de identidad en la representación social de los pobres. Un análisis sociológico y lingüístico. En Discurso y Sociedad, Vol.1 Nº1, Barcelona, Gedisa.

_____ (1999b) *La construcción de identidades en la prensa escrita. Las representaciones sociales sobre los trabajadores y los pobres o las otras formas de ser de la violencia*, en Sociedad Nº 15, Buenos Aires, pp.65–101.

_____ (2003) Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales. Barcelona, Gedisa.

ZOURABICHVILI, F. (2007) El vocabulario de Deleuze. Buenos Aires, ATUEL.

¿Entre lo efímero y lo duradero? Improvisación teórica sobre lo repugnante[1]

Victoria D'hers[2]

- Resumen

Considerando al cuerpo como construcción social, tomamos la idea de repugnancia para pensar en qué medida la percepción varía, en sentido cultural y de clase, en lo referente a la basura. Analizando la experiencia de personas que viven sobre territorios que fueran basurales, el concepto de repugnancia puede ser una vía para desentrañar el complejo proceso de construcción de la corporalidad, viendo cómo se constituyen los límites de lo propio y *lo otro*, de lo permitido y lo pensable frente a aquello que queda por fuera de eso pensable. Todo afuera implica un "adentro": lo uno–propio–dentro y lo otro–ajeno–fuera; ambos mutuamente determinados. La construcción de este *otro* puede ser rastreada en la construcción social de la corporalidad en quienes habitan territorios desde otras miradas inhabitables. La repugnancia está ligada a lo no pensable pero constitutivo, no percibido por estar ocluido. Repugnancia operando en quienes viven en los espacios que fueran basurales, haciendo no visible a la basura en su territorio. Y esos cuerpos *otros* ligados a lo desechable, lo relativo a la basura, la habitan redefiniéndola (evidenciando la durabilidad de lo supuestamente

[1] Este trabajo fue presentado, con pequeñas modificaciones, en las Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de Diciembre de 2010, y fue la antesala de un escrito más profundo a publicarse en la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad RELACES N°5.

[2] Victoria D'hers. Licenciada en Sociología, UBA. Candidata a Doctor en Ciencias Sociales, FSOC, UBA. Becaria Tipo II CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, FSOC, UBA. Miembro del Grupo de Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones http://cuerposyemociones2009.blogspot.com/, y del Grupo de Estudios Ambientales, ambos en IIGG-UBA. Ayudante de Primera *Ad-Honorem* Cátedra Ciencias Sociales y Medio Ambiente -Sejenovich. Colabora en Investigación, Departamento de Artes del Movimiento, IUNA. victoriadhers@gmail.com.

efímero), en el marco de las relaciones de poder que dominan esta problemática en la sociedad de consumo.

- Introducción

En las páginas que siguen, se aborda brevemente la temática de la repugnancia, para relacionarla con el caso de la basura, la contaminación y los cuerpos que allí se construyen. Nuestro interés se centra en las prácticas desarrolladas en la experiencia[3] de vivir en asentamientos conformados sobre basurales, y el aprendizaje[4] implicado –no planificado, pero aprendizaje fundamental en numerosos contextos de nuestra sociedad.

El marco del trabajo es la investigación sobre los procesos de construcción del cuerpo, específicamente en personas que habitan en barrios asentados sobre terrenos que fueran depositarios de basura.

El primer acercamiento a la temática fue desde un Proyecto de Investigación interdisciplinario (Proyecto UBACyT A 804 2007–10, Centro de Información Metropolitana, FADU, UBA[5]), centrado en analizar la presencia o no de metales pesados en suelos de los conocidos como *basurales a cielo abierto* (espacios de disposición no controlada de residuos) en la ciudad de Buenos Aires y el conurbano. En este marco, se realizó (y realiza) un trabajo de visitas exploratorias y luego entrevistas en profundidad con habitantes de los barrios asentados sobre estos terrenos, desde el año 2008.

Así, estaba centrado en detectar la presencia de enfermedades en los citados sitios. Luego, el acercamiento y las sucesivas entrevistas nos fueron mostrando cómo dicho abordaje no nos permitía comprender las complejas dinámicas de conformación de la "salud" y la enfermedad.

[3] Referimos a experiencia en lugar de vivencia, siguiendo la idea de Walter Benjamin, quien considera la posibilidad de dar sentido a la experiencia frente a la vivencia, registro pasajero ante una la multiplicidad de estímulos. El autor elabora estas reflexiones en torno a la posguerra, la dificultad de construir narraciones sobre ello, y el *shock* provocado por la creciente cantidad de estímulos de la modernidad.

[4] "Y uno nunca terminaría de evaluar los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos como 'estate derecho'[…]" (Bourdieu, 2008: 112).

[5] Dirigido por María Adela Igarzábal de Nistal y Co-dirigido por Alejandro Cittadino.

Nos vimos en la necesidad de abordar el proceso mismo de construcción social de la corporalidad, abriendo un novedoso panorama.[6] En esa dirección, replanteamos el propio marco y las preguntas pertinentes, para abrir el amplio espectro de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones. Finalmente entonces, pensamos en el posible efecto de *acostumbramiento* en la experiencia de estos habitantes.[7] La continuidad en el tiempo del trabajo de campo nos permitió ver dicho efecto, actualmente en análisis.

Entendemos al acostumbramiento como parte de los mecanismos de soportabilidad social (*cfr.* Scribano, 2005, 2007, 2009), y por ello de importancia analítica. En este sentido es que rastreamos los efectos de acostumbramiento, profundizando en la construcción de las sensibilidades respecto de los horizontes, aspiraciones y sueños que cada entrevistado plantea para sí. Presentamos aquí una reflexión sobre la idea de la *repugnancia* como una pista para aportar a comprender la constitución de los límites de lo propio y *lo otro*, de lo permitido y lo pensable frente a aquello que queda –en teoría– por fuera en tanto ajeno–otro, a la vez necesario para definir el adentro–propio–uno.

- Improvisando

Pero antes de continuar delineando el planteo, el título merece una aclaración que resulta central para este escrito. Se cita el formato improvisación no en un sentido despectivo sino todo lo contrario: en la práctica corporal de la improvisación, se presenta una oportunidad para encontrar los "duraderos" de cada uno inmersos en el aparente puro presente, aquellas "naturalizaciones" requeridas para moverse, que lenta pero firmemente permiten el movimiento pero a la vez lo limitan; nuestros formatos, eso que nos lleva a lo esperable, y con los que

[6] No detallamos aquí la bibliografía correspondiente, pero hay numerosos estudios referentes a la llamada *Epidemiología Popular*, y a temas relativos a la discriminación ambiental. El presente relato busca enmarcar el grado de "improvisación" y la necesaria disposición que tuvimos que mantener a lo largo de los años de indagación, intentando siempre mantenernos alertas con nuestros propios formatos, aquellos que nos habilitan y constriñen.

[7] Parte de lo planteado puede verse en D'hers, 2009.

tenemos que luchar para un hacer distinto, en la búsqueda de "lenguaje de movimiento".[8]

Se pide aquí una licencia para imaginar un cruce entre la experiencia de la práctica corporal y la práctica de investigación social, por ver un paralelismo fructífero. Esta capacidad de improvisación es llamada al trabajo de campo, no desde el sentido común dado a la idea de ser un improvisado. Desde lo inesperado es que pueden emerger comprensiones más claras, si es que la claridad es posible en el acercamiento a otro, y a uno mismo siempre entre otros; la atención flotante que se reclama desde la entrevista antropológica como una capacidad de escuchar esos emergentes. Creemos que esta capacidad puede aprenderse de una disposición mental–corporal–emocional del investigador, para abrirse a nuevas miradas no pensadas, no pensables desde nuestros marcos teóricos, y sobretodo abrirse a nuevas sensaciones dejándonos interpelar en tanto investigadores de una realidad que co–construimos.

De no ser por este enfoque, justamente la ausencia de *enfermedades* referidas por los entrevistados en los sitios en estudio (según lo esperable en sitios contaminados), hubiera resultado en desechar al objeto de la investigación. Por el contrario, se constituyó de una forma completamente nueva. Además, desde este "estado" es que nos sentimos profundamente interpelados a la hora de comprender –tanto en las historias de los entrevistados como en la propia– la importancia del espacio vital como construcción propia, plena de sentidos a la luz de la trayectoria (en sentido de P. Bourdieu).

Entonces, retomando la arista teórica, el trasfondo del planteo es reflexionar acerca de la materialidad y de las disposiciones corporales ligadas a la experiencia material en la vida social, que condicionan lo que se pueda vivir –sentir. Si se define al cuerpo como construcción social, cultural y simbólica, repensar cómo se insertan estos análisis no solo a nivel de mundo simbólico (considerando superada ya la barrera biologicista), sino reflexionar acerca de en qué medida la percepción

[8] Al momento de escribir este artículo, se está ampliando la perspectiva desde la idea de repetición de Gilles Deleuze, quien plantea que es *desde la repetición* desde donde puede surgir "lo nuevo". Esto es interesante para profundizar en la reflexión tanto desde el hacer en danza o en los deportes, como en las posibilidades de cambio que se abren allí donde parece que todo es reproducción y *acostumbramiento*…

varía, en sentido cultural entendido necesariamente como de clase. En esta dirección, consideramos importante recurrir a un ejemplo concreto ligado al objeto de investigación que puede ilustrar dicha variación construida alrededor de relaciones de poder, y no tan solo sujetas a diferencias contextuales (en el sentido de variaciones culturales) en el proceso de construcción del cuerpo.

- Ante todo, cuerpo(s)

Hoy en día es ya incontestable el carácter simbólico del cuerpo, más allá de toda posible y persistente mirada biologicista. Cuerpo como construcción social, materia de sentido, y a la vez modo de aprehensión del mundo. Cuerpo, finalmente, en tanto relaciones sociales, cuerpo siempre cuerpos que expresan, encarnan múltiples relaciones que dan ese contenido simbólico a lo que es aprehendido, y viceversa: hace que la "realidad" sea aprehensible gracias a ese contenido simbólico del que esa realidad es dotada, y así traducida (término no más adecuado). E igualmente siempre hay un más allá, como se discute a continuación.

En tanto construcción simbólica, el cuerpo opera en el mundo a partir de ser el primer límite posible con el mundo y con los otros que conforman el mundo junto conmigo. El cuerpo, así, se constituye en lugar de la distinción.

Hay numerosa bibliografía referente a estudios del cuerpo. No haremos aquí un recorrido por dicha bibliografía,[9] pero partimos de Pierre Bourdieu quien, desde su lectura de Merleau–Ponty, expresa que,

> […] hay que plantear que los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de experiencias acumuladas: estos esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales

[9] Se puede referir al texto de Ayús Reyes y Solana para un recorrido por los diversos enfoques de los estudios sociales del cuerpo.

de las que son producto y que los definen (Bourdieu, 1999: 183).[10]

Por otra parte, y en relación con el apartado siguiente, debemos referir a Mary Douglas dado que puso al cuerpo y sus límites como "metáfora del sistema social", en tanto provee "las referencias que demarcan las líneas definitorias entre nosotros y los otros" (Ayús Reyes y Solana, 2008).

En América Latina, en principio podemos pensar al cuerpo desde lo propuesto por Adrián Scribano, diferenciándolo analíticamente como compuesto por: "un *cuerpo individuo* que hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; un *cuerpo subjetivo* que se configura por autorreflexión, en el sentido del 'yo' como un centro de gravedad por el que se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, un *cuerpo social* que es (en principio) lo social hecho cuerpo (*sensu* Bourdieu)" (Scribano, 2007: 125).[11] Se debe comprender cómo actúan de manera dialéctica los tres cuerpos, para comenzar a acercarnos a un "más allá" que siempre plantea la temática *cuerpo*.

Y sobretodo en el marco particular del estudio de las relaciones entre ambiente, contaminación y cuerpo, la importancia simbólica del "soporte biológico" es predominante. En nuestro caso, la determinación de presencia o no de metales pesados en la sangre, la presencia de enfermedades (según definiciones médicas) en quienes habitan en espacios contaminados, son la línea divisoria entre el adentro y afuera en todo sentido. Con referencia a lo dicho en el apartado anterior, de seguir esta línea divisoria en los sitios en estudio no habría problemática alguna,

[10] Así, se constituye una "*hexis* corporal (es la) mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar y, por ende, de *sentir* y de *pensar*." (Bourdieu, 2007: 113; subrayado en el original).

[11] Sin embargo, en este acuerdo de la construcción social del cuerpo, planteamos una digresión. A la luz del tema de investigación, se puede notar la permanencia de miradas biologicistas, la fascinación generada por los crecientes descubrimientos de la ciencia que definen cada dinámica de funcionamiento de nuestro "organismo". No ahondamos aquí en las diferencias entre cuerpo y organismo planteadas sobretodo desde disciplinas como la Sensopercepción. Pero afirmamos que dicha diferencia sigue estando desbalanceada a favor del organismo, y por ello es que creemos relevantes los estudios sociales sobre el cuerpo.

dado que no se expresan problemas de salud particulares. Entonces esta perspectiva cobra importancia.

Con referencia a aquél más allá, y retomando las teorías sociales recientes sobre cuerpos, David Le Breton definirá al cuerpo además de como una construcción simbólica, como lo inaprensible y a la vez incontrovertible presencia. Esto resultaría en una imposibilidad de representación total y explicativa de él.

Todos tenemos cuerpo, somos cuerpo, habitamos un cuerpo (con todas las implicancias que la opción de dichos verbos trae aparejadas), y a la vez es el primero que escapa a una representación. Excede cualquier intención de limitarlo, explicarlo, definirlo. Cada vez que se intenta tal demarcación, se está perdiendo en su especificidad. Las sensaciones que conforman, que son el cuerpo, a la vez no lo explican. Y tampoco son explicables en sí mismas. Podemos atisbar acercamientos, anecdotarios, contrastaciones, pero siempre habrá un resto, un más allá. A la vez, este más allá es uno vivido por todos, pero siempre de manera diversa –o al menos eso creemos, sentimos, en tanto nos sentimos únicos, y nuestra unicidad está compuesta básicamente por las sensaciones que las propias vivencias, únicas, conforman, y al mismo tiempo vivencias significadas como experiencias, que nos dan acceso a dichas sensaciones… en un movimiento dialéctico permanente. Nuevamente, los "tres cuerpos" –que sólo pueden ser distinguidos analíticamente.

- De la repugnancia

Nuevamente, una aclaración preliminar: hacemos referencia a asentamientos sobre basurales de los que se sabe la existencia previa al asentamiento, y donde los terrenos tienen varios metros sobre el nivel de la calle. Esto no es menor, dado que varias veces la propia repugnancia (del investigador, y sus interlocutores) lleva a hacerse esta pregunta, no comprendiendo la idea misma de vivir *sobre* basura, rellenando el terreno día a día, tapando de a poco lo que igualmente más allá de que sea tapado, "no se ve" (repetidamente escuchamos, "esto era un basural", "esto era la quema", "acá había de todo", y el tiempo parece hacer desaparecer todo).

Entonces, referimos a la repugnancia en dos niveles: por un lado, repugnancia operando diferencialmente entre quienes habitan allí,

haciendo no visible a la basura en su territorio, corriendo a cada paso el límite de lo que genera asco frente a la necesidad de "hacer" el terreno. Por otro, esos cuerpos, vistos como un otro ligado a lo desechable, lo relativo a la basura, la habitan redefiniéndola (evidenciando la durabilidad de lo supuestamente efímero), en el marco de las relaciones de poder que dominan esta problemática en la sociedad de consumo.

Podemos pensar, entonces, que la sensación de repugnancia nos enfrenta a la sensorialidad en su plenitud, desde las sensaciones más viscerales que son relacionadas generalmente con lo más cultural (*cuerpo social* que conforma un *cuerpo subjetivo*) y a la vez constitutivo de nuestro ser biológico, no controlable (cercano a la idea de *cuerpo individuo*). Entonces, siguiendo con lo planteado por Carlos Figari,

> […] en el terreno de las emociones, lo abyecto básicamente discurre entre la repugnancia y la indignación. Lo repugnante según Nussbaum (2006), nos sitúa en el campo del asco, de aquello que nos remite a lo pútrido de la muerte, al no ser y a la falta de humanidad. El asco es la forma primordial de reacción humana a lo abyecto. El asco representa el sentimiento que califica la separación de las fronteras entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto, entre interior y exterior. Todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso… Distinguirse del estado de naturaleza implica el pudor, la vergüenza, pero también y sobre todo la repugnancia (Figari, 2010).

Así, la repugnancia es definida como una amenaza para la sensación de identidad. Es una reacción defensiva, modo simbólico de defensa. "La sensación de repugnancia protege de las otras, de los márgenes, de lo que perturba el orden simbólico y amenaza en destruir su coherencia. Nace de lo híbrido, de la perturbación de los límites simbólicos […]" (Douglas, 2007: 344).

Pero aquello que provoca reacciones viscerales, compone al ser y a la vez amenaza su unidad, su constitución. Justamente,

> Su paradoja […] consiste en fundar lazo social sobre una separación radical, reunirse contra la abyección y simultáneamente apartarse de los demás que aprecian el objeto de repugnancia o que le prestan menos atención. No se trata de una anomalía en el seno de un sistema cultural; se inscribe en un orden global donde todo se sostiene en mayor o menor medida, no es una fantasía individual o colectiva, sino un principio cultural aplicado a un objeto o situación. Lo repugnante cubre lo que queda fuera de foco dentro de lo pensable [...] (Le Breton, 2007: 315).

Entonces, como expresa el autor, lo fundamental es comprender que es parte de los principios culturales que rigen cualquier sistema social. Aquello que es rechazado desde las reacciones más "naturales", menos premeditadas, pone en evidencia lo que queda dentro, lo que constituye la norma y lo esperable, lo deseable. Aquello que es normal, definirá el universo moralmente aceptable, y genera reacciones más allá de toda explicación posible: "la repugnancia convoca al gusto, pero también al tacto, al olfato, al oído o a la vista e incluso más allá, al sentido moral del individuo" (Le Breton, 2007: 341). Esta es la clave, el más allá en tanto límites morales de lo aceptable y lo que lo excede y obliga a tomar medidas o alejarse (alejarlo) por no poder soportarlo.

Y a la vez un más allá es necesariamente parte del más acá.

Acercándonos a la idea de lo sucio, de la basura, según Mary Douglas, la suciedad no es una característica de los objetos, cosas, personas, sino que está ligada al límite; representa a aquello que está más allá de ese límite, otro lado, un margen. La basura es aquello que está fuera de lugar (*cfr.* Douglas, 2007); un objeto no es basura en sí sino porque despierta esta sensación de incomodidad, de algo fuera de lo esperable.

En nuestro caso, como el lector habrá podido notar, referimos a la basura en sus sentidos literal y metafórico, dado que en su literalidad (materialidad) vemos (sentimos) la significación simbólica claramente plasmada.

Es decir, en línea con lo que planteamos más arriba, por un lado causa repugnancia ver *restos* donde no deberían estar. Así, la sociedad se afana por apartar los desechos, por no verlos, por desplazarlos a los

intersticios, a los espacios no vistos, no valorados.[12] Pero ese otro es necesario para la conformación de lo correcto, de lo limpio. Los (cuerpos) que viven de la basura, que trabajan con ella, que habitan esos territorios, nos devuelven la imagen de lo que es "opaco", necesariamente separado de mí para que yo sea yo y que si pasan los límites establecidos incomodan, incluso dan miedo. Finalmente, en palabras de Figari,

> pero quizás lo más característico de la repugnancia sea el carácter contaminante… 'Cuando elementos sociales, separados por líneas de un sistema clasificatorio determinado, pierden su lugar al transgredir tales límites; se convierten en impuros y en un peligro para el funcionamiento del sistema' (Douglas, 1991). Lo que repugna puede ser capaz de contagio e instala la distinción pureza–impureza (Figari, 2010).

De este modo en búsqueda de esa mirada sistémica, vemos como, paradójicamente esos *restos* (materiales, que ya no sirven en la ciudad "limpia") se han constituido en la posibilidad de mejora en la trayectoria de vida de muchos, sea como fuente de trabajo, sea como espacio donde construir una vivienda "propia".

Adentrándonos en el trabajo de campo, nuevamente en este ánimo de investigar desde un "estado de improvisación" para poder movernos más allá de nuestras formas, vemos como a lo largo de las entrevistas se repite (y se ve por la misma estructura de las viviendas) la importancia de la permanencia y proyección futura *en esos territorios*. La idea de *vivienda propia* es recurrente, a pesar de que los entrevistados saben que los terrenos están en litigio, o son tierras pertenecientes a dueños privados. Con los años han comprobado (desde el cuerpo y el hecho de volver al lugar luego de sufrir los desalojos nada cordiales) que la permanencia es posible. Así, se constituye el propio hogar, con proyección relacionada profundamente con los hijos, quienes también han "aprendido" a ser desalojados, y las prácticas relativas a ello –como dormir con el calzado

[12] Para un relato de la constitución histórica de los lugares de disposición de residuos en Buenos Aires y el Conurbano, se puede referir al ya clásico trabajo del antropólogo Francisco Suárez, 2008: "Que las recojan y arrojen fuera de la ciudad. Historia de la gestión de los residuos sólidos (las basuras) en Buenos Aires."

puesto, saber qué sonidos son indicadores del desalojo, entre otros ejemplos–.

Y en este contexto, la aspiración se construye alrededor de no alquilar, de estar en un lugar propio, donde "ya sufrimos", construimos la casa y ahora "esto es el paraíso", constituyendo el haber rellenado el terreno como un logro, invisibilizando lo que genera asco. Un ejemplo: indagando sobre la llegada de uno de los primeros que comenzó un asentamiento, sus mayores miedos se relacionan con no sufrir hambre como en aquel momento. Seguidamente, la conversación se llena de las anécdotas de cuando recién llegaron, los desalojos, y cómo armaron la vivienda. Perdura el recuerdo del olor a amoníaco que hay a pocos metros de la superficie, hoy ya cubierta. Al preguntar si desearían irse, remarcan que ya aguantaron, y construyen sus ilusiones en el hecho de tener agua corriente y asfalto, en ser un barrio. Fundamentalmente, se ve cómo se constituyen estas posibilidades como lo deseable, evidenciando las disposiciones que resultan en que el sueño se acomode a las posibilidades objetivas.[13]

Estas reflexiones están actualmente reconfigurando los análisis y las entrevistas a la luz de la importancia de estas huellas tanto nivel del *cuerpo subjetivo*, como del *cuerpo individuo*. Esto sería uno de los efectos del citado acostumbramiento, en el que los cuerpos se ven fuertemente configurados para que ciertas experiencias sean *sentidas* de cierto modo, pasen a formar parte del propio relato, de la propia trayectoria, y en dichas narrativas sea posible, pensable y aceptable volver a vivirlas. El hecho de tener una casa propia es sentido como más válido e importante que el desalojo. Y esto puede ser relacionado con un *cuerpo social*, con la importancia de la vivienda, y sobretodo de que la vivienda no se identifique con una "villa", como expresan, y referirlo siempre como el barrio.

Incluso los entrevistados se *(dis)ponen*, disponen sus cuerpos, como solución. Nuevamente, un ejemplo: frente a la posibilidad de que se siga arrojando basura en los terrenos, se refieren a que "la gente está disponible para vivir ahí". Es decir, antes que seguir teniendo una quema vecina, y a pesar de las advertencias del municipio sobre la contaminación de los terrenos dado su uso reciente como basural no

[13] Un análisis de las entrevistas relativo a lo abyecto y las definiciones de la basura es presentado en el referido artículo a publicarse en RELACES N°5.

controlado, se prefiere ocupar el espacio. Quienes realizaban la ocupación aducían justamente a que si permanecían allí, ya no se arrojaría más basura. Desde este breve ejemplo, se ve como todo esto conlleva ciertas acciones, ciertas prácticas, como se dijo, que reconfiguran el espacio de modo diverso, y posicionan diferencialmente a los sujetos.

Entonces, se ve en esta dinámica de resto para unos, lo posible para otros dentro de una misma sociedad, que requiere de este *otro* para ser tal, para definirse hacia adentro. Esto sostiene en dos sentidos, literal y metafórico: sostén concreto para unos, sostén simbólico para otros en tanto un otro delimitado y lejos, conforma lo aceptable como cercano.[14]

Creemos que es políticamente relevante pensar la basura desde la óptica de lo repugnante y lo abyecto, entendido como aquello que es rechazado y a la vez constitutivo de una realidad social: en este caso espacio necesario para mantener lo "limpio", que a su vez es resignificado por tantas personas como su soporte de vida, bien tan durable como el mismo suelo que pisan. Eso otro es causado por la forma de vida de la sociedad "limpia": basurales en tanto depósitos de lo desechado en la sociedad de consumo, conformada tanto por quienes los ven como un abyecto como por quienes habitan en ellos, en diferente grado. Además, siendo parte de la misma sociedad, el problema adviene cuando eso *otro* se acerca excesivamente, y en virtud de ser parte de la misma cultura disputa espacios.

Sabiendo lo complejo que es plantear en pocos párrafos esta compleja problemática, podemos citar un ejemplo sencillo para reflejar esta idea.

Se lee en un diario de la ciudad de Buenos Aires, "para la comuna, 'el Riachuelo *recuperado* será un nuevo frente de ciudad, opuesto al actual 'fondo de ciudad' que es ahora', es decir, 'un espacio degradado donde se ubican instalaciones portuarias e industriales desactivadas, viviendas precarias y espacios vacantes a lo largo de márgenes contaminadas e indefinidas'".[15]

En esta frase podemos vislumbrar las citadas diferencias. Lo que hay que recuperar según el Estado –un espacio desperdiciado–, visto desde

[14] A la hora de elaborar el presente escrito están en revisión estas ideas y la distinción (si es que la hubiera) entre lo material y lo simbólico, gracias a planteos del Dr. José Luis Grosso.

[15] http://www.foroambiental.org.ar/spip.php?article733, tomado de Diario Crítica, 22 de julio 2009.

otra perspectiva es el lugar donde habitan numerosas personas que también son parte de la sociedad, y que de hecho construyen allí tanto sus esperanzas como sus casas de material (no ya de chapas sino de materiales durables, otro de los aprendizajes en el camino de conformarse como barrio). No se ven ya "diferencias culturales" que delimitan percepciones diversas, sino definiciones políticamente relevantes que resultan en que se entienda por "recuperar" integrar a un espacio de la ciudad "degradado" según la mirada del "adentro", pero no por ello deshabitado. Ver esta diferencia entre lo que es percibido como vacío y lo que es percibido como espacio vital en tanto cultural, invisibiliza los nexos entre ambas percepciones, y su mutua constitución.

Consecuentemente, los cuerpos en este espacio estarían dentro de lo pensable pero en tanto aquello fuera de foco que es englobado en *lo otro*, en el fondo, en lo marginado. Al no ser un afuera, sino lo *otro* en el adentro, se formaría lazo social en varios sentidos: por un lado, el lazo que existe entre quienes lo viven como repugnante, y el que existe entre los que repugnan y los que están siendo etiquetados de esta forma. Este etiquetamiento constituye un lazo social, por el rechazo y la exclusión implicados, que sirven a su vez para definir una y otra vez lo que debe ser, y lo que se debe hacer con un espacio como la ribera de un lugar como el Riachuelo (expresión de numerosos casos de espacios caracterizados socialmente por su repugnancia).

- Conclusiones

Lo efímero no es lo opuesto a lo eterno.
Lo opuesto a lo eterno es lo olvidado.
Hay quienes viven pensando que
lo olvidado y lo eterno
son la misma cosa.
Se equivocan.
John Berger. *De A para X.*

Si en la improvisación se valora el hecho de saber cuando "algo" está ocurriendo, ese "estar disponible" para que algo suceda sin a su vez definirlo de antemano (pues desaparece), en esta investigación estamos aprendiendo a mantener ese estado para lentamente, poder conformar

(nunca acabadamente) una posible interpretación de algo tan inaprensible como el cuerpo, los cuerpos y los procesos dinámicos de su constitución.

Entonces, nos planteamos la relevancia de ver–*sentir* la importancia de los cuerpos, y los estudios desde la sensibilidad, para problematizar esta relevancia –que plantea acentuadamente la actualidad– de cuerpos que soporten, que aguanten acostumbrados al margen.

Asimismo, debemos profundizar en qué implicancias (teórico–metodológicas y políticas) tiene esta disposición diferente a la hora de investigar, si es posible salirnos de nuestros formatos de investigadores para no perder lo central de toda relación social, la sensibilidad, sin por eso reificar la experiencia del otro, ni tampoco idealizarla.

Encarnación de lugares de lo otro, son necesarios como sostén de "lo uno", del centro, de lo "limpio" y normal. La vivencia en sitios desplazados, abandonados, se constituye en necesaria para la vida correcta –y legal– de la ciudad, que se mantiene limpia gracias a la lejanía de sus propios residuos, llevados al fondo... Distinción, así, corporal y geográfica fundante.

Entonces, así como hay otras sociedades con otros sentidos y una percepción más o menos amplia, al interior de cada cultura social encontramos múltiples sentidos del percibir, de las maneras en que los sentidos (comunes a una sociedad), son encarnados por los sujetos. Se cree consecuentemente, que en sitios que constituyen lo repugnante para la definición social de lo limpio, los basurales siendo un ejemplo, allí se dan a la vez percepciones particulares ligadas a esa experiencia (en el marco de la propia trayectoria, en la que se constituye nuestro cuerpo –individuo, subjetivo, social–), cambiando radicalmente la definición del asco y lo repugnante.

Entre las primeras entrevistas realizadas en los sitios en estudio y las más recientes, podemos ver cómo en esos espacios de lo otro se encuentran oportunidades para la vida, muchas veces contra el propio discurso previo que enfatizaba la intención de irse de allí.

Cabe destacar que pensamos esto en el intento de comprender dichas experiencias, más allá del posicionamiento ético–político que se adopte, de la necesidad de que nadie viva allí donde hay contaminación extrema, como es el caso citado.

Volviendo a las diversas percepciones, Le Breton plantea que quien se alimenta siempre de lo mismo no podrá desarrollar su sentido del gusto,

y allí está la cuestión de clase referida al comienzo claramente. Por supuesto, esto no implica una pretensión de explicar todo por la misma razón. Pero sí constituye un fuerte determinante, y una forma de valoración de esas "oportunidades para la vida" referidas. ¿Qué sería entonces un "estar a gusto en nuestra piel" (Le Breton, 2007) en estas experiencias? El trabajo de las ciencias sociales analizando las representaciones corporales puede ahondar, desmenuzar justamente esa expresión naturalizada, "nuestra piel", dado que siendo nuestra, no lo es, y el "nuestra" invisibiliza muchas experiencias, que pasan de ser lo otro, a ser *experiencias otras*. Ese es el desafío a nivel metodológico, dado lo inaprensible e irrepresentable del cuerpo.

De esta manera, siendo que lo repugnante cubre aquello que queda "fuera de foco dentro de lo pensable", definir eso repugnante tranquiliza, delimitarlo nos define; pero pensarlo como parte de uno mismo nos confronta con la incapacidad social de generar formas de inclusión duraderas.

- Referencias bibliográficas

AYÚS REYES, R. y ENRIQUE EROZA SOLANA (2007–2008). *El cuerpo y las ciencias sociales* en Revista Pueblos y Fronteras, N°4, dic–mayo. Disponible *on–line* http://www.pueblosyfronteras.unam.mx

BOURDIEU, P. (1999) Meditaciones pascalianas. Barcelona, Anagrama.

BOURDIEU, P. (2007) El Sentido Práctico. Buenos Aires, Siglo XXI.

D'HERS, V. (2009) *Reflexión en torno a la relación enfermedad–contaminación. Hacia la emocionalidad* en *Boletín Onteaiken* N° 8, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA, Unidad Ejecutora Conicet. ISSN 1852–3854. Disponible *on–line* http://www.accioncolectiva.com.ar

DOUGLAS, M. (2007) Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires, Nueva Visión.

FIGARI, C. (2009) *Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación.* en Scribano A y Figari –comps– (2009). Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica.1a ed.– Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad – CICCUS. ISBN 978–987–9355–91–6.

KRISTEVA, J. (1988) Poderes de la perversión. Buenos Aires, Siglo XXI.

LE BRETON, D. (1995) Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ (2007) El Sabor del mundo. Una antropología de los sentidos. Buenos Aires, Nueva Visión.

NUSSBAUM, M. (2006) El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley. Buenos Aires, Katz.

SCRIBANO, A. (2005) Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social. Centro de Estudios Avanzados, UNC; Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Córdoba, Copiar.

_____ (2007) Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. Adrián Scribano (Comp). Córdoba, Jorge Sarmiento Editor.

_____ (2009) *Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos de una Latinoamérica interrogada* en Mejía Navarrete (ed) (2009). *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Lima, Universidad Ricardo Palma–ALAS.

SUÁREZ, F. (1998) Que las recojan y arrojen fuera de la ciudad. Historia de la gestión de los residuos sólidos (las basuras) en Buenos Aires. Documento de trabajo N° 8. San Miguel, UNGS.

La experiencia de malestar como acicate de la enunciación indirecta del *cuerpo propio*; el padecimiento como resistencia al *ser–en–el–mundo*.

Georgina Strasser[1]

- Resumen

El presente trabajo aborda el tema del *cuerpo propio* a partir de la experiencia de enfermedad. Desde la perspectiva de las filosofías de la existencia es el *cuerpo propio* el punto de partida, posibilidad y fundamento de todo conocimiento y por ello inaccesible él mismo, en tanto *para–sí* a todo saber objetivado. Tratándose de la instancia pre–objetiva (dimensión sartreana del *ser–para–sí*, del *dolor vivido*) es recuperada en las entrevistas a través de los esfuerzos lingüísticos para dar expresión a las sensaciones y en términos de obstáculo a las actividades cotidianas e inadecuación al medio. En esta síntesis pre–objetiva vivida que es la experiencia, se puede analizar cómo lo social, la base cultural de la experiencia se carga como un rasgo de la existencia corporal, cómo el significado cultural es intrínseco a toda experiencia corporal. Se trabaja con la información construida en entrevistas, observaciones y diálogos casuales compartidos con habitantes de Azampay (Catamarca) en sucesivos trabajos de campo (2004–2009).

- Introducción

El presente trabajo forma parte del análisis realizado dentro del plan de tesis: Prácticas y representaciones en torno a los procesos de salud–enfermedad en la población de Azampay. La localidad de Azampay (se incluyen los puestos cercanos Chistín y La Agüita) se encuentra ubicada

[1] Georgina Strasser, Licenciada en Antropología. Becaria de CONICET, FCNyM, UNLP; Ayudante Ordinario, Cátedra de Antropología Cultural y Social, Facultad de Psicología, UNLP. E–mail: carolottoberlin@yahoo.com.ar

al pie de los cerros que limitan por el occidente al Valle de Hualfín, en el oeste de la provincia de Catamarca, a 50 km. de la ciudad de Belén, a la que la une un camino de acceso medianamente transitable desde la ruta provincial Nº 40. El tamaño reducido de la población actual (alrededor de 250 individuos) y su localización fuera de las principales rutas ha posibilitado realizar estudios sobre población total, minimizando el sesgo que un muestreo provoca y trabajando con profundidad analítica temas relevantes tales como: ocupación, migración, organización familiar, parentesco, propiedad de la tierra y el agua, crecimiento y desarrollo de la población infantil, su nutrición y patologías recurrentes.[2] Aquí se elaboran algunas reflexiones en torno al tema del *cuerpo propio* desde la experiencia de enfermedad a partir de la información construida en entrevistas, observaciones y diálogos casuales compartidos con habitantes de esta localidad. Se cuenta con un total de 70 entrevistas a legos (8 varones y 20 mujeres de entre 40 y 75 años y 10 mujeres de entre 17 y 35 años).[3] Considerando que toda entrevista, en tanto situación de interacción social, está sujeta a la dinámica de las relaciones construidas entre entrevistador y entrevistado, se tuvo en cuenta el contexto de la misma así como también las relaciones, las prácticas, los gestos y las complicidades mediante la observación participante. El cuerpo de información recogido fue clasificado utilizando el software ATLAS.ti para su desglose en nodos temáticos.[4]

- Aportes desde las Filosofías de la Existencia a la noción de experiencia y a la relación conciencia–cuerpo: el cuerpo propio

Las explicaciones y sentidos atribuidos a los procesos de salud–enfermedad refieren a y se sustentan en las representaciones del cuerpo

[2] Desde 1995 un equipo multidisciplinario de la FCNyM, UNLP, ha desarrollado sus investigaciones en dicha localidad, abordando el estudio integral de la problemática bio–socio–cultural de las comunidades actuales y arqueológicas. Los resultados han sido compilados en *Azampay. presente y pasado de un pueblito catamarqueño* (Sempé *et al*, 2005).

[3] Llevadas a cabo en sucesivos trabajos de campo: 2004, 2005, 2006, 2007 y 2009. Habiéndose entrevistado además a la enfermera de la posta sanitaria y a un curador azampeño, a dos médicos de zona, al director y a personal del área de estadística del Hospital de Belén y al director y a un pediatra de un sanatorio de la misma ciudad.

[4] Los fragmentos de las entrevistas son citados con la numeración con que las mismas quedaron ordenadas en la Unidad Hermenéutica del Programa ATLAS.ti.

dado que la experiencia de malestar, como toda experiencia, emerge del vínculo sociosomático entre el sistema de símbolos y el cuerpo, vínculo que posibilita que los sentidos culturales proporcionen una estructura para la percepción. Siendo la experiencia el resultado de la interacción de categorías culturales y estructuras sociales con los procesos psicológicos y fisiológicos, se parte siempre de una conciencia inmediata, pre–reflexiva (pero no por ello pre–cultural) de la misma (Csordas, 1992.b), y su objetivación, la construcción de un saber a partir de ésta, conlleva generalmente la distorsión del lazo existencial entre conciencia y experiencia por modelos dualistas que cosifican tanto el cuerpo como la mente. Las representaciones anatómicas y fisiológicas se basan en saberes, conceptos, modelos que adoptan el punto de vista del Otro, conllevando un extrañamiento del cuerpo propio para poder contemplarlo y pensarlo. Pero el punto de partida de todo conocimiento "no está dado por un dato intelectual "claro y distinto", al estilo cartesiano, sino por una experiencia vivida de la cual hay que hacerse cargo por un movimiento reflexivo. Se trata, en cierto modo, de recobrar una originaria participación en el mundo a través de la mediación de mi cuerpo" (Presas, 1971: 101). El ser está ligado a *su cuerpo* de manera esencial y no accidental, este es el sentido que Marcel quiere dar a la palabra *encarnación*, situación que no puede ser captada objetivamente, en el plano de las cosas, "mi cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo" (Marcel, 1953: 101–102). Es el cuerpo propio la posibilidad y fundamento de todo conocimiento y por ello inaccesible él mismo, en tanto *para–sí*, a toda sistematización o saber objetivado. Toda reflexión se realiza ya sobre la base de una conciencia no–reflexiva, "hay un *cogito* pre–reflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano" y "así como un objeto extenso está obligado a existir según las tres dimensiones, así también una intención, un placer, un dolor no podrían existir sino como conciencia inmediata (de) sí mismos" (Sartre, 2006: 21). Sartre distingue tres modos en que la conciencia existe el cuerpo: *ser–para–sí*, *ser–para–otro* y *ser–para–sí–como–para–otro*, que en el caso particular de las experiencias de malestar se corresponden con tres modos de existir dolorosamente el cuerpo: *el dolor vivido*, *el mal padecido* y *la enfermedad*. En la dimensión del *ser–para–sí* no hay "conciencia *del* cuerpo" sino una conciencia inmediata e irreflexiva: "la conciencia *existe su cuerpo*",

la relación conciencia–cuerpo es *existencial*, la conciencia *es* el cuerpo. Y aunque el cuerpo *para mí* sea siempre lo trascendido, "aquello *de que se hace caso omiso*, lo *que se calla*" (Sartre, 2006: 455), la conciencia del cuerpo existe, como existe la conciencia del *signo*: "la conciencia del signo existe, sino, no podríamos comprender la significación. Pero el signo es lo *trascendido hacia la significación*, aquello de que se hace caso omiso en aras del sentido, lo que nunca es captado en sí mismo, aquello más allá de lo cual se dirige perpetuamente la mirada" (Sartre, 2006: 456).

Sartre desarrolla su análisis de la relación conciencia–cuerpo en torno a la experiencia del dolor llamado *físico*, con el ejemplo concreto del caso de alguien que padece dolor de ojos mientras lee. En la dimensión del cuerpo *para mí*, el dolor no puede ser analizado desde un punto de vista objetivo, no es algo conocido, no existe en tanto objeto del universo, no se distingue de la manera en que se lleva a cabo la lectura, aunque sí se distingue "por su ser mismo de los demás dolores posibles". El dolor es "la materia translúcida de la conciencia, su *ser–ahí*, su vinculación con el mundo, la contingencia propia del acto de lectura" (Sartre, 2006: 459). La conciencia *existe* su dolor, el dolor es la textura de la conciencia, es una forma, como el placer es otra, en que se da la conciencia y habrá incontables maneras contingentes de existir la contingencia pues la conciencia tendrá (existirá) siempre un cuerpo. En esta instancia pre–reflexiva Sartre prefiere hablar de *dolor–ojos* o *dolor–visión* pues la denominación *dolor de ojos* supone ya un trabajo reflexivo. No obstante, aún en este nivel el dolor contiene una información acerca de sí mismo (de lo contrario no podría distinguirse entre un dolor–ojos y un dolor–dedos), aunque esta información no tiene el carácter de una "remisión intencional a un objeto trascendente a mi cuerpo precisamente en tanto que existe fuera, en el mundo" sino que el dolor "*es precisamente los ojos* en tanto que la conciencia "los existe"" (Sartre, 2006: 459). Pero los existe dolorosamente (como obstáculo a la vida, impedimento en la existencia empírica, en términos de Marcel y Jaspers), y esta contextura dolorosa de la conciencia se evidencia en "la manera en que el libro aparece como "debiendo ser leído con ritmo precipitado"", en "la manera en que el universo íntegro está afectado de *inquietud*, en un proyectarse hacia una conciencia ulterior sin dolor. La conciencia dolorosa implica un "escaparse", un "arrancamiento a sí", insinúa lo inefable que se quiere rehuir" (Sartre, 2006: 460).

También Marcel considerará el mal, la enfermedad en tanto modos de existencia, estados donde la situación del ser se presenta notoriamente como obstáculo, resistencia a la vida. Pensar el mal o la enfermedad como problemas, como disfunciones de una máquina que puedo observar para buscar y atacar sus causas (igualmente objetivas) implica negar el aspecto central de estas experiencias, esto es, su carácter de sufrido, de padecido, "yo no capto el mal como tal sino en la medida en que me atañe, es decir, en la medida en que estoy implicado en él [...] y es esta implicación lo fundamental aquí. No puedo hacer abstracción de esta implicación, como no sea por una operación legítima en cierto respecto, pero ficticia" (Marcel, 1992: 105). El sufrimiento, el dolor, el placer, el amor, etcétera, no existen por fuera del yo que padece o goza. Reconocerlos como *misterio* es aprehenderlos como modos de presencia, que lejos de poder aislarse como datos–problema, "invaden", dirá Presas, "la jurisdicción del sujeto que lo plantea (Presas, 1971: 104).

El cuerpo propio existe activamente y es inseparable del mundo (incluidas las relaciones con los otros) hacia el que orienta su intencionalidad dotándolo de sentido, "las cosas nos solicitan gestos, al percibirlas se da una secuencia propia de movimientos que es diferente para cada objeto, para poder tratar con él" (De Castro *et al.,* 2006: 133). Estos autores señalan, basándose en *Imaginación carnal* de Merleau–Ponty, que toda percepción se realiza desde un esquema corporal el cual no es una representación estática de las distintas partes del cuerpo, sino la integración dinámica de las mismas en los proyectos motores del organismo. En palabras de Turner, "el mundo objetivo, "exterior", se halla siempre conectado con mi cuerpo en términos de los actos de éste o de las potenciales acciones sobre ellos. Percibir el mundo es reflejar las posibles acciones de mi cuerpo sobre aquél. De forma similar experimento mi cuerpo como mío por medio de mi íntimo y concreto control sobre él" (Turner, 1989: 82). Por ello es que toda experiencia de sufrimiento, al tensionar la relación cotidianamente no problemática entre cuerpo y práctica, da visibilidad al cuerpo silenciado, obviado, colocándolo en el foco de la experiencia en tanto materialidad, obstáculo que constriñe y limita la capacidad de agencia de la persona (Alonso, 2008). El sufrimiento es el resultado de procesos de resistencia al flujo vivido de experiencia, a los planes de vida, a las acciones prácticas (Kleinman y Kleinman, 1991).

- El sufrimiento como resistencia al flujo de vida

Tratándose de la instancia pre–objetiva, la dimensión del *ser–para–sí*, del *dolor vivido,* es recuperada en las entrevistas obviamente a posteriori del padecimiento, sólo a través de los esfuerzos lingüísticos para dar expresión a las sensaciones (para nombrar lo inefable) y cuando los entrevistados se refieren a los malestares en términos de impedimento, inadecuación al medio y a las actividades que quieren realizar.

En el proceso de identificación perceptual del malestar son consideradas como síntomas las discapacidades y disfunciones que implican una ruptura de la cotidianidad, caracterizándose las enfermedades a partir de las actividades que éstas impiden u obstaculizan realizar, aquellas que normalmente se llevan a cabo de manera espontánea e irreflexiva, como respirar, tragar, hablar, ver, digerir, orinar, dormir o mover los miembros, porque forman parte del hecho de *ser–del–mundo*. El *susto*[5] se reconoce en no poder dormir; no poder descansar y la hiperactividad (sentirse impelido a caminar o realizar tareas) son efecto de sufrir problemas de nervios; *desvaloramiento*, *decaimiento* son términos frecuentemente empleados para describir el estado de incapacidad para realizar tareas y desplazamientos causados por la puna[6] y el *susto*; dificultad para tragar o respirar se asocia a enfermedades respiratorias; problemas en la digestión se consideran sintomáticos de malestares al hígado, vesícula y estómago; no poder orinar es síntoma de infección urinaria grave; discapacidades motoras señalan las secuelas de traumatismos o efectos no deseados de intervenciones quirúrgicas;

[5] Dentro de los padecimientos identificados con nombres vernáculos y como enfermedades que deben ser tratadas por curanderos el *susto* es en Azampay uno de los más nombrados. Aparece en comunidades mestizas y sociedades campesinas de raigambre europea desde México hasta Argentina y Chile y en algunas regiones de Europa, y más allá de las particularidades, se caracteriza por ser un padecimiento causado por la pérdida del alma o espíritu a raíz de una experiencia de sobresalto, asociado a un conjunto de síntomas constantes y recurrentes: debilidad física, decaimiento, intranquilidad, dificultades para dormir, sobresalto, entre otros (Idoyaga Molina, 2001).

[6] Apunamiento o puna, usan el mismo término tanto para el malestar como para la zona elevada que lo provoca.

traspiés en la conversación o en la realización de tareas indican el padecimiento de un *mal hecho*.[7]

> J: no quería ir al médico, y bueno, hasta que ha caído, *se le han trancado los orines*, todo [...] *no podía orinar* y le han puesto sonda, y entonces el médico dice que tenía una infección bárbara a los riñones (P49, mujer, 40 años).

> A: ¿Qué sentiría yo, cómo me doy cuenta que tengo un maleficio?
> F: porque usted se va a asentir mal, cualquier cosa en la cabeza, o *que le falta alguna cosa en la conversación* o se siente en la cabeza, en los brazos, en el cuerpo, *quiere hacer una cosa y va a ir en contra* [...] si tiene cualquier cosa ya *se le vuelca* (P55, curandero, 84 años).

Donde más se destaca la interferencia de los padecimientos es en torno a las actividades laborales: no poder trabajar ni caminar debido a la agitación es mencionado respecto a problemas de presión, corazón, asma, bocio, cáncer; no poder hilar, tejer, amasar debido a hernias, reuma, artrosis. Frecuentemente emplean la expresión *no ser dueño de* denotando el proceso de extrañamiento del cuerpo propio que deja de responder conforme a las intenciones, en palabras de un entrevistado: estar *como mano ajena*. "Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo... [negando] lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares" (Merleau–Ponty, 1984: 100).

> C: *no podía estar sentada ni caminar fuerte. No puedo lavar ni hacer tortillas* porque me cae mal [...] *no podía mover el brazo* (P48, mujer, 77 años).

[7] El *mal hecho* o *maleficio* alude a un trabajo realizado por curanderos que se dedican a ocasionar un malestar por encargo de quien tiene interés en perjudicar a la víctima.

> E: este brazo no lo aguanto [...] cuando voy a buscar unas leñas *no las puedo alzar así* [doblando el brazo] *tengo que ponerlas así para poder alzar alguna* (P4, mujer, 75 años).
>
> R: ya *para trabajar no es dueño de hacer fuerza* porque justo a las piernas, a la cintura, a las caderas [...] *ya no puede caminar, pero ya no puede a veces ni barrer* (P79, mujer, 65 años).

Lo que mayormente se ve afectado (resistido) por los diversos padecimientos es el quehacer necesario en un ambiente que exige esfuerzos físicos; no poder caminar no es un mero contratiempo, en un medio donde las distancias domésticas son amplias sumado a la irregularidad del terreno que torna casi imposible otro modo de desplazamiento; dado que hilar, tejer, amasar y las tareas hortícolas constituyen labores centrales para el sostén y la reproducción de las familias, la incapacidad de realizarlas conlleva una reducción del sentido de utilidad y suficiencia agregando sentimientos de descontento e insatisfacción a los dolores propios del malestar.

> E: *me privaron que no hile y bueno yo no hacía caso*, después ya mis hijas también ya no querían que hile [...] *sufría* [...] *era una intranquilidad para mí, no pasaba bien porque yo he sido una persona que desde chica trabajar* [...] me han dicho que deje el trabajo... *pero una pena para mí, yo no podía estar* […] *era un gusto para mí tejer* (P27, mujer, 80 años).

La experiencia de enfermedad, sin constituirse en *enfermedad–para–sí*, destaca la articulación de lo vital con lo espiritual. Los referentes de la salud y de la enfermedad provienen generalmente del mundo y la actividad social más que del estado patológico mismo, y la (in–) capacidad de llevar a cabo las tareas cotidianas, el "valerse" de sí mismo, es uno de los principales ejes del discurso mórbido, como también se señaló en un estudio sobre personas con artritis reumatoide (Devillard, Otegui, García, 1991 en Devillard, 2002: 608).

- El valor de la metáfora para una etnografía de la experiencia

Dado que la dimensión del *ser–para–sí* es la de la conciencia pre–reflexiva, anterior a todo saber objetivado, sería inaccesible también a la investigación quedando cautiva en la conciencia del sujeto. Pero por más personal que sea la vivencia de malestar, la misma podrá incorporar sus sentidos sólo a partir de modelos de experiencia culturalmente compartidos. En esta síntesis pre–objetiva vivida, corporizada, que es la experiencia, se puede analizar cómo lo social, la base cultural de la experiencia se carga como un rasgo de la existencia corporal, cómo el significado cultural es intrínseco a toda experiencia corporal (Csordas, 1992.b). Los individuos realizan un esfuerzo por evocar las experiencias de malestar recurriendo a lo que Jaspers llamó "enunciación (objetiva) indirecta de lo inobjetivable", esto es, "un lenguaje objetivamente desprovisto de contenido" capaz de volver a producir en el oyente "la intuición que se desea transmitir" (Presas, 1978: 42–43). En la comunicación indirecta "se deja sentir una verdad que, en el *médium* de las objetividades, se revela como la subjetividad de la excepción histórica. Esta verdad es inseparable del hombre en el que ha llegado a ser certidumbre; jamás es posible apropiársela de modo idéntico, sino sólo transformada; ella obra despertando [a cada uno] para su propio desarrollo" (Jaspers, 1958: 761 en Presas, 1978: 52). El lenguaje permite acceder al mundo de la experiencia ajena en tanto la revela incluso para quien la vive; lo oculto se manifiesta a través del lenguaje en la medida en que suprimiéndose su objetividad, evoca lo inobjetivable. Este uso indirecto del lenguaje es el que sustenta todo enunciado metafórico: la metáfora no es mera representación, es innovación, construcción que se vale de los campos asociativos, "no hay metáforas en el diccionario, sólo existen en el discurso; en este sentido, la atribución metafórica expresa, mejor que cualquier otro recurso del lenguaje, lo que es una palabra viva" (Ricoeur, 2001: 132). La eficacia de la metáfora consiste en crear, mediante el absurdo lógico en el orden de la significación primaria, "indicios que orienten hacia el segundo nivel de significación", obligando al lector "a extraer de todo el abanico de connotaciones las significaciones secundarias susceptibles de hacer de un enunciado que se destruye a sí mismo, una "atribución autocontradictoria significante" (Ricoeur, 2001: 129–130). "Ya se trate de llenar un vacío auténtico, ya de evitar una palabra tabú, o de dar libre curso a las emociones o a una

necesidad de expresividad" (Ricoeur, 2001: 161), lo que lleva a buscar un desplazamiento de la designación a la connotación mediante la "colisión semántica" es siempre un esfuerzo de expresión, en este caso acerca del cuerpo propio, referente que persiste "sólo como una especie de ausencia o pérdida, aquello que el lenguaje no puede captar y que, en cambio, lo impulsa a repetir el intento de captarlo, de circunscribirlo y a fracasar en tal intento" (Butler, 2005: 109). Csordas habla de *metáforas encarnadas* (*embodied*) para destacar el hecho de que las mismas no se aplican *sobre* el cuerpo sino que *emergen de* la experiencia corporal (Csordas, 1992.a), *metáforas vividas* porque no actúan por imposición de un significado externo, arbitrario sobre la experiencia, sino que forman parte del proceso de significación en el curso mismo de la experiencia evocando conexiones al interior de la misma (Alves *et al.*, 1999). En los relatos de los azampeños los *es como si, es como un/a* generalmente introducen la figura metafórica y sirven de pasaje entre la complejidad de la vivencia y la enunciación que en su imposibilidad de significarlo todo, la recorta. Gestos acompañan y complementan la expresión de aquello para lo cual no se hallan las palabras del todo adecuadas.

> J: *como que tengo una cosa quieta ahí, como embolsada, así, como que está en una bolsa atada* […] como *que no me irriga bien ahí, como que va la sangre y no pasa* ahí en esta parte [se señala la coronilla] esa vuelta *tenía así el oído*[...] *así largo* [...] me molesta este ojo, *me baila, se me mueve todo esto* [se señala el párpado] todo eso es el aire[8] , y me curan y *quedo livianita, despejada,* hay veces cuando ya tengo mucho aire, *es como si tuviese una tela delante de los ojos y esa lagañita que se hace,* ha visto? que es constante, *que me limpio y me limpio y no tengo nada* [...] se me *destempla* toda la dentadura, *es como que usted muerde algo y como que lo tiene abierto a los filos de los dientes, como que toma algo y como que se le va por el filo de los dientes el líquido* (P49, mujer, 40 años).

> L: *como si me hubieran pegado así,* tenía todo *machacado* (P70, mujer, 23 años).

[8] Un repertorio bastante heterogéneo de dolores y molestias es agrupado bajo la denominación de *aire*, taxón que, como en el caso del *susto*, está presente en sociedades mestizas y entre grupos descendientes de europeos y árabes de América Latina.

En casos de dolor de huesos se registraron expresiones como *pinchar* o *punzar* que refieren a sensaciones más puntuales, de la misma manera el término *vena* aparece en ocasiones, no vinculado al sistema sanguíneo sino a una percepción lineal del dolor muscular.

> F: *como si me hincaran una aguja* [...] donde se juntan las caderas (P79, varón, 45 años).
>
> J: la columna *parece que era una venita de agua* (P12, mujer, 42 años).
>
> E: es un grito porque es *como si me diera vuelta no sé qué vena* (P4, mujer, 75 años).

Cuando el narrador significa y describe un malestar mediante una semejanza o parentesco no establecidos en el lenguaje habitual, apela a que los mismos sean también percibidos por su interlocutor, facilitándole su intención comunicativa:

> J: la culebrilla [...] dicen que *es como la víbora y que va ciñéndola a usted...* eran unas ampollas de agua, eran *como el lomo del sapo, ha visto?* Así, una sobre otra, así, *¿Lo ha visto? Escamoso el lomo del sapo, así* (P49, mujer, 40 años).

Si se evoca el lomo del sapo o el comportamiento de la víbora para significar algo de la experiencia, es porque se espera que el oyente cuente con significantes mínimamente equiparables a los propios, de lo contrario el enunciado metafórico, que rompiendo creativamente con usos establecidos del lenguaje, pretende decir algo nuevo acerca de la experiencia subjetiva, no realizaría su valor comunicativo. Aunque las metáforas se destaquen como creaciones originales de los individuos, no se las puede reducir a fenómenos meramente subjetivos, "la comprensión de un enunciado metafórico se efectúa siempre en los términos de aquello que es dado en una situación de interlocución. El sujeto comprende a través del mundo compartido de significados, de modo que la metáfora nos remite al mundo de la intersubjetividad", y no sólo respecto a que las metáforas sean entendidas por los otros sino

también a su construcción misma, ya que "la conciencia no constituye sus objetos *ex nihilo*, por autonomía de la interioridad subjetiva. La enfermedad se dota subjetivamente de sentido en la medida que se afirma como real para los miembros de la sociedad, que a su vez la aceptan como real. Es real justamente porque se origina en el mundo del sentido común (Alves, 1993: 269). Así, la enfermedad es construcción intersubjetiva, esto es, formada a partir de procesos comunicativos de definición e interpretación" (Alves *et al*., 1999: 175–178). El empleo de las metáforas, extendiendo la experiencia pre–reflexiva del sujeto a dominios concretos y fácilmente reconocibles por los otros, le permite a éste compartirla a la vez que organizarla y desarrollarla de forma socialmente reconocida. En este camino hacia la objetivación los individuos realizan un esfuerzo por precisar el origen exacto del malestar ya que las presunciones diagnósticas se construyen a partir de las percepciones del dolor o signo de alarma y de su ubicación, lo más precisa posible, en el espacio corporal.

> F: yo sentía que me dolía la cabeza, *pero no todo si no esta parte* [se señala la frente] y el doctor me ha dicho que es de la vista [...] *como un golpe* (P44, mujer 64 años).

> C: sinusitis, duele la cabeza, los ojos, *atrás de los ojos* (P43, mujer, 54 años).

Estados emocionales forman parte también de las sensaciones descriptas en torno a las experiencias de malestar, expresiones de decaimiento y debilidad aparecen acompañadas por otras de tristeza y aflicción, sensaciones anímicas son atribuidas a malestares cuya explicación causal no es centralmente psicosocial (por ejemplo problemas de presión o asma).

> F: *me pone como triste, como de aquí* [alza la mano desde el vientre hasta la garganta y la boca], *como si fuera la sangre,* no puedo estar sentada, me acuesto, me siento [sobre hipertensión] (P31, mujer 66 años).

> E: dolor al corazón, *un dolor que me afligía, una aflicción, no podía tomar el sueño* [acerca de una crisis de asma] (P27, mujer, 80 años).

Donde más se evidencia la supresión del dualismo cuerpo–espíritu es en torno a los problemas cardíacos (muchas veces asociados a problemas de presión y respiratorios) para los que frecuentemente se mencionaron causas emocionales (feos pensamientos, renegar, afligirse, llorar) así como síntomas anímicos, entretejidos con explicaciones etiológicas y descripciones sintomáticas en términos somáticos.

> J: andaba mal, nerviosa, si íbamos a lo de R [su suegra] era *como que no la aceptaba, como que chocábamos* [...] no me quería enojar pero era una cosa *como que me agarraba electricidad parecía que me levantaban de los pies*, mi papá nunca se ha enfermado y de repente él se ha enfermado, como que no aceptaba la enfermedad de él, de día no lloraba, no me desahogaba pero en la noche me ponía a llorar hasta qué hora y le decía a dios por qué con él que andaba tan bien y [...] era como que sola me daba manija [...] de noche me despertaba con esa cosa *como que me ahogaban, como que me ponían un hilo aquí* [se señala el cuello] y que *se me reventaban las venas* que uno tiene [...] y eso es lo que me empezó a asustar y por eso he ido al médico, me agitaba mucho para caminar, a gatas llegaba, *parecía que me iban a saltar los ojos* [...] él me ha dicho que andaba muy nerviosa y a parte que tenía el problema coronario [...] en el corazón, las arterias se tapan, se tapan las arterias del corazón, por eso es que vienen los paros, si yo había momentos que por ahí renegaba y era que *me agarraba una debilidad*, me tiraba en la cama y me dormía, era una cosa *como que me sedaban*, y después me despertaba mareada, con dolor de cabeza [...] estaba así tranquila pero adentro *una cosa que me zapateaba* (P7, mujer, 42 años).

En este fragmento se observa cómo la persona sufriente reúne en su explicación causal aspectos tanto del orden anímico (preocupación por la enfermedad del padre) como somático (problemas coronarios, las arterias que se tapan); el malestar es percibido como trastornos en el nivel psicológico (enojo, irritación, nervios) pero también como ahogo, mareos, dolor de cabeza y debilidad; la vivencia del padecimiento en

tanto resistencia al flujo de vida abarca aquí tanto una acción motora (no poder caminar debido a la agitación) como actividades afectivas (obstáculos en el trato con su suegra); y finalmente el empleo de metáforas para expresar sensaciones más complejas e indefinidas para las cuales el lenguaje denotativo resulta limitado (*electricidad*, como que la *levantan de los pies*, *hilo en el cuello*, *revientan las venas*, *zapateo*).

Si bien ya se ha dado un paso hacia la objetivación de la experiencia, dado que a lo largo de las entrevistas los sujetos la evocan y la traducen al lenguaje con los fines de transmitirme algunos aspectos de la misma, es posible distinguir un intento por captar y representar la vivencia del sufrimiento, el padecimiento afectando el *cuerpo propio* en el que no se puede escindir la carne del espíritu, donde tiene sentido decir que una preocupación provoca un malestar que *viene de golpe, subiendo desde los pies*, una intranquilidad que *le tirita* y no deja dormir.

- Reflexiones finales, y crítica a ciertos enfoques teóricos

Menéndez afirma que los procesos de salud–enfermedad–atención constituyen "una de las áreas de la vida colectiva donde se estructuran la mayor cantidad de simbolizaciones y representaciones colectivas", "uno de los principales ejes de construcción de significados colectivos" (Menéndez, 1994: 71). ¿Por qué se esmeran los individuos en representar sus vivencias de padecimiento explayándose en detalles, describiendo síntomas y cambios percibidos? En el acto lingüístico se concretan dos funciones del lenguaje: el lenguaje como objetivador de la experiencia a la vez que vehículo del proceso comunicativo, es decir, el lenguaje en tanto doble mediación: pasaje entre lo vivido y lo significado y puente entre interlocutores. Dado el carácter intersubjetivo de la experiencia y del lenguaje, la función objetivadora está entretejida con la función comunicativa: no sólo nos valemos de las formas posibles de representarnos nuestras experiencias a través del mundo compartido de significados, sino que tarde o temprano ansiamos volcarlas nuevamente al espacio comunicativo, compartirlas, participar de las mismas a quienes se cuenten como interlocutores. Las experiencias de sufrimiento y malestar a menudo alienan el cuerpo del sujeto y circunscriben en torno al enfermo un mundo extraño no compartido con el resto. Si se cuenta con una interpretación de la enfermedad socialmente aceptada y validada,

la realidad del padecimiento y del mundo del enfermo es asumida, propiciando nuevas experiencias dirigidas al restablecimiento de la salud.

Dentro de la perspectiva que considera al lenguaje en tanto constitutivo de la experiencia de enfermedad y no sólo su mera expresión, se entiende que la percepción y la identificación de las sensaciones mórbidas dependen de la riqueza y de la precisión de vocabulario, de la capacidad "socialmente condicionada, para manipular y memorizar las taxonomías mórbidas y sintomáticas" (Boltanski, 1975: 38). Pero este autor, cuyas conclusiones han tenido amplia influencia en posteriores trabajos sobre salud–enfermedad, considera por riqueza y precisión del vocabulario (lo que él denomina *competencia médica*) sólo el correspondiente a la jerga médica, como si el lenguaje de las sensaciones se nutriera sólo de vocablos biomédicos. En consecuencia, los miembros de las clases populares son considerados incapaces de describir correctamente su estado, de presentar al médico síntomas claros, inteligibles y significativos, quejándose frecuentemente sólo de dolores no localizados, de debilidad generalizada: "poco diestros para la descripción de lo que nos figuramos ha de ser su experiencia vivida de la enfermedad", conformándose "con la repetición de lo que recuerdan haberle escuchado al médico– fragmentos de palabras y de términos científicos enunciados en desorden y casi con vergüenza, desarrollando un discurso entrecortado y desprovisto de coherencia aparente" (Boltanski, 1975: 29). Asumiendo que quienes están situados más abajo en la escala social "cuentan con un vocabulario de la sensación más limitado y más arcaico", concluye que éstos "sólo pueden identificar un número limitado de sensaciones o pueden percibir sensaciones no habituales sin interpretarlas como signos o síntomas de enfermedades alarmantes y, si éstos no son demasiado intensos, sin prestarles demasiada atención" (Boltanski, 1975: 49). Desde la misma perspectiva otras autoras afirman que tanto la "falta de educación sanitaria, que dificulta la identificación de la enfermedad" como un "uso intensivo del cuerpo –característico de los estratos socioeconómicos bajos–" condicionan la percepción de las sensaciones relativas a la salud y la enfermedad, promoviendo la "negación de los síntomas al elevar el "umbral" para sentirse enfermo", "en los sectores populares, la cultura somática –ese poder sentir, escuchar al cuerpo– es escasa y la lucha por la supervivencia "eclipsa" la temática de la salud; la imposición de

conseguir el sustento diario hace que se retarde la concurrencia a la consulta médica y, a veces, dificulta el registro de las molestias hasta que éstas se imponen cuando ya es imposible no registrarlas" (Kornblit *et al.* 2000: 15).

Desde lo descripto para el caso azampeño quiero hacer dos cuestionamientos: en lo que refiere a la capacidad de expresar y transmitir las sensaciones de malestar, es decir, la *competencia médica*, al ser considerada sólo como el cuerpo de vocablos biomédicos obtenidos a partir de una "educación sanitaria", "taxonomías mórbidas y sintomáticas" que se deben "memorizar" (Boltanski, 1975: 37), es caracterizada en los sectores populares en términos de escasez o pobreza de vocabulario pues se ignoran otros recursos lingüísticos como los aquí presentados (términos del sentido común, empleo de metáforas, analogías) cuya proliferación en las descripciones de las experiencias de malestar dan muestra de que tampoco se puede hablar de pobreza de percepción. La segunda crítica es a la idea de que la baja percepción de las sensaciones de malestar, además de corresponderse con una carencia de vocablos para nombrar los síntomas, se debe a un mayor grado de utilización del cuerpo en la vida laboral, el cual a su vez es función de un nivel menor de instrucción. Es decir, cuanto mayor es el esfuerzo físico exigido, menor es la atención que los individuos prestan a su cuerpo manteniendo con él una relación menos consciente. De lo que se concluye que tal vez el desarrollo de una relación reflexiva con el cuerpo sea poco compatible con su utilización intensa, que quien necesita hacer una utilización máxima de su cuerpo no puede mantener con él una relación atenta, escucharlo, analizarlo y comprenderlo. En el caso de la población azampeña el quehacer necesario en un ambiente que exige esfuerzos físicos, labores arduas y desgastantes no parece reducir la percepción del cuerpo propio, sino al contrario, ponerlo en evidencia, volverlo explícito cuando debido a un malestar no responde de la manera asumida como natural. Es decir, los individuos perciben que algo está mal cuando no pueden llevar a cabo ciertas tareas de manera natural o espontánea; sin actividades que demanden algo del cuerpo el carácter de resistencia al flujo de vida que presentan los malestares estaría ausente. Retomando los ejemplos anteriormente transcriptos, si no se debiera lavar o hacer tortilla no se notaría la imposibilidad de mover el brazo, si no se necesitara cargar leña no se notaría el dolor en el codo, sin la

necesidad de caminar o barrer no se percibiría la agitación. El cuerpo está mucho más presente en la conciencia cuando se utilizan sus recursos en la vida cotidiana, las actividades físicas vinculadas con el trabajo y el quehacer doméstico resaltan el anclaje corporal de la existencia. "La movilidad y la motilidad del cuerpo permiten el enriquecimiento de percepciones indispensables para la estructuración del yo. Disminuir, incluso suprimir este dinamismo, fijar al máximo actitudes y comportamientos, es perturbar gravemente a la persona y lesionar las facultades de intervención en la realidad" (Virilio 1976: 296, en Le Breton, 1995: 163).

- Referencias bibliográficas

ALONSO, J. P. (2008) *Cuerpo, dolor e incertidumbre. Experiencia de la enfermedad y formas de interpelar el cuerpo en pacientes de Cuidados Paliativos* en (Con)textos. Revista d'antropologia i investigació social, N2. Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona. (disponible en http://www.con-textos.net).

ALVES, P. y M. RABELO (1999) *Significaçao e Metáforas na Experiencia da Enfermidade* en RABELO, M., P. ALVES y I. SOUZA ed. Experiencia de Doenca e Narrativa. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.

BOLTANSKI, L. (1975) Los usos sociales del cuerpo. Buenos Aires. Ediciones Periferia.

BUTLER, J. (2005) Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires, Paidós.

CSORDAS, T. J. (1992.a) *Introduction: the body as representation and being in the world* en CSORDAS, T. J. ed. Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self. Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1992.b) *Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology* en CSORDAS, T. J. ed. Embodiment and experience. The existential ground of culture and self. Cambridge, Cambridge University Press.

DE CASTRO, A., G. GARCIA, e I. RODRÍGUEZ (2006) *La dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico–existencial* en Psicología desde el Caribe, N17, Universidad del Norte. (disponible en

http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/psicologia_caribe/17/6_La dimension corporal).

DEVILLARD, M. J. (2002) *De los discursos antropológicos sobre naturaleza, cuerpo y cultura* en Política y Sociedad, vol. 39, N3. Madrid, Dpto. de Antropología Social. Facultad de CC. Políticas y Sociología. UCM.

IDOYAGA MOLINA, A. (2001) *Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo* en Scripta Ethnologica, vol. 23. Buenos Aires, CAEA – CONICET.

KLEINMAN, A y J. KLEINMAN (1991) *Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience* en Culture, Medicine and Psychiatry, vol.15, N3.

KORNBLIT A. y A. M. MENDES DIZ (2000) La Salud y la Enfermedad: Aspectos biológicos y sociales. Buenos Aires, Grupo Editor Aique.

LE BRETON, D. (1995) Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Nueva Visión.

MARCEL, G. (1953) El misterio del ser. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

_____ (1992) *Esbozo de una fenomenología del tener* en PRESAS, M. A. ed. Gabriel Marcel. Buenos Aires, Centro editor de América Latina.

MENÉNDEZ, E. L. (1994) *La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?* en Alteridades, vol. 4 N7. Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana. (disponible en http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74711357008).

MERLEAU–PONTY, M. (1984) Fenomenología de la Percepción. Buenos Aires, Planeta–Agostini.

PRESAS, M. A. (1971) *Interpretación existencial de la enfermedad en Karl Jaspers* en Quirón, vol. 2, N1. La Plata.

_____ (1978) Situación de la filosofía de Karl Jaspers con especial consideración de su base Kantiana. Buenos Aires, Ediciones Depalma.

RICOEUR, P. (2001) La Metáfora viva. Madrid, Ediciones Cristiandad, S.A. Editorial Trotta, S.A.

SARTRE, J.P. (2006) El ser y la nada. Buenos Aires, Losada (eds vs.).

SEMPÉ C., S. SALCEDA y M. MAFFIA ed. (2005) Azampay. presente y pasado de un pueblito catamarqueño. La Plata, Ediciones Al Margen.
TURNER, B. S. (1989) El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. México, Fondo de Cultura Económica.

El "paradigma cultural" en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes a una teoría social corporizada de orientación crítica

Marcelo Córdoba[1]

- Resumen

Este artículo parte del diagnóstico de Bryan Turner del presente como "sociedad somática": un contexto histórico cuyos "mayores problemas políticos y personales son tanto problematizados en el cuerpo como expresados a través de él". En su estudio seminal *The Body and Society*, dicho autor reformuló el problema hobbesiano del orden social en términos de un orden corporal. Así, concibió un modelo funcionalista de evidente inspiración parsoniana, definido por cuatro prerrequisitos funcionales para el gobierno de los cuerpos. Semejante análisis funcionalista asumió una veta fuertemente "crítica", al atribuir a las disfunciones de cada subsistema social la causa de determinadas patologías psicofísicas asociadas con la "dependencia" social. Su marco estructuralista, con todo, recibió fuertes objeciones por la concepción netamente pasiva de los actores sociales que presuponía. El artículo propone, por tanto, reevaluar esa visión sistémica del orden corporal, conservando su premisa básica de la "etiología social" de ciertas patologías, pero procurando contrarrestar su concepto reduccionista del sujeto. Para ello, se recurrirá al "paradigma cultural" de Susan Bordo, cuya tesis central afirma que los desórdenes de la imagen corporal representan "cristalizaciones", a nivel individual, de determinadas corrientes culturales contemporáneas –lo que exige una consideración

[1] Licenciado en Ciencia Política (Universidad Católica de Córdoba). Especialista en investigación de la comunicación (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba). Doctorando en semiótica (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba). Becario CONICET. Mail: superlego04@gmail.com

fenomenológica por las experiencias subjetivas de sufrimiento y resistencia–.

- Introducción

A lo largo de las últimas décadas el cuerpo humano ha devenido, sin dudas, apuesta y campo de batalla de conflictos éticos y sociales centrales en las agendas políticas de la actualidad. El sociólogo británico Bryan Turner (1996) califica esta situación de "sociedad somática":[2] un contexto histórico cuyos "mayores problemas políticos y personales son tanto problematizados en el cuerpo como expresados a través de él" (1996: 1).

A esta luz, Turner argumenta la necesidad de replantear el problema teórico clásico del "orden social" en términos de un "orden corporal", a cuyos efectos elabora un modelo funcionalista de regulación del cuerpo. Este modelo es presentado en la siguiente sección, donde se exponen asimismo las objeciones que a él dirige Arthur Frank, quien procura revertir su "sesgo sistémico" abogando por un abordaje de la cuestión desde la perspectiva de la acción social. La sección concluye con una referencia al trabajo de Chris Shilling, cuya propuesta consiste en una teoría de la corporeidad inspirada en el concepto de agente social de A. Giddens.

Una vez planteado el dilema teórico entre estructura y acción en relación a la cuestión del cuerpo, el artículo prosigue con una referencia a la concepción de sujeto desarrollada por el pragmatismo filosófico y la fenomenología. Ambos enfoques coinciden en destacar el estatuto corpóreo de la acción social, haciendo hincapié en la percepción entendida como una *praxis* condicionada culturalmente. Con esta referencia se procuran esbozar los lineamientos generales para una comprensión adecuada del "paradigma cultural" propuesto por Susan Bordo, así como del concepto de "imagen corporal" desarrollado por el

[2] Por su parte, desde una perspectiva marxista, los franceses Stéphane Haber y Emmanuel Renault (2007) hablan de "biocapitalismo" para designar a este modo de producción basado en la "mercantilización del cuerpo" como eje del desarrollo económico, y a la "satisfacción de necesidades corporales" como su principal fuente de legitimación.

"feminismo corpóreo", nociones desarrolladas en las subsiguientes secciones.

El artículo concluye sugiriendo algunas de las contribuciones que este particular enfoque de los desórdenes de la imagen corporal podría aportar al ulterior desarrollo de una teoría social corporizada de orientación crítica.

- El cuerpo entra en escena: replanteando el problema estructura/acción desde una perspectiva corpórea

A lo largo de la década del ochenta, la corporeidad se consolidó en tanto objeto de estudio relevante en el ámbito de la sociología anglosajona. Entre las razones de este vigoroso interés por el tema merecen mencionarse, en función de la temática de este artículo, tanto los efectos de la estética del cuerpo en la cultura de consumo, como el reconocimiento de las múltiples y significativas consecuencias del accionar de los movimientos feministas –en el plano de las reivindicaciones políticas y sociales, pero también en el de la producción académica–.

En ese contexto, la ya clásica obra de B. S. Turner, *The Body & Society* (1996 [1984]), representó el primer esfuerzo por sistematizar una teoría sociológica del cuerpo. El texto se presenta como un primer avance en el proyecto de dar respuesta al "problema neo–hobbesiano" del orden social. Ahora bien, este orden es analizado con arreglo a categorías relativas al gobierno del cuerpo.

Turner rechaza de entrada el modelo mecanicista del cuerpo humano que empleara Hobbes. El paradigma geométrico en que éste se fundaba ya no ofrecería principios válidos a la luz de los avances en algunos de los debates en la teoría social y política contemporáneas. La definición hobbesiana del ser humano como un "objeto animado racional" obstaculiza, en verdad, la adopción de un enfoque riguroso y fructífero sobre el lugar y la significación del cuerpo en la vida social.

La apuesta por el desarrollo de una concepción corporizada del agente social apunta, en rigor, a la superación de los dilemas epistemológicos inherentes a gran parte de las teorías sociales clásicas, asentadas sobre presupuestos individualistas y racionalistas (Lyon y

Barbalet, 1994: 54). En este punto, por tanto, Turner se aleja de Hobbes, confiriendo a su propuesta una modulación parsoniana.

En este sentido, el problema del "orden corporal" es abordado a través del planteo de cuatro funciones societales, de cuyo cumplimiento se ocuparían respectivamente otros tantos subsistemas especializados. Dichas funciones conciernen, por un lado, al *cuerpo colectivo*, y por otro, al *individual*. Así las cosas, Turner establece que una teoría sociológica del orden corporal ha de ordenar los fenómenos empíricos con arreglo a esas cuatro dimensiones que conforman el gobierno de los cuerpos.

El *cuerpo colectivo* precisa de las condiciones que aseguren su reproducción en el tiempo, así como su regulación en el espacio. El *cuerpo individual*, por su parte, es desdoblado analíticamente entre un "ambiente interior" y una "superficie exterior". De aquí se sigue que el control del cuerpo del individuo exige la vigencia de pautas de comportamiento que aseguren la "represión" de sus impulsos interiores, tanto libidinosos como agresivos. Asimismo, ha de existir un mecanismo que suministre los medios para la "representación" de la persona social del individuo en contextos urbanos de masas.

Tales "prerrequisitos funcionales" para el gobierno del cuerpo se esquematizan en el siguiente cuadro:

	Poblaciones	Cuerpos	
Tiempo	Reproducción Malthus Onanismo Patriarcado	Represión Weber Histeria Ascetismo	Interior
Espacio	Regulación Rousseau Agorafobia Panoptismo	Representación Goffman Anorexia Mercantilización	Exterior

Fuente: Turner (1996: 108).

Se observa que cada una de estas cuatro dimensiones se asocia, respectivamente, a la figura de quien, a juicio de Turner, constituyera su pensador emblemático. Por otro lado, y a los efectos de ilustrar la complejidad de "la textura del cuerpo en la sociedad y de la sociedad en el cuerpo", Turner adscribe a cada dimensión una determinada

enfermedad, manifestada en los padecimientos psicosomáticos que el cumplimiento de estas funciones impone a grupos sociales subordinados.

Vale acotar, a este respecto, que el objetivo primordial de esas funciones no es sino el control de la sexualidad de las mujeres –encargadas, en definitiva, de la mayor parte de la labor de reproducción y mantenimiento de los cuerpos humanos, esto es, de la fuerza de trabajo–. Finalmente, se identifica en cada caso la institución encargada de desempeñar la función correspondiente.[3]

Confirmamos, tras considerar las categorías empleadas para dar cuenta de estos subsistemas, el alegato de Turner según el cual su propuesta funcionalista asume plenamente un interés crítico. Tal orientación, en efecto, se expresa en el enfático reconocimiento de los problemas –conspicuamente ignorados, dicho sea de paso, por el funcionalismo clásico– de la desigualdad social y, por añadidura, de las relaciones de dominación.

Ahora bien, el "funcionalismo crítico" del modelo de Turner no dejó de suscitar críticas –predecibles, si se quiere, a la luz de la historia del pensamiento sociológico–. En 1991 A. W. Frank publicó "*For a Sociology of the Body: An Analytical Review*, un renombrado artículo en el que dirige a Turner la siguiente objeción: "el cuerpo es un problema por sí mismo", y en cuanto tal, "un problema de la acción más que del sistema", situación cuyo abordaje reclama una "orientación fenomenológica más que una funcional" (1991: 47). A partir de este énfasis en la acción –"sólo los

[3] Turner, por cierto, no deja de mencionar la influencia que ejerciera Foucault en la concepción de su modelo. De aquí que la decisión de no incluirlo en el cuadro resulte llamativa. Así y todo, la celda superior de la columna izquierda (referida a la gestión de las poblaciones a lo largo del tiempo) se corresponde claramente con las noción foucaltiana de la "biopolítica de la población". Asimismo, la celda inferior de la misma columna, en que se consigna la función de regular a los cuerpos en el espacio –tarea atribuida al "Panóptico"– nos remite sin dudas a la noción de "disciplinas" (Foucault, 2002: 168–173).Y si contemplamos la columna derecha, advertimos que el régimen ascético inscrito en el *ethos* protestante, puede, coherentemente, ser considerado el mecanismo de subjetivación –en términos específicamente foucaltianos, la "tecnología del yo"– más adecuado a una cierta fase del capitalismo. Ahora bien, para la última categoría del cuadro difícilmente encontraremos una fuente en Foucault; a este respecto, hemos de orientarnos, antes bien, hacia los desarrollos de la sociología del consumo. Cada columna supone, por otro lado, distintos abordajes teórico–metodológicos: una perspectiva sistémica para el caso de las poblaciones, y otra hermenéutica y crítica para el caso de cuerpos considerados en sus prácticas situadas.

cuerpos cumplen 'funciones'" (Frank, 1991: 48)– el autor propondrá cuatro dimensiones constitutivas de la corporeidad, con arreglo a las cuales elabora una tipología de los usos del cuerpo en la acción social.

Abocado, pues, a superar el sesgo sistémico del modelo de Turner, destaca la necesidad de comprender cómo es que las estructuras se reproducen a partir de esas modalidades diferenciadas de uso del cuerpo. A estos efectos, reconoce seguir a A. Giddens, "pero no muy lejos" (Frank, 1991: 48). De este modo desarrolla una "teoría de la estructuración del cuerpo", en la que éste es concebido como "medio y resultado" de las "técnicas corporales" vigentes en una sociedad, y ésta, por su parte, como medio y resultado de la suma de aquellas técnicas. Frank, en suma, reinterpreta, en términos corporales, el principio que Giddens denomina "dualidad de la estructura". Sin embargo, una vez que decide alejarse de Giddens –y de su particular intento por resolver el clásico problema sociológico de estructura/acción–, su argumentación pierde esa inicial dirección superadora.

Poco aporta a sus argumentos contra el enfoque funcionalista de Turner que evoque, tras adaptarlo al contexto, el célebre *dictum* de Marx: las personas, por cierto, "construyen y usan sus propios cuerpos, aunque no lo hagan en las condiciones de su elección" (Frank, 1991: 47). Luego de esta referencia casi epigramática, la argumentación prosigue, en rigor, sin prestar consideración alguna a los modos específicos en que aquellos condicionamientos limitan el espectro de usos posibles del cuerpo en la acción social.

En conclusión, el punto muerto al que nos conduce la propuesta analítica de Frank podría entenderse como el reverso de aquel modelo funcionalista del que buscaba apartarse. En su afán por echar luz sobre la "acción social corporizada", termina por oscurecer la relación recursiva que los cuerpos individuales –como sujetos y como objetos– mantienen con las estructuras que condicionan sus prácticas, pero al mismo tiempo son reproducidas por éstas. Del sesgo sistémico de la propuesta funcionalista de Turner, arribamos, en fin, al polo opuesto: una tipología fenomenológica de los usos del cuerpo, desarrollada sobre el trasfondo de un voluntarismo individualista.

Así las cosas, tras las intervenciones de Turner y Frank –verdaderos jalones en este proceso de corporización de las categorías sociológicas básicas– se ensayaron nuevos intentos de superar esta reedición en

términos corpóreos del dilema estructura/acción. Uno de los más consistentes es el que Chris Shilling plasmó extensamente en su libro *The Body and Social Theory* (2003). Basándose, él también, en la teoría de la estructuración y en el diagnóstico general de la "modernidad tardía" de Giddens, este autor argumenta que, en nuestras sociedades individualizadas, el cuerpo adquiere un peso creciente en la configuración del sentido de la identidad del yo; en consecuencia, la elaboración del "proyecto reflexivo del *self*" tiende a identificarse con la de un "proyecto del cuerpo".

Esta situación no ha de explicarse sólo por referencia al vertiginoso proceso de "individualización" de la sociedad. También es determinante, a este respecto, la inserción creciente en el mundo vital de "sistemas expertos" encargados de ofrecer, no sólo los conocimientos (científicamente legitimados) para la gestión y el control del propio cuerpo, sino incluso las competencias técnicas para su transformación –técnicas en que arraiga un imaginario de su maleabilidad casi ilimitada–. Estas herramientas hacen de la inversión calculada en el cuerpo propio una forma de ampliar los márgenes de agencia del sujeto, sin negar por ello las naturales limitaciones (envejecimiento, degeneración y muerte) que la corporeidad impone a sus posibilidades de acción.

Desde esta perspectiva, en suma, el sujeto es concebido como un agente reflexivo –responsable de elaborar autónomamente una biografía corporizada coherente– siempre situado, con todo, en un contexto social e histórico concreto, en el que se inscribe un determinado espectro de orientaciones prácticas factibles.[4] Como se señalará en las próximas secciones, esta concepción del agente social será la que, en términos generales, adoptará Susan Bordo para la elaboración de su "paradigma cultural" de los desórdenes de la imagen corporal.

[4] La teoría de la estructuración de A. Giddens se asienta sobre un "modelo estratificado" del agente social (entendido como un sujeto inteligente, capaz de controlar reflexivamente la orientación de sus actividades, aunque no así los efectos contingentes que éstas puedan generar), cuyo desarrollo conceptual se encuentra en *La constitución de la sociedad*. En lo que concierne a su descripción de la modernidad "tardía" o "reflexiva", y de las transformaciones que ésta produce en la esfera de la subjetividad, se las puede hallar en *Consecuencias de la modernidad*, en *Modernidad e identidad del yo* y en *La transformación de la intimidad*.

- La percepción como *praxis* social: aportes convergentes de la fenomenología y el pragmatismo

Desde la perspectiva del pragmatismo filosófico, H. Joas también lamenta la ausencia de una consideración del cuerpo en las teorías clásicas de la acción social. En los casos en que esta consideración sí estuvo presente, el cuerpo quedó reducido conceptualmente a un estatuto instrumental. Tal déficit condujo a enfoques incapaces de "sintetizar la objetividad del cuerpo en tanto organismo biológico, y su subjetividad en tanto modo concreto en que el actor adquiere un mundo" (Joas, 1983: 198).

La fenomenología de la corporeidad no sólo puso de relieve esta limitación, sino que también perfiló el marco conceptual que la superaría. Concibiendo la subjetividad como "conciencia encarnada" o "mente corporizada", M. Merleau–Ponty demostró que el "cuerpo propio", contrariamente a la imagen del "cuerpo objeto" sostenida por el discurso anatomo–fisiológico, sólo puede conocerse en la medida en que es vivido en su arraigo práctico al mundo. Vivencia mediada, asimismo, por una "intencionalidad" propiamente corpórea, cuyo análisis desliga definitivamente a la reflexión fenomenológica del enfoque mecanicista del cuerpo y del dualismo ontológico, consagrados por la herencia cartesiana del pensamiento moderno.

El "cuerpo propio", en tanto base existencial del *self*, es proyectado en su capacidad de aprendizaje a través de la adquisición de nuevos hábitos de percepción y comportamiento.[5] "Existe –afirma Le Breton, siguiendo a Merleau–Ponty– una conceptualidad del cuerpo, así como un arraigo carnal del pensamiento. Todo dualismo se borra ante esta comprobación basada en la experiencia corriente" (2009: 23). Este estatuto práctico de la corporeidad representa otro punto en el que convergen pragmatismo filosófico y fenomenología –punto tácitamente asumido, como se demostrará en las próximas secciones, por el "feminismo corpóreo"–.

Ahora bien, en una evaluación apresurada del programa de investigación de Merleau–Ponty (desatenta, acaso, al sentido específico

[5] En los términos del propio Merleau–Ponty, esta forma de comprensión y aprendizaje es descrita como la "asimilación", por parte del cuerpo, de nuevos "núcleos significativos" (2000: 164).

en que éste interpreta el "estadio del espejo" de J. Lacan),[6] Joas dictamina que la fenomenología no sería capaz de ofrecer las herramientas conceptuales apropiadas para dar cuenta de la matriz intersubjetiva de aquella intencionalidad corpórea, y por añadidura, de la imagen corporal del sujeto –recursos que sí hallaríamos en el enfoque pragmatista–. Por nuestra parte, no obstante, creemos que la teoría de Merleau–Ponty sí pone de relieve el origen y la estructura intersubjetivas de la corporeidad, postulando al "cuerpo propio" como el operador existencial de la apertura de –e inserción física en– un mundo compartido.

Asimismo, fenomenología de la corporeidad y pragmatismo –además de compartir tanto la impugnación de los dualismos que definieron al pensamiento occidental moderno, como la concepción de una subjetividad somática e intersubjetivamente conformada– desarrollan nociones de percepción convergentes en lo que respecta a la invalidación de las clásicas premisas positivistas. Para ambos enfoques, en efecto, *la percepción es siempre ya interpretación*. Una interpretación orientada conforme a los parámetros del sistema de significados y valores comunes, así como de la particular historia personal (y sobre todo corpórea) del sujeto.

Creemos pertinente, en fin, reproducir el siguiente párrafo de D. Le Breton (2009: 22), por cuanto sintetiza de manera prístina el punto de esta sección:

> …a través de su cuerpo, constantemente el individuo interpreta su entorno y actúa sobre él en función de las orientaciones interiorizadas por la educación o la costumbre. La sensación es inmediatamente inmersa en la percepción… La percepción no es la huella de un objeto en un órgano sensorial pasivo, sino una actividad de conocimiento diluida en la evidencia o fruto de una reflexión. Lo que los hombres perciben no es lo real, sino ya un mundo de significados.

[6] Merleau–Ponty enfatiza la constitución intercorpórea de la imagen corporal (no la experiencia de "autoalienación", como Lacan) (Weiss, 1999: 13).

- El "paradigma cultural": elucidando la etiología social de los desórdenes de la "imagen corporal"

El proyecto investigativo de S. Bordo procura poner en cuestión ciertas premisas constitutivas de la mirada clínica sobre los desórdenes de la imagen corporal. Pero su propósito no se reduce a contrarrestar la hegemonía de este enfoque; paralelamente a las críticas, propone un abordaje alternativo basado en una consideración integral del sujeto en situación.

Oponiéndose a la comprensión atomista del paciente –y a la consecuente atribución de la patología a causas primordialmente orgánicas–, Bordo destaca la dimensión sistémica de la cultura a los fines de justificar la definición del padecimiento subjetivo en tanto que fenómeno social propiamente dicho. De aquí se sigue, pues, el postulado que sitúa el origen de estos desórdenes en el contexto histórico. El carácter sistémico de la cultura no favorece meramente la proliferación de estos desórdenes, sino que representa, en verdad, un factor necesario.

La confluencia de sociedad patriarcal y cultura de consumo define el momento en que los desórdenes alimenticios y de la imagen corporal se convierten en un fenómeno social. Entre las décadas del ochenta y el noventa se consolidó una imaginería mediática global que consagró la equiparación entre delgadez, belleza y éxito social. Las imágenes mediáticas tienden a homogeneizar en función de un contexto definido de interpretación. Esas imágenes homogeneizadas normalizan en el sentido foucaultiano, limitando la validación de la "diferencia" y definiendo los criterios que establecen lo que se considera una forma de vida aceptable (Bordo 2003: 24–25).[7]

El "paradigma cultural", en suma, impugna el modelo clínico dominante, enfocado en la etiología individual de la patología, y basado en una comprensión fisiológica de la percepción. En la literatura clínica

[7] Ahora bien, tal como nos advierte esta autora, el hecho de asumir la existencia de formas culturalmente normalizadoras, no implica afirmar que los sujetos se someten irreflexivamente a los patrones de belleza dominantes –aquí radica la apuesta de Bordo por el concepto de agente social desarrollado por Giddens–. No debemos recaer, por cierto, en una comprensión de la susceptibilidad a las imágenes que mantenga los presupuestos de un sujeto pasivo y de un proceso mecánico de dominio. Conviene reconocer, antes bien, que el significado es continuamente producido en todos los niveles, y no hay cuerpo que exista por fuera de este proceso de generación de significados (en no pocas ocasiones) contra–hegemónicos (Bordo, 2003: 69).

sobre desórdenes alimenticios, por cierto, el elemento cultural es presentado como un factor que desencadena y exacerba una condición patológica ya existente (Bordo, 2003: 49). Para el "paradigma cultural", por el contrario, estos desórdenes son presentados como la "cristalización", a nivel subjetivo, de ciertas corrientes culturales, sobredeterminadas a su vez por la historia personal.

En este sentido, la cultura no es sólo un factor colaborador en el surgimiento de los desórdenes alimenticios, sino productivo. Desde luego, no ha de concebírsela como la "causa" suficiente de la anorexia o la bulimia, pero su papel es central en la generación del fundamento histórico para su florecimiento (Bordo, 2003: 50–52). El carácter epidémico de los desórdenes alimenticios refleja y llama la atención hacia algunos de los problemas centrales de nuestra cultura –desde la herencia histórica de desdén hacia el cuerpo, pasando por nuestro miedo moderno de perder el control sobre el futuro, hasta el perturbador significado de los ideales de belleza femenina en un tiempo en el que la presencia y el poder femenino es mayor que nunca (Bordo, 2003: 139)–.

En definitiva, lo que se denomina comúnmente el "síndrome de distorsión de la imagen corporal" no es un desorden psicológico, sino cultural. Las estadísticas desmienten que se trate estrictamente de disfunciones perceptivas.[8] Lejos de ser raros y anómalos, los desórdenes alimenticios se hallan en estricta continuidad con un elemento dominante en la experiencia de ser mujer en nuestra cultura. La cultura nos entrena en los modos de percibir. A la luz de este análisis, la anoréxica no percibe su cuerpo de manera distorsionada; antes bien, ha incorporado con excesivo rigor los criterios culturales dominantes que prescriben cómo percibir y evaluar su morfología. En consecuencia, el argumento cultural niega la división entre normal y patológico. En su lugar, postula un *continuum* de grados variables de desorden (Bordo 2003: 55–61).

[8] Bordo cita un estudio de K. Thompson, cuyos resultados arrojaron que en un grupo de 100 mujeres "libres de síntomas de desorden alimenticio", más de 95 sobreestimaron su tamaño corporal (2003:56).

- El "feminismo corpóreo": algunas consideraciones en torno al "ego" como "entidad corporal"

El "paradigma cultural" de Bordo se inscribe, por lo demás, en el horizonte más amplio del "feminismo corpóreo", una corriente investigativa a la que se adscribe un conjunto de autoras entre cuyos intereses destaca la impugnación de los dualismos jerarquizantes arraigados en la vida cotidiana.

El dualismo ontológico, desde ese marco, no representa una mera posición filosófica, sino una metafísica práctica que se ha desplegado e inscripto socialmente en representaciones médicas, legales, literarias y artísticas (Bordo, 2003: 13). En este sentido, el "feminismo corpóreo" asume de manera crítica el legado de Merleau–Ponty. Con éste, reivindica el estatuto práctico de la percepción en tanto fuente del sentido y principio de la apertura al mundo de un sujeto entendido como conciencia encarnada. Sin embargo, introduce enfáticamente en el análisis la variable (ignorada por aquél) de la diferencia sexual.

Elizabeth Grosz –otra teórica encolumnada en esta corriente– se nutre en sus reflexiones de los desarrollos de la teoría psicoanalítica por los que el "yo" llega a ser definido como una "entidad corporal". En estos desarrollos arraigan los conceptos de percepción y de imagen corporal entendidos como mediadores entre lo somático y lo psíquico.[9] La percepción en tanto problema conceptual requiere transgredir el binarismo de la separación mente/cuerpo, dando cuenta de la ineludible dependencia mutua entre el interior y el exterior del sujeto, entre conciencia y materia (Grosz, 1994: 29). A partir de estas premisas, se despliega una perspectiva transdisciplinaria de análisis de la formación de un "yo" cuya experiencia sería consustancial al hecho de la diferencia sexual.

A este respecto, esta corriente de pensamiento es tributaria de la inflexión que tomara el pensamiento de Freud tras reconocer el rol constitutivo de la percepción en la agencia psíquica. En lo que llamó el "modelo narcisista del ego", éste surge como producto de la habilidad del sujeto para investir libidinalmente a su cuerpo o a sus partes. El ego, en efecto, se describe como una "proyección corporal"; un proceso en

[9] La imagen corporal es un operador de mediación entre mente y cuerpo; lo psíquico y lo biológico ya no pueden entenderse como polos binarios, sino como elementos interconstitutivos y en dependencia mutua.

virtud del cual el sujeto adquiere un sentido de unidad y cohesión sobre, y por encima de, las dispares y heterogéneas sensaciones que constituyen su experiencia.

Así las cosas, la formación del ego es, por cierto, la consecuencia de una superficie perceptual, pero sólo emerge merced a una intervención psicosocial en el desarrollo natural del niño. Dicha intervención es lo que describe Lacan en el "estadio del espejo", origen del "narcisismo primario", esto es, de la estabilización relativa de la circulación de la libido por el cuerpo del niño –de modo que la división entre sujeto y objeto (incluso la capacidad del sujeto para tomarse a sí mismo como un objeto) se vuelven por primera vez posibles–. El "estadio del espejo", asimismo, representa la fase preliminar del desarrollo y maduración del esquema corporal, instancia ordenadora de la percepción (Weiss, 1999: 11).

Desde entonces, se siguen dos procesos complementarios: 1) identificaciones con los otros y subsecuentes introyecciones de éstas en la forma del "ideal del yo"; 2) recanalización de los flujos libidinales hacia el propio cuerpo (Grosz, 1994: 32–33). El "estadio del espejo", tal como lo caracteriza Lacan en tanto experiencia constitutiva de la "función del yo", se define por la "autoalienación" en la imagen especular (momento primordial del ser–para–los–otros), lo que significa una pérdida irrecuperable que motiva la formación del "ideal del yo" (Weiss, 1999: 21–22).

El desarrollo del "ideal del yo" no puede separarse del yo en tanto que proyección de la superficie corporal. El "ideal del yo" también es una entidad corporal: la imagen ideal del cuerpo (Grosz, 1994: 22). Y por cierto, la idealización se realiza a expensas del ego que idealiza; éste sacrifica parte de su narcisismo en la externalización del ideal. El ego, en consecuencia, no es una cartografía del cuerpo real o anatómico, sino de los niveles de investidura libidinal de sus partes.

Grosz advierte aquí la base de lo que Lacan denomina "anatomía imaginaria", esto es, una imagen o mapa internalizado del significado que el cuerpo tiene para el sujeto, para los otros de su mundo social y para el orden simbólico en general (1994: 39). El individuo sólo accede a un conocimiento de su sustrato biológico –ya lo hemos apuntado– en virtud de la mediación de una imagen o serie de imágenes (sociales–culturales) de la morfología y de las competencias prácticas del cuerpo propio

(Grosz, 1994: 41). La percepción es una *praxis* mediada por representaciones psíquicas; siempre saturada, por tanto, de una cierta tonalidad afectiva. La imagen corporal, en consecuencia, también se compone de actitudes emocionales y libidinales hacia el propio cuerpo, sus partes y sus capacidades.

La adquisición de una imagen corporal coherente es el momento preliminar del proceso de individuación, pero sería equívoco entenderla como un hecho consumado definitivamente. No es algo dado de una vez y para siempre, pues de continuo ha de renovarse a través de la práctica del sujeto (Grosz, 1994: 43). La imagen corporal, en efecto, es un proceso dinámico, en constante desarrollo e interacción con el mundo externo y con las imágenes corporales de los otros. Su despliegue da cuenta de una dialéctica entre plasticidad y estabilidad (Weiss, 1999: 16–17).

Puesto que la situación cambia sin cesar, la imagen corporal debe cambiar correspondientemente para mantener su equilibrio. Nuestras imágenes corporales deben disponer de una cierta fluidez que permita registrar y expresar las variantes dimensiones espacio–temporales de nuestra existencia. Cuando se fija una imagen corporal, nuestra imaginación y agencia corporales se ven radicalmente disminuidas.

Así las cosas, dominado por el terror a engordar, el sujeto anoréxico se define por su incapacidad para desestabilizar la hegemonía de su ideal de imagen corporal. Y el reconocimiento de la imposibilidad de realizar el deseo de convertirse en un cuerpo etéreo e inmaterial, sólo refuerza ese deseo, consolidando la opresión del ideal.

- Conclusión: hacia una pluralidad de ideales corporales

Tradicionalmente, las mujeres han sido más vulnerables a diversas formas de manipulación corporal; acaso porque tradicionalmente se consideró que ellas, además de "tener" cuerpos, estaban "asociadas" a éste (Bordo, 2003: 142–143). A través de las disciplinas impuestas por el modelo hegemónico de feminidad, las mujeres continuamente memorizan en sus cuerpos la sensación y la convicción de la falta, de la insuficiencia, de nunca ser suficientemente buenas. Como hemos visto al exponer el modelo de Turner, existen patologías históricamente asociados al género: histeria, agorafobia, anorexia, etcétera. Ahora bien,

esos desórdenes presentan un significado ambivalente: condiciones que son objetivamente opresivas pueden llegar a experimentarse como liberadoras a nivel sujetivo.[10]

La sintomatología de estos desórdenes se revela, pues, como una textualidad compleja a ser descifrada a partir de la clave de lectura de las relaciones de género. En tales casos, en efecto, la construcción ideológica de la feminidad se opera conforme a rasgos hiperbólicos, caricaturescos, extremadamente literales y violentos. El repudio de ciertos aspectos de la existencia corpórea adquiere connotaciones morales.

La norma corporal es una "norma mítica" que funciona como un polo imaginario, identificatorio, que regula nuestra (in)satisfacción con respecto a nuestras propias imágenes especulares. La distorsión corporal de la anoréxica no es una cuestión de no coincidencia entre su propia percepción corporal y la de los otros, ni se explica tampoco por la enorme presión que ejerce el ideal corporal. No es una cuestión de contradicción, sino de excesiva coherencia (Weiss, 1999: 51–52).

En este sentido, tal como son definidos por el "paradigma cultural", el análisis de los desórdenes de la imagen corporal, en virtud de la radicalidad con que ponen en evidencia la interdependencia entre estructuras sociales y subjetividad, representa un objeto de investigación potencialmente esclarecedor de la lógica que regula dicha relación mutua.

En conclusión, ante el horizonte de opresión difusa pero cruenta de las representaciones culturales hegemónicas, creemos que una teoría social del cuerpo con un interés crítico ha de atender, por principio, a la siguiente exhortación de G. Weiss: "es urgentemente necesario desarrollar nuevos ideales de imagen corporal alternativos a los que nos impone la 'industria cultural'" (1999: 168).

- Referencias bibliográficas

BORDO, S. (2003) Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body. University of California Press, Berkeley.

FOUCAULT, M. (2002) Historia de la sexualidad. 1–La voluntad de saber. Buenos Aires, Siglo XXI.

[10] Para Weiss, las imágenes corporales "distorsionadas" son un índice del rechazo o resistencia a la normalización en un sentido foucaultiano.

FRANK, A. W. (1991) *For a Sociology of the Body: an Analytical Review*, en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Brian Turner (eds.), The Body. Social Process and Cultural Theory, pp. 36–102, Londres, SAGE.

GROSZ, E. (1994) Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism. Bloomington, Indiana University Press.

HABER, S. y RENAULT, E. (2007) *¿Un análisis marxista de los cuerpos?*, en Jean–Marc Lachaud y Olivier Neveux (dir.), Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura, pp. 9–26, Buenos Aires, Nueva Visión.

JOAS, H. (1983) *The Intersubjective Constitution of the Body–Image*, en Human Studies 6, pp. 197–204.

LE BRETON, D. (2009) El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos. Buenos Aires, Nueva Visión.

LYON, L. M. y BARBALET, J. M. (1994) *Society's Body: emotion and 'somatization' of social theory* en Thomas Csordas (ed.), Embodiment and experience. The existential ground of culture and self, pp. 48–66, Nueva York, Cambridge University Press.

MERLEAU–PONTY, M. (2000) Fenomenología de la percepción. Barcelona, Altaya.

SHILLING, C. (2003) The Body and Social Theory. Londres, SAGE.

TURNER, B. S. (1996) The Body & Society. Londres, SAGE.

WEISS, G. (1999) Body Images. Embodiment as Intercorporeality. Nueva York, Routledge.

Cuerpo, género y clase: la construcción de lo masculino y lo femenino en jóvenes de sectores medios–altos

Sebastián Fuentes[1]

- Resumen

Nuestro trabajo muestra resultados parciales de la investigación "Cuerpos con Clase" realizada en el marco de la tesis de Maestría en Ciencias Sociales en Flacso, Argentina y la Beca de Estudio CIC 2010 con sede en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. En el mismo nos hemos propuesto analizar y caracterizar cómo un sector de clase media–alta y alta produce o reproduce modos de ser esperables en los jóvenes, analizando las prácticas de socialización y las prácticas deportivas. Para el presente trabajo, analizamos en particular las prácticas sociales y deportivas que producen modos masculinos y femeninos hegemónicos de ser jóvenes, a partir del disciplinamiento del cuerpo. Nos valemos para ello de registros de observaciones participantes realizadas en prácticas deportivas (rugby) realizadas por jóvenes en un Club y una Escuela, así como el corpus producido por entrevistas realizadas a jóvenes y adultos implicados en estas prácticas (Docentes, padres, etcétera). Veremos cómo estas prácticas trazan coordenadas esperables para que los jóvenes sientan, se muevan y se muestren de determinada manera que responde a la posición social y cultural del sector de clase. La producción de determinados cuerpos jóvenes es analizada así en cuanto a la reproducción cultural de un grupo social.

- Introducción

Los primeros acercamientos que me llevaron a problematizar la producción social del cuerpo, partieron de un interés en mi práctica

[1] Sebastián Fuentes. Licenciado en Filosofía, maestrando en Ciencias Sociales por FLACSO. Becario CIC-UNTREF (2010). sebasfuentes@hotmail.com

docente en una escuela secundaria de gestión privada católica, cuyos jóvenes y familias gozan de un capital económico que les permite costear un colegio privado sin subvención estatal, con cierta *tradición*,[2] ubicado en la localidad de Bella Vista, partido de San Miguel, en el Gran Buenos Aires.

A lo largo de los años observaba la persistencia de una similitud entre los cuerpos de padres e hijos por un lado, madres e hijas por el otro. En el caso de los jóvenes: cuerpos formados, trabajados, y modos de moverse compartidos. En el caso de las jóvenes, cuerpos turgentes, tensionados, andar firme, largas y cuidadas cabelleras. Fue esa primera intuición la que me condujo a indagar sistemáticamente sobre la categoría *cuerpos/corporeidad*[3] y sus posibles articulaciones, interrelaciones, oposiciones, etcétera. Lejos de intentar hacer de esta primera empiria una teoría social sobre la reproducción cultural de los cuerpos –lo cual era una tensión– seguimos la fundamentación de Bourdieu:

> la captación intuitiva (…) de la unidad inmediatamente perceptible de una situación, de un estilo de vida o de una manera de ser, conduce a indagar en sus relaciones significantes, propiedades y relaciones que no se presentan sino sucesivamente en el trabajo analítico; [y] constituye una protección contra la atomización del objeto que resulta, por ejemplo, de recurrir a

[2] El colegio si bien se considera, en el campo de la educación católica de la región, como una escuela católica más abierta y no dogmática (Fuentes, 2010b), moviliza también su antigüedad (casi 80 años) en la localidad de Bella Vista como capital específico de la misma. Asociamos tradición a la *edad* de la institución (relativamente antigua sobre los otros colegios de la zona) y acentuando el modo en que la misma escuela capitaliza esta antigüedad frente a la comunidad en su cartelería y folletería, en lo que se denomina imagen institucional. Además la tradición es un significante amplio y altamente valorado por parte de la comunidad católica de Bella Vista, asociado a lo nacional y a lo católico, y que, a su vez, aparece frecuentemente en las entrevistas a jóvenes de CUBA como un factor positivo.

[3] A lo largo de este texto, hablamos frecuentemente de cuerpos. La misma categoría no reemplaza a la de sujetos o la de actores o agentes sociales, que aunque provenientes de diversas tradiciones teóricas, pueden resultar aquí análogas. Sin embargo, el uso de la categoría cuerpos permite que la escritura sea coherente con lo observado y con el énfasis puesto en esta investigación sobre lo que sucede desde/con/en lo corpóreo, su producción, su disciplinamiento.

> indicadores incapaces de objetivar las manifestaciones de una actitud o de un ethos sin fragmentarlas (2008: 91).

Desde este marco hemos intentado reconstruir las interrelaciones que las observaciones sobre los cuerpos jóvenes motivaron en un principio. Este objeto analítico: cuerpos jóvenes, nos permite adentrarnos en una configuración social singular, la de jóvenes que pertenecen a un sector social que goza de una posición de clase, donde al capital económico –visible en la residencia en un barrio cerrado, varios autos por familia, escolarización en escuelas privadas, entre otros factores– se le suman lo que nuestros entrevistados denominan "pertenencia" que –siguiendo a Bourdieu– se convierte en *distinción*.[4]

Estas observaciones fueron conectadas con otra: al interior de esta escuela, un grupo social se *hacía sentir*: se nombraban a sí mismos, compartían códigos y conocidos, hablaban de los mismos temas, sus familias eran conocidas por sus prácticas religiosas, y, sobre todo, su nombre aparecía con frecuencia, como un emblema movilizador: "CUBA".

Cercano a la localidad de Bella Vista, se encuentra la localidad de Villa de Mayo, en el partido de Malvinas Argentinas. En 1948, el Club Universitario de Buenos Aires –CUBA–, por distintos motivos, elige instalar allí una sede social que a su vez se convertirá, por medio de un loteo, en una suerte de barrio cerrado. Desde hace décadas, jóvenes de este barrio cerrado son enviados a esta escuela (y a algunas otras de la región) ya que el mismo no cuenta con infraestructura educativa propia. Estos jóvenes "cubanos" –como se denominan a sí mismos en la escuela– conforman un grupo social con una fuerte presencia al interior de la misma. Y el club,[5] particularmente, cuenta con una importante *tradición* y defensa del rugby masculino amateur como deporte insignia.

[4] Si bien seguimos marcos teóricos de referentes como Bourdieu, Foucault, Elias, Dunning, nuestro propósito aquí no es discutir sus categorías. Para evitar el riesgo señalado aquí por Bourdieu, articulamos una descripción densa, al decir de Geertz (1987) de las propiedades sociales de estos jóvenes y familias, registradas en esta investigación.

[5] En adelante cuando hablemos de Club nos referimos a CUBA. Cuando hablamos de CUBA-Villa de Mayo nos referimos al barrio cerrado ubicado en esa localidad.

Estas dos intuiciones me permitieron ir construyendo una serie de interrelaciones a analizar, cuyo referente empírico está constituido por jóvenes de la escuela y de CUBA, sus familias y docentes de la misma escuela. Cabe remarcar que la mayoría de las voces invocadas aquí son de jóvenes mujeres. Acceder al joven masculino de CUBA y de este "círculo social" –como dicen varias de mis entrevistadas– a través de la mirada de las jóvenes resulta heurísticamente productivo porque muestra un juego de oposiciones acerca de lo normativo, cómo es vivido e incorporado–. José Machado Pais dice que las normas presentes de modo implícitos en las conductas sociales, incluyendo los actos del habla, se transmiten de una manera poco sistemática, sino más bien en un "juego complejo de elementos que se compensan, corrigen o hasta se anulan, permitiendo así compromisos, escapatorias o aceptaciones irónicas" (2003: 124).

A lo largo de este breve trabajo hemos producido una diversidad de descripciones con distinto "tono". Por un lado, un relato cargado de detalles –los mismos que hemos reconstruido a partir del registro de observaciones participantes–. Por el otro, una descripción sobre las diferenciaciones de género que hemos podido analizar. Finalmente, realizamos algunas conclusiones sobre el cruce de los clivajes de clase, género y cuerpos en este grupo social.[6]

- La intensidad en un espacio: anatomopolítica de un entrenamiento de rugby masculino

Nos proponemos describir la producción de un yo masculino, a partir de una práctica deportiva:

> el carácter del yo como producto social no se limita a la configuración particular que el individuo identifica como él mismo (por ejemplo // como "hombre" de la manera particular con que esta identidad se define y se forma en la cultura en cuestión), sino al amplio equipo psicológico que sirve de apéndice a la configuración particular (por ejemplo, emociones,

[6] El corpus de análisis lo conforman los textos de las entrevistas realizadas a los mismos, los registros de las observaciones participantes realizadas en entrenamientos, así como documentación institucional del Club.

actitudes y aún reacciones somáticas, varoniles) (Berger y Luckman, 2008: 68–69).

A lo largo de las observaciones participantes realizadas durante entrenamientos de rugby "infantil"[7] pudimos ir obteniendo y explicitando los modos en que las prácticas y los discursos se articulan entre el detalle sobre cada cuerpo y la familiaridad con que los cuerpos se contactan en el espacio. En los textos de las desgrabaciones y anotaciones realizadas durante las observaciones participantes llama la atención la cantidad y la puntualidad de los discursos producidos sobre los cuerpos de los jóvenes. Debo remarcar la impresión persistente del clima que se generaba en los entrenamientos y/o partidos: informalidad, familiaridad e improvisación en el modo de organizarse, sobre todo de los entrenadores. En un clima de *camaradería* –palabra usada por casi todos los entrevistados, sean de CUBA, del colegio, del Club Regatas[8]– como propiedad, como característica del *espíritu* del rugby–, aparecían indicaciones precisas sobre lo que debía ser realizado. Cada sábado, los grupos se arman de acuerdo a los jóvenes que asistan y a la cantidad de entrenadores. Los entrenadores, a su vez, son padres de jóvenes que entrenan en esa o en otra división. Se van poniendo de acuerdo sobre qué hacer ese día. Todo bajo la coordinación, que parece siempre improvisada, de un reconocido ex–jugador del Club y de la selección nacional de rugby José Mersens.[9] La familia Mersens fue una de las primeras en residir en el barrio CUBA de Villa de Mayo, sus hermanos están o estuvieron en la comisión directiva y todos lo reconocen, padres y entrenadores, por su *carisma*. En las conversaciones que se dan entre los padres que están alrededor de la cancha de rugby en cada entrenamiento, hay una familiaridad que los lleva a hablar del orden que tiene tal o cual equipo. Uno de los entrenadores, en el medio del partido, saca un

[7] La mayoría de las observaciones se realizaron a partir de la facilidad en el acceso a los entrenamientos de rugby masculino a través de algunos contactos. Más precisamente en una división de rugby masculino infantil del Club Cuba, cuyos jóvenes tienen alrededor de 12 años.

[8] Se entrevistó también a jóvenes egresados de la escuela privada que viven en Bella Vista y son socios del Club Regatas de la misma localidad, club que al enfrentarse en torneos contra CUBA (rugby sobre todo), constituye un "clásico".

[9] Hemos cambiado los nombres de todos nuestros entrevistados/as.

habano y empieza a fumar. Un padre habla por teléfono para solucionar un problema que surgió en su empresa. La situación de entrenamiento pareciera llenar al campo, la cancha de rugby, de discursos que provienen de padres, entrenadores y padres–entrenadores. Las instrucciones se repiten y son intensivas: hacen referencia a un individuo por vez, en una situación particular. En un principio son instrucciones, indicaciones. Un padre le dice a su hijo durante un partido: "Nacho, toma la pelota en velocidad". En el rugby la pelota se lleva con la mano, y con ella se realizan los pases. "ponele el hombre en la panza", "*tackle* abajo". El *tackle* ocurre cuando un jugador que porta la pelota es agarrado por uno o más jugadores del otro equipo y derribado. Es uno de los modos de frenar el avance del equipo contrario. Una vez que el jugador *tackleado* queda en el piso, debe dejar la pelota para que otro jugador la tome y continúe el juego. El discurso sigue con una carga moral: "tenés que hacer un sacrificio extra". "No digan pasámela; más apoyo", le grita un entrenador a su equipo mientras juegan un partido.

Luego, las indicaciones se dirigen al grupo: "adelante, adelante", "apoyen ahí". El discurso se transforma y aparecen ulteriores explicaciones "un buen *tackle* es con el hombro en el abdomen del otro" y "abrazando y cerrando sus piernas para que caiga". Es evidentemente una disciplina puesta sobre los cuerpos al nivel de detalle, con una circulación constante de discursos que buscan preparar, configurar el cuerpo de estos jóvenes con una serie de indicaciones minuciosas. Son discursos que apelan a una anatomía corporal que requiere ser producida: dónde y cómo realizar un *tackle*, qué es necesario mover y articular para lograrlo, cuándo realizarlo en un partido, cómo tomar la pelota. Discursos constantes que describen los encuentros entre los cuerpos, prescriben sus movimientos correctos, previenen choques violentos, enseñan la norma de la práctica deportiva específica. Se visualiza, a través de los discursos, la regulación de las prácticas, las limitaciones del espacio cómo son moldeados los cuerpos, cómo son producidos social y culturalmente. "Dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros. Únicamente tienen sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia del grupo social. No existe nada natural en un gesto o en una sensación" (Le Breton, 2002: 9).

Durante un partido de la misma división donde CUBA enfrenta a BACRC (*Buenos Aires Cricket and Rugby Club*) un joven entrenador de este club le grita a sus jugadores: "no sienten en las piernas un sábado a la mañana que quieren jugar". Luego de eso les plantea una competencia para ver quién pasa más *rucks*. El *ruck* acontece cuando dos o más jugadores de los dos equipos se enfrentan, de pie y en contacto físico, y se agrupan alrededor de la pelota que yace en el piso. Mientras cada equipo empuja en direcciones contrarias, intentan avanzar sobre la pelota y patearla hacia su lado. El movimiento de los jugadores que, más allá del *ruck* o del *scrum* en sí, los entrenadores intentan enseñar podría ser descripto de la siguiente manera: siempre que dos jugadores de equipos contrarios se enfrentan, otros compañeros de equipo aparecen desde atrás para reforzar esa formación, esa contienda. Dos individuos se enfrentan pero, corporalmente aparece automáticamente el apoyo del resto del equipo que empuja para recuperar o resguardar el balón. A su vez, cuando un jugador que lleva la pelota cae al piso, mientras la apoya, su equipo realiza una formación encima de él de tal manera que queda protegido.

Unos minutos después, un entrenador, llamándolos, incitándolos les grita "¿quieren jugar? ¿Quieren jugar bien?". Mueve los brazos, alza la pelota ovalada, la "guinda". Se puede leer aquí una anatomía emocionalmente cargada: la apelación a "sentir en las piernas" la emoción de jugar, de correr. Para movilizar, entusiasmar, comprometer con el juego se apela a una discursividad que moviliza al mismo cuerpo, lo carga de sentido. La misma intencionalidad de ese discurso plantea una ineludible identificación: ese sentimiento *debe* ser sentido, es lo que da identidad al jugador de rugby. Una identidad que fue y es recreada constantemente y que asocia un deporte, el rugby, a un tipo de socialización: la de los clubes deportivos, en este caso CUBA.

El acta fundacional de CUBA, fechada en 1918, declara como intención de la institución complementar los estudios universitarios: "Prestando especial atención a los ejercicios físicos que, al acrecentar las energías materiales del individuo propenden eficazmente a la necesaria armonía de los factores constituyentes del ser".[10] Discurso biologicista presente en la justificación de la práctica deportiva, y en una suerte de

[10] Acta Fundacional extraída de http://www.cuba.org.ar/institucional/index.php. Acceso 11/10/2009.

antropología. El acto y acta fundacional acontecen en un laboratorio propiedad de dos de los fundadores del Club, muchos de los cuales eran estudiantes de Medicina en la Universidad de Buenos Aires. Discurso explícito que regula al cuerpo, lo ubica (ineludiblemente, de modo *necesario*) en el terreno de la armonía. ¿Cuál es el sentido de los "ejercicios físicos" entonces?[11] Producir un tipo de cuerpo armonioso, energizado, bien constituido. Anatomía política del individuo, al decir de Foucault (1987). De un individuo cuyo lazo el club se asegura por estos mecanismos de socialización. CUBA es un club cuya característica y requisito es ser universitario. Una vez finalizada la carrera universitaria, cada socio se dedica a su actividad profesional. La misma, según el discurso fundacional del club –que hallamos en todos nuestros entrevistados socios de CUBA– es que la dedicación a la "actividad profesional" no debe implicar que se olvide de los demás, que aquí es la "gran familia universitaria y de la sociedad misma".[12] Un individuo producido en cuanto tal y no opuesto sino intrínsecamente ligado por "solidaridad" –categoría presente en diversas entrevistas – al grupo, a los amigos, a los camaradas y consocios. Una gran familia que se hace presente en cada entrenamiento: alrededor de la cancha de rugby, se genera un círculo familiar. Los padres hablan por teléfono, dialogan entre ellos, se conocen, se preguntan por los parientes y compañeros de trabajo, vuelven a mirar el partido, realizan alguna indicación o comentario, algunos les indican a sus hijos cómo moverse o los alientan. Pero esta dimensión social del cuerpo no se contradice con lo que sucede por y en cada joven. El cuerpo es una producción social, lo cual no implica que no haya una relación particular y un modo de percibirse a sí mismo en cada sujeto. En cada entrevista realizada a jóvenes de CUBA llama la atención la pasión e identificación que sienten por el club y más precisamente por CUBA–Villa de Mayo. En cada movimiento que se indica, cada instrucción que se recibe, cada jugada que se enseña, tiene

[11] Llama la atención de todos modos, como veremos más adelante, que el rugby no fue un deporte en el cual los socios fundadores de CUBA tuvieran mucha experiencia. Al contrario, sus primeros años de vida son el relato acerca de cómo el rugby sea un deporte institucional para lo cual desarrollan diversas estrategias (como atraer a jugadores de rugby experimentados de otros clubes).

[12] Acta Fundacional extraída de http://www.cuba.org.ar/institucional/index.php. Acceso 11/10/2009.

tras de sí una familia, un club, una identidad social, que componen la identidad de cada uno de estos jóvenes.

Toda identidad se construye relacionalmente, en figuras de oposición y en procesos de diferenciación. Los cuerpos individuales se remarcan en su diferencia y pueden ser enmarcados bajo una misma identidad social, una bandera grupal. Un grupo social no es homogéneo. Dos diferencias corporales se destacan en los registros, y se producen en cuanto diferencias: en los discursos de los entrenadores, en sus estrategias y *estilos* de juego: el "petiso" y el "gordo". El primero aparece como alguien ágil que puede esquivar al equipo oponente. El segundo, es identificado en su diferencia y al mismo tiempo en su rol táctico al interior del deporte. Al más gordo de CUBA un entrenador le dice "mirá Joaco, no te enojes, pero vos sos pesado, cuando vos arrancás el otro ya te sacó tres metros, tenés que anticiparte al otro". El joven recibe esa indicación asintiendo. "El gordo va mejorando", "hay que agarrarlo solo y machacarle las cosas que tiene que mejorar" (un entrenador le dice al otro, sobre el mismo joven gordo). En una misma superficie se van inscribiendo discurso, emplazamiento corporal –se lo ubica en una posición definida, los gordos o robustos son necesarios en un equipo de rugby– y dispositivos –hablar solo con él, "machacarle"– que no lo dejan fuera: antes bien es la manera de producir la diferencia. Todos los equipos de rugby observados tienen su "gordo" y así es nombrado por entrenadores y padres. El cuerpo que llama la atención tiene su productividad: la diferencia corporal es remarcada y ubicada a los fines de la práctica deportiva.

En los entrenamientos aparecen algunas instrucciones sobre el dolor: –frente a un tackle, un entrenador dice: "mirá, hasta le dolió, perfecto"–. Durante un partido amistoso, a un joven de CUBA le sangra la nariz. Le muestra a su entrenador, éste le dice "ya terminamos, salí". Un padre le pregunta "¿estás bien?", el entrenador se adelanta y responde por él "sí, solo sangre en la nariz". El joven espera a un lado, con un algodón que frena el sangrado para volver a ingresar al partido un rato después. Unos momentos después, otro jugador de CUBA se lesiona la rodilla y le sangra. José, el entrenador jefe, obtura la lesión y la situación: "no es nada, que se tire agua allí" le explica al padre ayudante. Una masculinidad es forjada al calor de las lesiones. Todos los discursos las cierran. Los jóvenes no lloran, muestran su herida, producidas en cada partido o

entrenamiento y allí permanecen. El dolor es indicador de la pertinencia del entrenamiento o la efectividad de la jugada. No es el fin, no es lo buscado. Ineludiblemente aparecen dolor y lesión: el discurso lo gestiona, lo modula en una masculinidad magullada y formada en el grupo. Es en estos entrenamientos y partidos, en este grupo etario donde cobran sentido sensaciones corporales –como el dolor–, estéticas y formas específicas –el gordo por ejemplo– que producen un joven cubano: rugbier, masculino, entrenado, movilizado por el club y respetuoso de las normas del deporte.

- La separación de los espacios, o cómo se aprende la jerarquía

Nuestro interés en los modos en que las diferencias corporales son producidas en jóvenes de sectores medios–altos se inscribe en el intento de describir densamente cómo es que producen modos legítimos de ser joven. Si consideramos que edad y sexo son los grandes clasificadores de todas las sociedades, nuestro interés aquí es analizar los modos naturalizados y hegemónicos de ser joven.[13]Hablamos de modos hegemónicos de las imágenes sobre la juventud en el contexto de la historia y las propiedades sociales de estos jóvenes. Como hemos planteado (Fuentes, 2010a) los jóvenes del Club CUBA forman parte de una institución fundada por jóvenes universitarios. Si tenemos en cuenta que para 1918 las universidades reunían 8.634 inscriptos (Cano, 1982), podemos decir que claramente los jóvenes fundadores de CUBA pertenecían a los sectores sociales que ya desde entonces podían producir una juventud como etapa de vida distintiva y de "moratoria social", "privilegio para ciertos jóvenes (…) que pueden dedicar un período de tiempo al estudio postergando exigencias vinculadas con un ingreso pleno a la madurez social" (Margulis y Urresti, 1998: 4). Nuestros jóvenes entrevistados, así como sus familiares y docentes, pertenecientes a CUBA o residentes de la localidad de Bella Vista, son, por lo general,

[13] Teniendo en cuenta que la juventud es, en nuestras sociedades, un emblema o significante, que, en algunos casos está asociada a una serie de "valores" (Belleza, despreocupación, libertad, a la moda, etc.) nos resulta particularmente interesante realizar esta descripción teniendo en cuenta el fenómeno que en la sociología y antropología de la juventud se plantea como juventud paradigmática o juventud-signo (Margulis y Urresti, 1998: 6).

herederos de una tradición universitaria. Allí la juventud universitaria es un atributo reproducido desde hace varias generaciones dado, entre otros motivos, por condiciones económicas que posibilitan la postergación del ingreso a la vida económica, y aún más diferencialmente, por la portación de un estatus y de un emblema. Son jóvenes asociables a la imagen de juventud deportiva, alegre, respetuosa, que sigue las trayectorias esperadas, y vive su juventud como etapa de transición, espera y disfrute[14]. La pertenencia a este Club lleva en su nombre y como pilar, la condición masculina y universitaria como requisito para ser y permanecer como socio. Los jóvenes de CUBA son jóvenes en primer término, masculinos. Son *hombres* y esta propiedad está dada desde un discurso jurídico al interior del Club. CUBA es un club de y para varones. Son *ellos* los socios. Las mujeres –hijas o esposas– son socias adherentes. La constatación de esta primera diferencia de género se produjo por voz de nuestras entrevistadas jóvenes y a través de observaciones realizadas en la sede central del Club, ubicado en la calle Viamonte de la Ciudad de Buenos Aires, cercano al Palacio de Tribunales. Es allí donde –salvo a la biblioteca– sólo pueden ingresar hombres. La diferencia de género es una diferencia producida espacialmente –accesos diferenciados y jerarquizados– y al mismo tiempo legal e institucionalmente. Las mujeres no pueden formar parte de la comisión directiva, ni votar. Es algo que "aprendés desde chiquito, te lo inculcan desde chico" nos decía una

[14] Hablamos aquí de construcción cultural de la juventud, siguiendo el análisis de Chaves, es decir considerando estas imágenes hegemónicas de los jóvenes como herederas de una tradición que, desde una mirada y poder adultocéntrica construye una imagen positiva de la juventud, la esperada y reproducible, pero asociada a la posición social que en su momento era capaz de reproducirla. "Cabe señalar además, que este 'sujeto universal' no es un sujeto cualquiera; la construcción hegemónica del sujeto joven en Argentina responde al estereotipo de un joven de sectores medios o medio-altos en período de moratoria social. Esto si se toma la valencia positiva, porque para todo lo negativo el caso testigo será el joven de bajos ingresos, que en la comparación con el joven 'normal-izado' siempre sale perdiendo. El pensamiento occidental moderno ha concebido al sujeto ideal (nuevamente la norma) como el sujeto adulto, este es el sujeto completo, los demás serán comparados con él: al joven le falta, el viejo va perdiendo. Esta visión adultocéntrica impregna muchos de los análisis y la mayoría de las intervenciones sobre este sector: los jóvenes deben ser guiados, enseñados, preparados, corregidos, encaminados, enderezados. Control, disciplina y norma ejercidas desde lo adulto y las instituciones que 'les pertenecen'" Chaves (2005: 16).

joven entrevistada de 19 años, socia adherente del Club. Ser de CUBA (socio) es una constitución y una pertenencia de primer grado masculina.

El sexo es algo que se aprende: "siguiendo todos los pasos por medio de los cuales sus hijos aprenden a qué sector sexual pertenecen, podemos obtener alguna indicación respecto al proceso de aprender a ser macho o de aprender a ser hembra" (Mead: 15). Esa pertenencia de la que hablaba Mead es para nosotros enseñada y aprendida, reproductora y productora de una diferencia de género anclada en los cuerpos, sus movimientos, accesos y restricciones, sus posibilidades. Seguimos a Scott (1995) cuando plantea al género como enfoque privilegiado para entender cómo se construyen las diferencias basadas en el sexo, enfatizando no tanto las diferencias sexuales, sino cómo la diferencia sexual es representada, construida sobre el sexo. Ese planteo nos invita a ver las construcciones de género como diferencias relacionales, relaciones de poder[15]. Los cuerpos masculinos de CUBA son cuerpos con acceso irrestricto. Hay una demarcación genérica desde lo jurídica y espacial. Las dudas y los desacuerdos en una entrevista grupal a dos hermanas, muestra los alcances de esta restricción.

> Entrevistador: ¿Y eso [en cuanto al acceso a determinados espacios y edificios] sucede en alguna otra sede o es solamente en esa?
> Belén: el quincho de nuestro club.
> Felicitas: ¿Cuál?
> B: no lo tengo muy claro, el quincho nuevo.
> F: no, el quincho nuevo no ¿eh? No, si nosotros tenemos acceso ahí, si yo fui la semana pasada. No, solamente en Viamonte no se pueden entrar mujeres, después lo que sí la mayoría de las actividades del club están abocadas a los hombres, qué se yo, bueno, cuando yo jugaba al hockey era siempre la dicotomía dar plata para el rugby [masculino] o para el hockey [femenino], siempre el hockey está tirado para atrás.

[15] Louro también plantea que entre cuerpo y género, la articulación es la característica de construcción social y relacional que el segundo "envuelve" sobre el primero, siendo ambos problemáticos para analizar las imbricaciones entre lo social y lo biológico. A los efectos de este análisis, seguimos igualmente la tesis de maestría de Helena Altman (1998).

La claridad de la norma produce dudas, consecuencias que generan una clara jerarquización que se aprende, se ejercita, se pone de manifiesto ante un nuevo acontecimiento –como la construcción de un nuevo quincho– y se inscribe en jerarquizaciones anteriores: primero el rugby –masculino–, luego el hockey –femenino. Una *dicotomía* jerarquizada.

Mis entrevistadas sonríen y reaccionan frente a la norma masculina: "y son como las bases del club, son como las bases de la constitución, no van a mover eso, entonces esto de los varones y las mujeres también tiene que ver un poco con eso". Es la misma joven hija de un abogado, estudiante de derecho en la UBA, quien nos plantea con una analogía jurídica el modo en que se concibe la diferencia. Es una diferencia aceptada, que debe ser aceptada en cuanto se constituye en un dispositivo de base, en una condición de posibilidad para ser lo que se es: miembro –adherente en su caso– de CUBA. Es algo incorporado "uno lo sabe desde el principio. Si tenés beneficios también tenés que aceptar esa parte de [restricción]". Ser una joven "cubana" trae beneficios y límites: éstos son aceptados en cuanto son producidos como dispositivos legales/institucional.

Un club se constituye jurídicamente como club masculino. Puede definir quiénes entran y quiénes quedan fuera. Se conforma sobre la práctica deportiva, específicamente en el rugby masculino.[16] Genera espacios que producen un aprendizaje sobre la jerarquía, diferencia de poder de género. Amplía las posibilidades deportivas para la participación de las mujeres, pero en una clara jerarquía.

Desde hace pocos años, un incipiente grupo de jóvenes mujeres de CUBA practican fútbol femenino. Mi sorpresa surgió al encontrarme con que muchas jóvenes que gustan y practican hockey, llegada a cierta edad y frente los requerimientos de los entrenamientos, se "relajan" y deciden practicar un deporte tradicionalmente masculino y ubicado como *popular*

[16] Recordamos al respecto la caracterización de Bourdieu (1984) sobre el rugby como un deporte masculino en Francia. Todo deporte está asociado y produce una propiedad social característica, o una serie axiológica que su práctica misma realiza. Hay en esa misma obra un interesante análisis sobre la tensión entre los jóvenes y los "viejos" en cuanto la imagen del joven rugbier como una suerte de "buenos chicos" (119) hacen al lugar en que los emplaza, con una determinada imagen, o una "pasión específica" por atravesar determinada edad. Ubica así el deporte y la producción social de la edad como relaciones de poder.

por las familias de CUBA. Lo que llama la atención aquí es cómo se demarcan las oposiciones: este grupo de mujeres no practican rugby femenino, sino fútbol femenino. Aunque el rugby femenino es una práctica avalada por la International Rugby Board y en Buenos Aires, por la Unión de Rugby de Buenos Aires –URBA–,[17] las jóvenes de CUBA eligen como deporte alternativo, relajado, "divertido", según sus palabras, la práctica del fútbol femenino. Frente a los requerimientos de asistencia a los entrenamientos de hockey para "tomárselo en serio", eligen un deporte que, si bien está presente en CUBA, no es el deporte hegemónicamente masculino. Una de ellas refería en la entrevista no estar de acuerdo con el fútbol femenino. Las que sí lo practican lo ubican como una moda, como algo que se extiende en el *sector social*, pero que no está avalado institucionalmente por el Club. Para las jóvenes es una manera de continuar los "vínculos que te da el deporte" con una práctica deportiva más relajada.

- Un espacio, un club y un deporte *distinto*

Las posibilidades de acceso –característica de un club, y de la lógica privada, que permite seleccionar quienes acceden y quiénes no– se extienden más allá del marcador de género. El club genera una serie de priorizaciones y jerarquizaciones que los jóvenes no "cubanos" ven como "sectarios" o "muchas cosas no las entienden como que para mí yo ese día no existo como que estoy metida en el club". Algunas actividades son exclusivas de los socios del club, y el "no poder entrar" marca una posible circulación de cuerpos, que produce una valoración moral del joven cubano: "la gente no podía entrar y no podía y no entendía, y como que mucha gente al no entender se [enojaba]…, pero también no sé por qué dicen que somos creídos". Entre ellos comparten misas, celebraciones, fundaciones de beneficencia de inspiración católica, eventos donde se encuentra "toda la familia de CUBA". Una docente de la escuela donde concurren parte de los y las jóvenes "cubanos/as" nos

[17] En Buenos Aires son tres los clubes que cuentan con equipos de rugby femenino: GEI, Centro Naval y Club Ciudad de Buenos Aires. http://www.urba.org.ar/noticias/noticias/nota/33/Triangular-de-Rugby-Femenino-en-Muni Acceso 03/10/2010.

decía al finalizar una entrevista: "y qué querés que te diga: son clasistas". El reflejo en el discurso: ser vistos como "creídos".

A este discurso debemos sumar el análisis de la representación social sobre el rugby: para todos y todas mis entrevistados/as es un deporte *diferente*. En el discurso de jóvenes, padres, madres, el rugby es nombrado diferenciándolo del fútbol. "El rugby (…) se toma más en serio que el fútbol, en fútbol vas a jugar un picadito y… salvo que te dediques al fútbol, en cambio como que en rugby vas dos o tres veces a la semana, y vas al gimnasio y entrenás". Esta joven de CUBA nos explicaba cuál es la "carga social" del rugby masculino: "abarca más generaciones"; moviliza todo un cuerpo en este sector social: "vas con tu papá y con tu abuelo a ver el partido de rugby, el partido de CUBA de ese sábado". Se moviliza la familia, se encuentran los amigos y amigas, se hace tribuna, estamos "todos en el club". Se define el terreno de un "nosotros" en cuanto totalidad, extensión de lo familiar, cuerpo social que integra las diferencias generacionales: "une generaciones pero a la vez une a toda la familia. Como que el rugby es más importante en ese sentido". Las jóvenes que practican fútbol femenino lo hacen por "los valores que te brinda el deporte en sí, de jugar en equipo, porque es como (que) entablás mejores vínculos (…) como que hay una unión diferente". Unión y diferencia *de* son claves para entender cómo son ubicados en el discurso, en primer lugar el rugby masculino. Luego el resto de los deportes del Club. Hacia *fuera* también funciona. Cuando CUBA enfrenta a otros clubes "también ahí se da como que el ámbito de rugby en general y ahí se une todo mucho más". Allí se encuentran con otros clubes de URBA, algunos de los cuales son nombrados repetidas veces en las entrevistas: Belgrano, CASI, SIC, GEBA, Regatas, todos clubes con *tradición* dentro de la Unión de Rugby, ubicados muchos de ellos en la zona norte del Gran Buenos Aires. El padre de un joven que practica rugby en CUBA remata la diferencia de clase en relación al fútbol: "en el fútbol un tipo se cae y hace toda una escena por eso, acá en cambio nadie quiere ganarla por atrás (…) se respeta al referí, no como en un partido de fútbol que le hacés lío por todo, no se lo cuestiona, y hay un trabajo más de equipo. Acá [en Argentina] depende del nivel social, aunque eso no está bien".[18]

[18] Este testimonio lo aporta un padre con el cual dialogábamos en un entrenamiento de rugby. Francés viviendo en la Argentina, manifestaba su sorpresa por el carácter elitista

- Sobre la clase y algunas conclusiones

Para este grupo social, el rugby es complemento de la vida universitaria, más concretamente, de la carrera universitaria y la profesión de los "hombres" de CUBA. El rugby masculino congrega, reúne a un cuerpo social concreto, donde la diferencia sólo a veces se enuncia explícitamente a través de la diferencia de clase. En sus relatos nuestros entrevistados/as tiene una posición ambigua sobre sí mismos en cuanto a su ubicación social. Por un lado, una mujer joven, socia adherente de CUBA entrevistada nos refería que la característica de CUBA–Villa de Mayo que a ella le gustaba era la "diversidad social": "allí encontrás el que tiene mucha plata y el que no tiene tanto". A su vez, sus socios se identifican como "más o menos pudientes" (Mackern, 1988: 57). – Movilizan sus recursos para posicionarse en un campo donde sólo algunos *pertenecen*. Toda esta diversidad de discursos a su vez, son sostenidos bajo la égida de la "unidad espiritual" del grupo. La clase social, por decirlo de algún modo, es predicada bajo distintas modalidades: a través de un deporte, de la ubicación y características de las sedes y barrios del club, de la diferencia con algunos clubes y la similitud con otros –tradicionales, ubicados en la zona norte del Gran Buenos Aires–, y a través de la fuerte y particular carga moral de la que está imbuido el deporte en general, y el rugby en particular.[19]

Las normas producen jerarquías, legitiman dicotomías, y esto aparece claro en el sostenimiento del criterio masculino de pertenencia, que se produce legal y espacialmente. Utilidad o productividad del lenguaje jurídico–profesional que tiñe todo CUBA y que se combina extrañamente –para este observador– con la familiaridad y la

---

del rugby en nuestro país. Nos recuerda el planteo de Archetti cuando describe cómo un grupo social puede apropiarse de una práctica deportiva específica: "El caso del rugby es flagrante: popular en Francia y aristocrático en la Argentina. Las estrategias de localización, la ecología cultural de las apropiaciones de las prácticas cuando se controla sistemáticamente clase social, nación o grupo étnico, son una importante fuente de estudio" (Archetti, 1998: 11) A este respecto vienen las anotaciones que hacemos sobre la localización geográfica del barrio, el club, y otros clubes similares, en la zona norte del Gran Buenos Aires, característica de sectores de clase media-alta y alta (Svampa, 2001).

[19] Queda pendiente la caracterización de los circuitos de socialización, donde intervienen la escuela privada católica y las instituciones religiosas, que hacen a la homogenización de las relaciones sociales en este grupo social.

"camaradería" destacada como valor del rugby. El discurso de la unión/unidad va de la mano con el de la separación y jerarquización. Lo femenino es adherente. Lo masculino es identidad y pertenencia. Las jóvenes mujeres incorporan igualmente la diferencia de género, la aprenden, la repiten, las confunde. Son producidas relacionalmente en una jerarquía. Ellas reproducen, justifican esa dicotomía. Y producen una práctica deportiva. El fútbol femenino en CUBA puede ser leído como alternativa a lo hegemónico, al rugby masculino. Pero el hecho de que, entre otros deportes posibles, las mujeres practiquen fútbol puede ser leído como una oposición, o como una manera de trocar o subvertir la jerarquía antes asumida y justificada. Practican un deporte popular desjerarquizado en el club, pero se relajan, disfrutan, y prescinden del aval institucional.

La práctica del rugby implica un empujar en grupo, sostener y proteger una individualidad que avanza, y a su vez manifiesta una sanción de la individualidad, una clara moral que le permite diferenciarse del fútbol,[20] hacer un culto de la obediencia y el respeto a la norma –masculina–. "Hay un placer en decir nosotros en vez de decir yo, porque quien tiene derecho a decir nosotros siente tras sí algo, un apoyo, una fuerza con la que puede contar (…) Y este placer es tanto mayor cuanto que podemos decir nosotros con mayor seguridad y convicción" (Durkheim, 1997: 270). Durkheim lo planteaba en relación a la moral civil, a la sociedad como espacio más amplio. Aquí lo encontramos en cada entrevista y observación de los y las jóvenes "cubanos/as": un nosotros cargado de emociones al nombrar al Club, in–corporado a

[20] Aunque profundizar en el análisis del proceso histórico de este grupo excede las posibilidades de este texto, debemos enmarcar la práctica del rugby por parte de este grupo social como un elemento dentro de una configuración social (Elias, 1992). Entre generaciones paulatinamente se va produciendo un entramado de coacciones, de restricciones morales que hacen a un ethos, a un modo de ser diferencial -que distingue un nosotros de ellos-. Seguimos, en el marco general de la investigación el planteo eliasiano relación a las conformaciones de las elites: con una perspectiva generacional se configuran procesos de refinamiento, de gestión de las necesidades y planificación de la vida que produce nuevas modalidades en la economía del placer. El deporte puede ser analizado –en ese proceso- no sólo como un regulador de la afectividad y las emociones, sino que también va asociado a la configuración de una moral que cada deporte representa y genera en su práctica, y que está asociado a la posición social de los grupos (Elias y Dunning, 1992).

través del entrenamiento deportivo, diferenciado y distinguido sobre otras prácticas deportivas, y generizado jerárquicamente hacia su interior.

- Referencias bibliográficas

ALTMANN, H. (1998) Rompendo froteiras de gênero. Marias (e) homens na Educaçao física. Belo Horizonte, UFMG.

ARCHETTI, E. (1998) *Prólogo* En ALABARCES, P., DI GIANO, R. y FRYDENBERG, J. Deporte y Sociedad. Buenos Aires, Eudeba.

BERGER, P. y LUCKMANN, T. (2008) La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Amorrortu.

BOURDIEU, P (1984) Sociología y Cultura. México, Grijalbo.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. y PASSERON, J. (2008) El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Buenos Aires, Siglo XXI.

CANO, D. (1982) Ideas en torno a la evolución histórica de la universidad argentina. Lateinamerika Studien nº 9. Munchen. Universität Erlangen–Nurenberg.

CHAVES, M. (2005) Los espacios urbanos de jóvenes en la ciudad de La Plata. La Plata. FCNyM–UNLP.

DURKHEIM, E. (1997) La educación moral. Buenos Aires, Losada.

ELIAS, N. y DUNNING, E. (1992) Deporte y Ocio en el proceso de la civilización. México, Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1987) Vigilar y castigar (nacimiento de la prisión). México, Siglo XXI.

FUENTES, S. (2010a) *Movimientos estudiantiles y Clubes universitarios: dos lógicas en disputa en la Reforma de 1918*. En Actas digitales: III Jornadas de Estudio y Reflexión sobre el Movimiento Estudiantil Argentino y Latinoamericano. La Plata: UNLP–FHCE.

_____ (2010) *Jóvenes católicas: posicionamientos, circuitos y matices en sectores medios–altos*. Actas digitales II Reunión de Investigadores en Juventudes de Argentina. Salta.

GEERTZ, C. (1987) La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa.

LOPES LOURO, G. (2007) O corpo educado. Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte, Autentica.

LE BRETON, D (2002) Sociología del cuerpo. Buenos Aires, Nueva Visión.

MACHADO PAIS, J. (2003) Vida cotidiana. Enigmas e revelaçoes. Sao Paulo, Cortez.
MACKERN, H. (1988) Historia del rugby del Club Universitario de Buenos Aires 1921–1931. s/d.
MARGULIS, M. y URRESTI, M. (1998) *La construcción social de la condición de Juventud* en MARGULIS, M. (dir.) "Viviendo a toda". Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
MEAD, M. (1972) Macho y Hembra. Estudio de los sexos en un mundo de transición. Buenos Aires, Editorial Tiempo Nuevo.
SCOTT, J. (1995) *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. En Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99. Jul./dez.
SVAMPA, M. (2001) Los que ganaron. La vida en los *countries* y barrios privados. Buenos Aires, Biblos.

La cábala como forma paradigmática de gestionar el cuerpo. Una posición política contra la Educación Física desde la Educación Corporal para pensar la gestión del cuerpo

Agustín Lescano[1]

- Resumen

Borges sostiene en su libro *Discusiones,* que no pretende vindicar la doctrina cabalista, sino los procedimientos hermenéuticos que realiza de los textos sagrados. Siguiendo ese camino se nos abre una línea de relación, y por tanto de interpretación, con las maneras de gestionar el cuerpo y las prácticas que con él se hacen. No obstante, hay una posición epistemo–metodológica a considerar en el estudio de la gestión: la que piensa sobre el respeto a una tradición administrativa que niega el acceso a las fuentes, a las emergencias, a las procedencias, siendo ellas históricas –por ende políticas–. La *canonización*, dispositivo que Agamben retoma de Overbeck, es la razón por la cual la tradición impide el acceso a las fuentes. Entonces, ¿hay normas y reglas canónicas en la gestión de las prácticas corporales? Las prácticas de la Educación Física sobre el cuerpo se rigen bajo la lógica cabalista y canónica, y por tanto, ¿es imprescindible profanarlas desde la Educación Corporal? El trabajo se mueve sobre los ejes de *naturaleza*, *ser* y *esencia* dado por la cábala, al tiempo que se los interpreta sobre el eje político brindado por una epistemología histórica.

[1] Profesor en Educación Física, profesor Adjunto Interino de Educación Física 5. Correo electrónico: agustinles@gmail.com

- Introducción

Pensar la gestión de las prácticas corporales desde la Educación Física implica una lógica administrativa *esencialista* que está relacionada con el pensamiento cabalista. En este trabajo, se utiliza a Borges para explicar la cábala y los procedimientos que ella utiliza en la producción del conocimiento. Un conocimiento que busca un signo entre la palabra y la cosa que indicará la unidad del objeto. También, es interés de los filósofos Agamben y Foucault la relación que guarda el signo con la cosa para la producción de un conocimiento. Agamben muestra en los libros *Signatura rerum. Sobre el método* y en *Lo abierto*, cómo los procedimientos metodológicos implican una determinada forma de producir conocimiento. De la misma manera, Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* se ocupa de explicar cuál ha sido la función del signo con el objeto y el conocimiento.

Identificar, analizar y problematizar los siguientes conceptos: *ser, deber ser, esencia, unidad, taxonomía*; nos permite pensar un saber políticamente contrario al utilizado por la Educación Física en la gestión del cuerpo. La Educación Corporal es la que se posiciona sobre un saber político que contraría la lógica que la Educación Física hace en el uso y la educación del cuerpo.

- La cábala

El pensamiento cabalista se sostiene sobre la existencia del ser. Un ser que se extiende desde los objetos hasta el lenguaje; pasan por allí, entre otras cosas: los gustos, las habilidades, el cuerpo, la inteligencia, el sexo. Pero este ser, esta esencia, tiene una característica central: que ha sido creada por un ser superior, es decir, subyace la idea de perfección en donde la acción del hombre se limita a conocer esa perfección:

> … Dios dicta palabra por palabra, lo que se propone decir.[2] Esa premisa (que fue la que asumieron los cabalistas) hace de la Escritura un texto absoluto, donde la colaboración del azar es

[2] "*Orígenes* atribuyó tres sentidos a las palabras de la Escritura: el histórico, el moral y el místico, correspondientes al cuerpo, al alma y al espíritu que integra el hombre; Juan Escoto Erígena, un infinito número de sentidos, como los tornasoles del pavo real" (Borges, 1997: 76).

> calculable en cero. La sola concepción de ese documento es un prodigio superior a cuantos registran sus páginas. Un libro impenetrable a la contingencia, un mecanismo de infinitos propósitos, de variaciones infalibles, de revelaciones que acechan, de superposiciones de luz ¿cómo no interrogarlo hasta lo absurdo, hasta lo prolijo numérico, según hizo la Cábala? (Borges, 1997: 76).

Borges no pretende vindicar la doctrina cabalista, sino los procedimientos hermenéuticos que realiza de los textos sagrados. Burlarse de esas operaciones es fácil, él procura entenderlas. ¿Para qué entenderlas? ¿Cuál es la ventaja de saber su funcionamiento? Que brinda una nueva interpretación entre la forma que se produce el saber y los procedimientos utilizados por los cabalistas para conocer el mundo:

> estos procedimientos, como se sabe, son la lectura vertical de los textos sagrados, la lectura llamada *bouestrophedon* (de derecha a izquierda, un reglón, de izquierda a derecha el siguiente), metódica sustitución de unas letras del alfabeto por otras, la suma del valor numérico de las letras, etcétera. (…) Es evidente que su causa remota es el concepto de la inspiración mecánica de la Biblia. Ese concepto, que hace de evangelistas y profetas, secretarios impersonales de Dios que escriben al dictado… (Borges, 1997: 70).

Los procedimientos cabalistas derivan de un texto sagrado, pero ¿qué diferencia puede haber entre un texto sagrado el cual supone que fue pensado, creado y dictado por un ser superior y un texto no sagrado? Nuevamente Borges explica esta diferencia a partir de la etimología de la palabra *clásico*: "tiene su etimología en *classis*: –fragata–, –escuadra–. Un libro clásico es un libro ordenado, como todo tiene que estarlo a bordo (…). Además un libro clásico es un libro eminente en su género. Así decimos que el *Quijote*, la *Comedia*, Fausto son libros clásicos", pero nadie piensa que estos libros fuesen perfectos palabra por palabra. Borges sostiene que esas obras clásicas se las estudiaron y se las estudian de un modo histórico y se las sitúan dentro de un contexto; en cambio, el

concepto de un libro sagrado, dice él, es del todo distinto (Borges, 1998: 125).

Un libro sagrado tiene la característica de ser anterior a la lengua, "no se lo puede estudiar ni histórica ni filológicamente" dice Borges, porque es anterior a las personas, a la lengua en que está escrito y anterior al universo. Un libro sagrado es en sí mismo; se constituye por sus atributos, pero también constituye el mundo. "En un libro sagrado son sagradas no sólo sus palabras sino las letras con que fueron escritas. Ese concepto lo aplicaron los cabalistas al estudio de la Escritura". (Borges, 1998: 128) Nótese que en un texto sagrado no hay lugar para el azar, para las condiciones de posibilidad, para lo casual diría Borges: "… el Espíritu Santo condescendió a la literatura y escribió un libro. En ese libro, nada puede ser casual. En toda escritura humana hay algo casual" (Borges, 1998: 129).

Hay otra característica de los libros sagrados que es que las letras que conforman cada una de las palabras son anteriores a las palabras: "… las letras fueron los instrumentos de Dios, no las palabras significadas por las letras. Es como si se pensara que la escritura (…) fue anterior a la dicción de las palabras", dice Borges. Nada es casual en la Escritura, todo tiene que ser determinado (Borges, 1998: 130). Véase el ejemplo de Borges sobre el estudio de la escritura de la Biblia:

> se dice, por ejemplo, que empieza con la letra *bet*, inicial de *Breshit*. ¿Por qué dice "en el principio, creó dioses los cielos y la tierra", el verbo singular y el sujeto en plural? ¿Por qué empieza con la *bet*? Porque esa letra inicial, en hebreo, debe decir lo mismo que *b* –la inicial de *bendición*– en español, y el texto no podía empezar con una letra que correspondiera a una maldición; tenía que empezar con una bendición. *Bet*: inicial hebrea de *brajá*, que significa bendición (Borges, 1998: 129).

Se crea toda una doctrina en el estudio de los libros sagrados, hay una escritura cifrada por otras letras que remiten a la inicial de otras palabras, por números, por otros alfabetos; se forma toda una criptografía –dice Borges– y se inventan diferentes leyes para leerla.

Si la doctrina cabalista se sostiene sobre la existencia del *ser* –como decíamos en el inicio–, además es un sistema de pensamiento que

pretende tener un conocimiento completo, trascendente y acabado de todo, del mundo:

> el curioso *modus operandi* de los cabalistas está basado en una premisa lógica: la idea de que la Escritura es un texto absoluto, y en un texto absoluto nada puede ser obra del azar (Borges, 1998: 131).

El *modus operandi* busca un signo entre la cosa y la palabra que indicará la unidad del objeto o lo que el objeto es en términos absolutos. Los signos sirven para conocer los *caracteres esenciales* del objeto. Hay una totalización y por consecuencia se determina la posibilidad de *ser* o *no ser* del objeto. Esta perspectiva de pensamiento también establece y fija un tiempo de singularidades lineales y continuas, revalorizando así, el estado natural de los objetos o cosas y anulando el azar, los cambios, las emergencias propias de la cultura.

El problema, es que ese principio se funda en dos cuestiones: una epistemo–metodológico que supone la naturaleza o las existencias de las esencias que otorgan un *sentido real*, *acabado y universal* a los objetos y a las prácticas –hay una *ley interior* que dictamina lo que es y lo que no es, lo que se puede hacer y no hacer a la luz del ser–. El otro, político en tanto sostiene una única forma de nombrar los objetos según lo pautado por la naturaleza, olvidando y replegando las particularidades estructurales a singulares, acentuando cada vez más la falta de articulación a los o/Otros.[3]

- El ser, la esencia, la unidad

La cábala plantea un descubrimiento sobre los objetos a partir del conocimiento del signo. Resulta necesario descubrirlo para saber la esencia, el ser de las cosas. En el signo es en donde se encuentra la

[3] Alfredo Eidelsztein explica la diferencia entre lo particular y lo singular: "según la definición del diccionario, "particular" es algo que tiene una diferencia articulable respecto de un conjunto de elementos; "singular" es algo irrepetible. Cada vez más se prefieren expresiones que acentúan la falta del lazo y de articulación al Otro"; en *El rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir*, "Por un psicoanálisis extraterritorial", año 1, nº 1, noviembre 2008, p. 77.

unidad del objeto. La idea de unidad se sostiene en anclar el signo a alguien o a algo bajo el pensamiento de que existe una esencia natural. Es por el signo alojado en la interioridad, la esencialidad o la sustancialidad del objeto, que se obtiene la información necesaria para saber lo que es y por lo tanto hacer. No es una relación casual, como decíamos con Borges, sino una relación de conocimiento, de conciencia sobre el objeto. Dice Agamben en *Signatura rerum*:

> la relación expresada por la signatura no es, pues una relación casual, sino algo más complicado, que tiene un efecto retroactivo sobre el signador y que es lo que, precisamente, se trata de comprender (Agamben, 2009: 49).

Nuevamente Agamben siguiendo ahora el tratado de Paracelso, explica que la episteme es sostener la idea de que todas las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles. Citando a Paracelso argumenta:

> nada es sin un signo puesto que la naturaleza no deja salir nada de sí, sin signar lo que en ello se encuentra. (Paracelso, III, 7: 131) No hay nada exterior que no sea anuncio de lo interno y a través de los signos el hombre puede conocer aquello que ha sido signado en todas las cosas (ibíd., II, 4: 259) (Agamben, 2009: 47).

Lo que se presenta es una relación de semejanza o de representación del signo, del símbolo con el objeto. Conociendo el signo, el símbolo, (que se encuentra en la naturaleza de las cosas o por una cualidad dispuesta por Dios; nunca es del orden de la cultura, nunca es del estatuto del otro, nunca es de una práctica simbólica) podemos pensar una práctica unificada en una esencia. Es por el signo encontrado y materializado en la naturaleza que se establece la unidad. De vuelta Agamben quien cita a Böhme y define:

> la totalidad del mundo externo visible con todas sus criaturas es un signo o una figura del mundo interior espiritual; todo lo que está en el interior, en el momento en el cual actúa y deviene real,

> recibe entonces su *carácter* externo (Böhme, VI, 14: 96) (Agamben, 2009: 60).

De la misma manera, Foucault muestra tres versiones de la relación del signo y el símbolo con el objeto nombrado en *Las palabras y las cosas:*

> 1. En el siglo XVI, se consideraba que los signos habían sido depositados sobre las cosas para que los hombres pudieran sacar a la luz sus secretos, su naturaleza o sus virtudes; pero este descubrimiento no era más que el fin último de los signos, la justificación de su presencia (…). Y si Dios usa todavía signos para hablarnos a través de la naturaleza, se sirve de nuestros conocimientos y de los enlaces que se establecen entre las impresiones a fin de instaurar en nuestro espíritu una relación de significación (Foucault, 2008: 75).
>
> 2. El signo forma enlace con lo que significa (…). Sin embargo, [en el clasicismo][4] para que un elemento de una percepción pueda convertirse en signo, no basta con que forme parte de ella; es necesario que se lo distinga a título de elemento y se lo separe de la impresión global a la que está confusamente ligado (…), es necesario que ésta sea dividida, que la atención se dirija a una de esas regiones enmarañadas que la componen y que la aísle (Foucault, 2008: 77).
>
> 3. El singo puede tomar los dos valores de la naturaleza y la convención. (…) [A partir del siglo XVII] si es natural, el signo no es más que un elemento extraído de las cosas y constituido en tanto signo por el conocimiento; (…) cuando se establece un signo de convención, siempre se puede (y en efecto se debe) escogerlo de tal modo que sea simple, fácil de recordar, aplicable a un número indefinido de elementos, susceptible de dividirse él mismo y de recomponerse (Foucault, 2008: 78).

[4] Esta expresión o la de: "época clásica" en esta obra de Foucault hace referencia a los siglos XVII y XVIII.

Se logra una epistemología lineal que se basa en una ciencia general del orden, la cual sostiene la existencia de una identidad natural establecida por una teoría de los signos, dando por resultado la unidad y la representación. Dice Foucault que hay un "proyecto de una ciencia general del orden, teoría de los signos que analiza la representación, disposición en cuadros ordenados de las identidades y de las diferencias" (Foucault, 2008: 88). Las ciencias del orden se componen de "naturalezas simples" y "representaciones complejas"; para el ordenamiento de las "naturalezas simples", sostiene Foucault, se recurre a la *mathesis* cuyo método universal es el álgebra. Para ordenar las "representaciones complejas" se constituye una *taxonomía*[5] que instaura un sistema de signos. Su relación se encuentra, explica Foucault, en que las representaciones deben poder analizarse en términos de naturalezas simples, de allí como lo complejo se hace simple, como la *taxonomía* se vincula con la *mathesis* y a la inversa –particularizar en simple o sencillo aquello general (Foucault, 2008: 88–89).

Se sostiene en la idea de la unidad una relación de causa y efecto entre las "naturalezas simples" y las "representaciones complejas". Conociendo cuál es la naturaleza del objeto, conociendo su signo, su símbolo –que es siempre interior, es decir, el signo o el símbolo siempre está en el organismo o en la mente de la persona o individuo u hombre– podremos saber a partir de una continuidad del ser qué tenemos que hacer. Cada vez que se presenta el *ser* siempre vamos a encontrarnos con un *deber ser*. La unidad aparece en una *taxonomía* que busca y piensa encontrar los signos y los símbolos que representan las esencias de los objetos o de la sociedad con las mismas distribuciones y el mismo orden que posee la naturaleza.

- La taxonomía y la negación de la cultura

El problema que se presenta por la perspectiva cabalista, por la unidad, por la taxonomía es: ¿cómo entra en juego el estatuto cultural, el estatuto del otro, la estructura lógica y simbólica? Existe una negación a cada una de estas cosas o un reduccionismo que cierra el pensar problemáticamente, porque la dimensión postulada es que las cosas son

[5] La taxonomía es una parte de la historia natural que se ocupa de la clasificación de los seres.

o no son de una determinada manera. Se entiende que hay un determinismo que atraviesa la cultura, el otro y la estructura lógica–simbólica. De la misma forma se logra negarlos, al reafirmar la búsqueda del signo que hay que descifrar cuando la enseñanza por objetivos examina en los niños alguna propiedad que sea indicadora o que marque el recorrido.

Seguir la enseñanza que centra su idea en que los objetivos están en alguna propiedad de los niños que hay que descubrir opera con las *taxonomías*, se crean *taxonomías de objetivos educativos*. Éstas sirven para jerarquizar los tipos de aprendizajes utilizando como base a la psicología conductista. Hay diferentes pasos a seguir para establecer la taxonomía y el tipo de aprendizaje (intelectual, afectivo o motor) que *conducirá* al tratamiento adecuado. Lo que se realiza es una "aclaración previa de los objetivos que se pretenden conseguir, habiendo de especificarse éstos lo más concretamente posible, e incluso preconizando el hacerlo en términos de conducta" (Gimeno Sacristán, 1986: 9). Se tecnifica un proceso educativo sobre bases pretendidamente científicas enfocando el valor de los objetivos en la enseñanza y no el valor de los objetivos de la enseñanza. Los objetivos que indican lo que hay que aprender están comprendidos en las taxonomías, ellas se ocupan de lograr precisión, claridad y especificidad sobre las actividades bajo la idea de las ciencias del orden. En términos epistemo–metodológicos –siguiendo a Foucault– se procede desechando los saberes comunes en primer orden, luego se jerarquizan en concretos (menos importantes) y en abstractos (más importantes), en tercer orden hay una centralización piramidal y por último es la ciencia quien dice lo que hay que hacer –es la ciencia la que ordena las taxonomías–.

Decíamos que la taxonomía cobra autoridad al establecer como base de partida a la psicología pero, como sostiene Gimeno Sacristán, se plantea y se propone una base de partida que no se discute. Ellas establecen una jerarquía en los tipos de aprendizajes "desmenuzando el contenido de destrezas complejas":

> el análisis de tareas (…) nos dirá qué tipo de aprendizaje está implicado en cada tarea concreta. Cuando cada situación de entrenamiento o destreza particular se haya analizado sabremos qué tareas están implicadas. (…) el procedimiento para saber qué

> es lo que hay que enseñar nos llevará también al procedimiento de cómo enseñarlo (Gimeno Sacristán, 1986: 40–41).

La enseñanza por objetivos en términos operativos realiza cuatro pasos fundamentales: primero especifica los objetivos que suelen estar divididos en períodos concretos de edades y en conductas observables; segundo, realiza a los niños una evaluación previa o diagnóstica en función de los objetivos determinados con anterioridad; tercero, lleva adelante el proceso de enseñanza–aprendizaje seriado o graduado en virtud del período concreto y del lugar ocupado en ese período, al mismo tiempo que se realiza una evaluación de seguimiento para ir sabiendo cómo es su transcurso; cuarto y último, realiza una evaluación de resultados que tendrá por finalidad corroborar el objetivo especificado en el primer paso, si hay relación de causalidad en las conductas observadas con las que fueron propuestas inicialmente se puede decir que hubo aprendizaje.

La enseñanza por objetivos –o actualmente por competencias–[6] y sus taxonomías sostienen un ordenamiento por una estructura natural que deja afuera todo un orden simbólico dado por la cultura histórica–por ende política. Sostiene Foucault que: "… la pedagogía se formó a partir de las propias adaptaciones del niño a las tareas escolares, adaptaciones observadas y extraídas de su comportamiento para convertirse luego en las leyes de funcionamiento de las instituciones y de las formas de poder ejercidas sobre el niño" (Castro, 2004: 258). Siguiendo a Borges, hay una vindicación de la interioridad o sustancialidad para indicar el *ser*. Se logra un conocimiento acabado cuando se puede descifrar aquello que ha sido signado en los objetos, por lo que se pretende aspirar a un saber absoluto (diríamos con Agamben: sagrado, improfanable de su uso habitual) sin lugar para el azar y sin lugar para el pensar políticamente la gestión del cuerpo.

[6] La enseñanza por objetivos al igual que la enseñanza por competencias que actualmente se encuentra en casi todo discurso educativo, nunca ponen en problematización el saber a enseñar o suponen un saber en términos naturales en cada uno de los individuos. Lo que hacen, y muy bien, es procurar una trasmisión instrumental que reduce el saber a un tecnicismo: quien posea un saber logra los objetivos o es competente.

- La gestión paradigmática del cuerpo

Cuando pensamos en la gestión del cuerpo, estamos haciendo referencia a los diferentes programas y políticas (estatales o privadas) que se piensan para organizar una práctica corporal. Gestionar es llevar a cabo diferentes acciones en torno a una práctica gímnica, lúdica o deportiva; pero dicha acción puede ser pensada en términos administrativos –tal el caso de la Educación Física– o de gobierno –tal el caso de la Educación Corporal–.

Cuando nos referimos a una forma paradigmática referenciamos a Agamben quien sigue diferentes pasajes sobre la idea foucaultiana. Retoma el concepto de "panoptismo" o "modalidad panóptica del poder", lo que implica un "diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma ideal":

> funciona, en resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye (Agamben, 2009: 23–24).

Dice Agamben que la idea que Foucault establece sobre paradigma implican dos cosas al mismo tiempo: "no sólo ejemplar y modelo, que impone la constitución de una ciencia normal, sino también y sobre todo *exemplum*, que permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático". Más adelante, retomando ideas de Aristóteles y Kant argumenta que el paradigma "transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a priori*" (Agamben, 2009: 29–30). Por otra parte, sostiene Agamben que el paradigma no presenta una lógica dicotómica (universal–singular, teoría–práctica, complejo–sencillo, etcétera) sino analógica. Retomando a Melandri, dice que las analogías intervienen sobre las dicotomías para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares.

> la relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre estos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigmática) y su exposición (es decir, su inteligibilidad) (Agamben, 2009: 32).

> El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica que se mueve de la singularidad a la singularidad. Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar (Agamben, 2009: 42).

En un sentido bipolar, la metodología paradigmática para gestionar el cuerpo propone cuantificar, calificar y controlar. Como sostiene Foucault en *Vigilar y Castigar* hay un trabajo minucioso y detallado sobre el tiempo y el espacio para enderezar las conductas o racionalizar –sobre una supuesta naturaleza– las acciones de los individuos, con el objetivo de retirar mejor y sacar más provecho de la población a la que se le dirige la política (Foucault, 2005: 175).

Hay dos formas generales o de tensión para pensar las prácticas de gestión al igual que la constitución del saber disciplinar: aquellas que se vinculan estrictamente con la naturaleza, y aquellas que se vinculan con la política y la historia.

Las primeras, que suponen la existencia de una naturaleza en las cosas, son las que operan en las prácticas de la Educación Física y tienen por finalidad universalizar a partir de las normas que la naturaleza dicta. La Educación Física supone la educación de la naturaleza; tradicionalmente se ha ocupado por medio del movimiento –entendiendo a éste como su objeto de estudio– a brindar una educación para la salud, para lo cognitivo o para formar un hombre integral. En ninguna ocasión se ha ocupado de enseñar a usar el cuerpo, ni a generar deseos o satisfacciones por las prácticas corporales. Ha elaborado sus propuestas a través de dos vías: una, partiendo del saber que otras disciplinas generan logrando una práctica aplicativa; otra, sosteniendo leyes universales que pueden ser aplicadas en todas las personas por igual, borrando las particularidades y el contexto histórico–por ende político– en el que se llevan adelante las prácticas.

Las segundas, que suponen un orden simbólico desde lo que los sujetos construyen, son las que operan en las prácticas de la Educación Corporal y tienen por finalidad particularizar a partir de los significantes representados en o/Otros significantes organizados por la cultura. El cuerpo, el movimiento, la salud cobran sentido en el marco de una

estructura configurada a partir de las acciones que se realizan sobre los objetos. Las prácticas lúdicas, gímnicas y deportivas son lugares de *interversión*[7] de la Educación Corporal, la cual que tiene por objeto pensar un modo del cuerpo. Desde esta lógica, contra la Educación Física, la Educación Corporal presta especial atención a dar un sentido particular de los sujetos en torno a la salud, al uso del cuerpo, al deseo y la satisfacción por las prácticas corporales.

Los dos modos plantean métodos y metodologías distintas; por lo tanto, políticas, programas y gestiones del cuerpo diferentes; pero el problema se encuentra en las tensiones y sistemas de poder, saber y verdad que se establecen para llevar adelante estas prácticas.

La Educación Física, gestada en el contexto del humanismo –como casi todas las disciplinas vigentes–, no escapa a los procedimientos de individualización que se proponen. Piensa bajo la lógica científica y racional, calcula y regula lo normal y lo anormal, al mismo tiempo que calcula y regula los *criterios* de normalidad y anormalidad. Así, –bajo la lógica foucaultiana– se permite una visibilidad sobre los individuos que los diferencian, los sancionan y homogenizan.

Si la Educación Física se rige bajo la episteme de la ciencia moderna, connotando la lógica humanista como rectora de las prácticas, lo que se establece es un orden empírico fijo, real y natural. "El trabajo de la ciencia es identificar la naturaleza de cada especie de objeto del conocimiento, separando lo que es esencial y fijo (la sustancia) de lo que es accidental y variable" (Marradi, Archenti, Piovani, 2007: 17). Una vez que se "identifica la naturaleza" sólo resta formular y controlar la práctica. Hay una relación de aplicación y totalización de la teoría sobre la práctica, es decir, una lógica dicotómica. Se establece una jerarquía en los dominios y el saber queda siempre del lado de la teoría, en el lado de la práctica están aquellos que ejecutan. El problema es que al mismo tiempo hay teorías y filósofos que explican el por qué de ese orden y de ese método y no otro. Dice Foucault analizando las ciencias modernas y el humanismo: "…las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se

[7] La idea de *interversión* conlleva pensar, analizar e interpretar otra versión de las prácticas que tradicionalmente sostiene la Educación Física a partir de que instaura *lo natural* como *normal*.

establece este orden y no aquel otro" (Foucault, 2008: 5–6). Esta episteme dada por el empirismo y la ciencia moderna busca en sus objetos las esencias, los signos y símbolos que permiten establecer un orden para luego predecir y prescribir las formar de realizar las prácticas. Nuevamente Foucault citado, por Castro, a porta a este razonamiento: "lo que me aterra del humanismo es que presenta una determinada forma de nuestra ética como un modelo universal válido para cualquier tipo de libertad" (Castro, 2004: 175).

- Conclusión: la tensión como forma paradigmática de gestionar el cuerpo

Buscamos problematizar una epistemología interpretativa y política, para dar lugar a la diversidad de las prácticas y a la particularidad de los sujetos. Este corrimiento implica pensar las prácticas por fuera del *ser* y del *deber ser*, dando lugar a la siguiente pregunta: ¿cuáles son las prácticas que conducen a conformar una determinada verdad? El pasaje cambia el orden analítico, por ende, cambia la posición epistemológica y de método en la gestión del cuerpo.

Entendemos urgente recuperar un trabajo que convoque al sujeto, no a partir de lo orgánico, de lo natural, de lo social, de los signos, de los símbolos o de las taxonomías. Esa lógica instaura una tradición que impide el acceso a las fuentes o un dispositivo de canonización siguiendo el argumento que Agamben retoma de Overbeck (Agamben, 2009: 123). Se controla el acceso y los procedimientos utilizados para elaborar un saber. La característica de esta tradición o dispositivo, es buscar mediante la representación del signo y el símbolo una explicación, un nombre o una propuesta que sea el reflejo más fiel posible al original –al origen–. Dice Foucault que la historia en la época clásica es "poner (…) una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, en seguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles". Hay una "purificación", dice él, de las palabras para constituir la historia de la naturaleza; las palabras se aplican sin intermediarios a las cosas mismas, los seres estás despojados de todo comentario, de todo lenguaje circundante (Foucault 2008: 146). En síntesis, la cábala se presenta como forma paradigmática de gestionar el cuerpo. No obstante, se propone pensar a partir de lo que cada aprendiz y maestro signifiquen en la

práctica, en función de los saberes que otorgan sentido a lo que quieren hacer. Lo que implica pensar que el aprendiz, siempre se encuentra entre las demandas, los deseos y el saber que el maestro pone en juego para movilizarlo a una Educación Corporal. Pensar la gestión del cuerpo bajo la lógica interpretativa, política y simbólica que sostiene la Educación Corporal implica pensar en cómo se puede utilizar el cuerpo al mismo tiempo que se lo cuida, se mejora, se adapta a sus motivaciones y necesidades con sus posibilidades y limitaciones

Todas las prácticas corporales pensadas desde esta perspectiva, buscan brindar un saber del propio cuerpo, enseñar a "hacer con el cuerpo" (Giraldes, 2006). Una Educación Corporal que se manifiesta contra la Educación Física, no se ocupa solo del movimiento. Dice Giraldes que "no alcanza con que te metan en una clase de aeróbica y que empieces a moverte al compás de una música aturdidora siguiendo las técnicas de un profesor" sin saber lo que le pasa a tu codo o a tu rodilla. Él propone que hay que "hacer una actividad que te enseñe a hacer cosas razonables, que no te lastimen. Hay que aprender a hace para no lastimarse" (Giraldes, 2006: 54).

Hay un orden simbólico que los sujetos construyen y la Educación Corporal tiene por finalidad particularizar la enseñanza a partir de los significantes que se organizan en la cultura. A la inversa de la Educación Física, que tiene por finalidad universalizar a partir de las normas que la naturaleza dicta y particularizar el contenido en etapas; la Educación Corporal universaliza para brindar a todos la misma posibilidad y particulariza a los sujetos en relación con las tensiones que se producen en todo proceso de gestión corporal.[8]

En síntesis, lo que se busca con la Educación Corporal es abandonar una perspectiva de gestión sesgada por las ideas de: naturaleza, designios, dones, continuidades, universales, signos, taxonomías, leyes, representaciones sociales. Por lo tanto –nuevamente– no se quiere

[8] El actual proyecto de investigación del GEEC (Grupo de Estudios en Educación Corporal): "Cómo investigar la educación corporal: una propuesta de formalización y transmisión", propone entre sus objetivos generales: "Formular modos de enseñanza en educación corporal a partir de universalizar el contenido y particularizar el sujeto, invirtiendo la relación sujeto/saber dominante en la Educación Física, la cual universaliza el sujeto y particulariza el contenido". Hay una posición epistemo–metodológica formalizada que acciona políticamente para analizar e interpretar una tradición.

establecer generalidades o periodos de edades óptimos, sino lo que se pretende es dar lugar a la diversidad de las prácticas y a la particularidad de los sujetos.

Una Educación Corporal supone un sujeto en sus programas, políticas y gestiones del cuerpo sobre el cual es preciso tensionar; pero una tensión que sea producto de la convicción y apropiación de lo in–corporado, de lo hecho cuerpo, en donde cada caso particular pueda construir e interpretar su lugar en la gestión del cuerpo por ser un proyecto atrayente y cómodo en términos significantes.

- Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. (2007) Lo abierto. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

_____ (2009) Signatura rerum. Sobre el método. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

BORGES, J. L. (1998) Siete noches. México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1997) Discusión. Salamanca, Biblioteca Borges–Alianza Editorial.

CASTRO, E. (2004) *Humanismo*, El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Quilmes, Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes.

DÍAZ BARRIGA, Á. (1998) Didáctica y curriculum. México, Nuevomar.

FOUCAULT, M. (2008) Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____ (2005) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

GIMENO SACRISTAN, J. (1986) La pedagogía por objetivos. Obsesión por la eficiencia. Madrid, Ediciones Morata.

GIRALDES, M. (2006) *Los maestros del cuerpo deberíamos ser pensadores de la cultura*, Cuerpo & Mente en Deportes, año 18, Nº 228, Buenos Aires, Gie Editores.

MARRADI, A., ARCHENTI, N., y PIOVANI, J. (2007) Metodología de las ciencias sociales. Buenos Aires, Emecé.

STAVRAKAKIS, Y. (2007) Lacan y lo político. Buenos Aires, Prometeo Libros.

STENHOUSE, L. (1991) Investigación y desarrollo del curriculum. Madrid, Morata.

Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio–antropológicas sobre el cuerpo en la danza

Ana Sabrina Mora[1]

- Resumen

Desde los '80 la antropología de la danza fue ganando cada vez más legitimidad como campo de investigación, coincidiendo con el afianzamiento de la antropología del cuerpo. Luego de una primera serie de acuerdos (entre ellos, que el estudio de la danza tiene el potencial de arrojar luz sobre diferentes aspectos de la realidad sociocultural, y que esta área de estudios debería abarcar todas las formas de danza incluyendo aquellas propias de la modernidad occidental) y de diversos debates que se dieron a su interior, las investigaciones producidas desde la antropología sobre la danza han podido contribuir de diversos modos al estudio más general de lo corporal. Entre las principales contribuciones destacamos el haber contrarrestado las teorías sobre el cuerpo que lo ven principalmente como un sitio de inscripción de lo simbólico o como un objeto manipulado por fuerzas externas o internas, demostrando por ejemplo cómo en la danza se inventan y reinventan identidades a través del movimiento; el haber desafiado convenciones y arraigados dualismos, tipologías y categorías conceptuales; y el haber revelado dimensiones de la experiencia corporizada que pocas veces habían sido objeto de indagación académica. En esta oportunidad presentaremos y discutiremos algunos de estos aportes.

[1] Licenciada en Antropología (UNLP). Becaria postdoctoral CONICET. Docente–investigadora de la UNLP. Coordinadora del Grupo de Estudio sobre Cuerpo (NES–FTS–UNLP). E–mail: sabrimora@yahoo.com.ar

- Introducción

Frecuentemente quienes estamos interesadas en investigar sobre la danza desde las ciencias sociales, también somos bailarinas. En distintas ocasiones he notado que un problema recurrente con el que nos enfrentamos es la dificultad de construir el distanciamiento necesario para producir conocimiento. A raíz de esto se suelen generar trabajos que, aunque sean interesantes, quedan entrampados en la celebración de la danza que se practica, destacando fuertemente los elementos que han resultado enriquecedores para la bailarina–investigadora, acortando así las posibilidades de análisis.

Creo que la perspectiva de la antropología sociocultural acerca de la danza, y particularmente la etnografía, su instrumento de trabajo, son de gran utilidad para construir ese distanciamiento, sin obligar a dejar de lado la implicación personal. Por esto, en este trabajo me propongo hacer un recorrido por los principales aportes de la antropología de la danza, buscando que uno de los caminos teórico–metodológicos construidos en función de mi tesis de doctorado[2] pueda ser aprovechado por quienes están iniciando sus investigaciones sobre la danza.

Este recorrido ha sido parte del trabajo etnográfico que hemos desarrollado acerca de la formación en Danzas Clásicas, Danza Contemporánea y Expresión Corporal.[3] Nuestro enfoque ha dialogado principalmente con la antropología del cuerpo, porque nuestra atención no ha estado puesta tanto en las danzas en sí mismas, como en las prácticas y usos del cuerpo durante ese proceso, en las experiencias que

[2] Recientemente he finalizado mi trabajo de tesis doctoral, cuyo título es "El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante el proceso de formación en danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal." Ha sido presentado en el Doctorado en Ciencias Naturales, orientación Antropología, de la Universidad Nacional de La Plata, y se encuentra actualmente en etapa de defensa.

[3] Las danzas escénicas occidentales han sido consideradas recientemente como un objeto de estudio en sí mismo, pero también como un tipo de práctica que por sus características puede funcionar como un caso paradigmático de prácticas sociales incorporadas (*embodied*). Entre ellas, la danza clásica o ballet es la que ha recibido mayor atención desde investigaciones socio–antropológicas; las investigaciones sobre Danza Contemporánea son más escasas y en general están aún hoy enfocadas desde la historiografía o el análisis filosófico o estilístico de obras o personas destacadas, escapando así al marco y el enfoque de intereses de mi investigación.

se tienen en relación con el aprendizaje de la danza y en las representaciones sobre el cuerpo propio, el cuerpo de los otros y el cuerpo de la danza que las y los estudiantes ponen en juego. En suma, nuestra mirada ha estado puesta en cómo se construye el cuerpo en la danza y en qué es lo que ese cuerpo construye (por ejemplo, en las subjetividades). De cualquier modo, el diálogo con la antropología de la danza estuvo presente, en especial con las líneas que eligen estudiar la danza y el movimiento en relación con un contexto social y cultural, y en imbricación con representaciones sobre el cuerpo, prácticas corporales y experiencias corporizadas.

- Primeros movimientos de la Antropología de la Danza

Aunque el surgimiento de la antropología de la danza como un sub–campo diferenciado puede rastrearse hasta las décadas de 1960 y 1970, la danza ha sido un tema para el estudio antropológico desde el comienzo de la disciplina, a fines del siglo XIX. Aunque en sus investigaciones no se hayan interesado por las mismas cosas que interesan hoy en la antropología de la danza, algunos de los antropólogos clásicos se han interesado por ella, observándola como parte de las culturas que estudiaban. Entre ellos, Alfred Radcliffe–Brown [1922], Edward Evans–Pritchard [1928], Margaret Mead [1928], Franz Boas[4] [1928, 1944] y Ruth Benedict [1934] han tenido en cuenta las funciones sociales de la danza en sus etnografías; sobre todo en los estudios de corte funcionalista, el significado de la danza reside en sus consecuencias para los sistemas sociales y de personalidad, poniendo énfasis en la relación de la danza con el contexto cultural, y aportando muy pocas referencias a los movimientos específicos. Las explicaciones funcionalistas de la danza como institución social predominaron en la bibliografía hasta la década de 1960. En ese momento aumenta el número de trabajos sobre danza con mirada antropológica, iniciándose la etnología de la danza con

[4] Además de sus discípulos académicos, Franz Boas ha tenido proyección sobre los estudios antropológicos sobre danza a través de su hija, Franziska Boas, que era bailarina de ballet y de danza moderna. Franziska Boas contribuyó a unir el estudio de la danza y la antropología en una serie de seminarios que se llevaron a cabo durante los años cuarenta en su estudio de danza de Nueva York, que giraban sobre todo en torno a las funciones de la danza en las sociedades [1944].

trabajos que consistían en descripciones de danzas indígenas y en análisis sobre las formas de simbolismo asociadas con ellas.

Un artículo que Gertrude Prokosch Kurath publicó en 1960 suele tomarse como el punto de inicio de la etnología de la danza. Bailarina e historiadora del arte, Kurath fue iniciada en el estudio de las danzas indígenas norteamericanas por los antropólogos William Fenton y Frank Speck, para examinar los aspectos coreográficos y musicológicos de la danza en áreas donde ya se había llevado a cabo investigación etnográfica; reconocían que la danza era una parte importante de la actividad ritual, y tras haber estudiado el contexto buscaban a alguien que pudiera describir, analizar y darle sentido al movimiento; la tarea de Kurath era realizar descripciones de las coreografías y los movimientos corporales, y especular sobre el simbolismo cultural tal como quedaba reflejado en los diseños coreográficos (Kaeppler, 1991). Luego de estas primeras aproximaciones, ella investigó sobre danzas europeas de la Edad Media y el Renacimiento, sobre la danza jazz y sobre danzas indígenas norteamericanas, con trabajos de campo entre diversas comunidades de México y de Norteamérica. En su artículo fundacional de 1960 Kurath destacó que el estudio etnológico de la danza debía ser ubicado como una rama de la antropología. La ubicación de la etnología de la danza dentro del campo de la antropología responde a la intención de situar a los estudios sobre danzas dentro de los debates teóricos de la disciplina, de entender a la danza como parte integral de un contexto socio–cultural, y de no limitarse a la descripción y el "rescate" de las danzas a la manera de los folkloristas. Aunque sus estudios eran principalmente descriptivos, presentaban preocupación teórica sobre la difusión de rasgos, la función y la interrelación de los patrones espaciales de la danza con la estructura social. Con esto, influenció en la generación posterior de etnólogos de la danza en Norteamérica. En las décadas de 1960 y 1970, un pequeño grupo de investigadoras, entre ellas Adrienne Kaeppler (1967), Joann Keali´inohomoku (1970, 1976), Anya Royce (1972, 1977), Judith Hanna (1979) y Drid Williams (1976), pusieron los cimientos definitivos para la construcción de la antropología de la danza. Acentuaron, entre otras dimensiones, la forma y la función de las danzas, sus estructuras profundas, su diversidad, su condición de comportamiento cultural aprendido y de modo de comunicación no verbal.

En general, los estudios actuales en nuestra región reconocen que las fundadoras de la antropología de la danza son las antropólogas norteamericanas ya mencionadas. Predominan ampliamente las mujeres, dato que no es menor al momento de definir el campo: en la modernidad occidental, la danza es una actividad que se considera eminentemente femenina, y eso se replica en la división de la tarea científica. El mismo fenómeno de generización de las investigaciones sobre danza se ha dado en América Latina, donde también proliferaron estudios socio–antropológicos sobre la temática en los últimos años del milenio.

En Latinoamérica, más allá de la tradición de estudios de corte folklorista sobre las diversas danzas nativas, en la década del noventa comienza a perfilarse un área de interés académico que podríamos denominar estudios sociales sobre danza, aunque no todos ellos podrían definirse estrictamente como antropología de la danza; esto se debe a que, aunque han surgido antropólogos y antropólogas que se han dedicado a la investigación sobre diferentes tipos y aspectos de la danza, muchas de las investigaciones no han sido realizadas por antropólogos formados como tales, sino por personas formadas en el campo de la danza que se han interesado por incluir en éste la dimensión de la investigación académica. En habla hispana se desarrollaron algunos trabajos que responden al modelo de la etnología de la danza, con estudios monográficos sobre danzas étnicas particulares. Brasil tiene la peculiaridad de contar con carreras de grado de danza en varias universidades, incluyendo postgrados especializados (el primero de éstos creado en 2006 en la Universidad Federal de Bahía); por este motivo, existen en ese país numerosas disertaciones y tesis que la abordan, abarcando temáticas como la historia social de la danza en el país, el análisis de distintas compañías de danza clásica y danza contemporánea, y cuestiones de filosofía de la danza. En la antropología sociocultural argentina, la danza está comenzando a ser estudiada académicamente en los últimos años (Aschieri, Citro, Menelli y otros, 2009; Blázquez, 2004, 2006; Carozzi, 2009; Mora, 2010, 2011, entre otros). Desde fines de la década del ochenta (a la luz de la revisión de la noción de cultura como texto para tomar en cuenta el rol de lo corporal en la cultura) el concepto de *performance*[5] está adquiriendo cada vez más relevancia en la

[5] Bajo la noción de *performance* se analizan aquellas actuaciones que engloban diversos medios expresivos, que pueden incluir lo verbal pero también otros medios como la

antropología de la danza y en la del cuerpo, para estudiar los vínculos entre las actuaciones o ejecuciones y su contexto situacional y social. La constitución del campo de la antropología de la danza es muy reciente; hasta podríamos decir que en nuestro país y en Latinoamérica nos encontramos en los momentos preliminares a su constitución como área diferenciada de estudios, con investigaciones aisladas, que en gran parte aún mantienen como interlocutores a quienes han constituido el campo en otras regiones del mundo, y que frecuentemente dialogan con la también recientemente conformada antropología del cuerpo.

- ¿Qué dice la Antropología cuando dice "danza"?

Desde la antropología y desde el campo de la danza se ha abordado a esta práctica desde distintos puntos de vista y partiendo de diferentes concepciones sobre qué es lo que puede llamarse danza. Como muchas otras sub–disciplinas de la antropología, la antropología de la danza no tiene un enfoque unificado, pero existe en general acuerdo al caracterizar a la danza como un uso creativo del cuerpo humano en el que el cuerpo es puesto en movimiento en el tiempo y en el espacio, dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado del movimiento, es decir, son movimientos especializados que tienen significación sociocultural, modos culturalmente construidos de acción humana. Dado su carácter de producto socio–cultural, los diferentes aspectos de la danza frecuentemente son analizados con el objetivo de entender los contextos sociales en que son producidos, o, a la inversa, suelen considerarse esos contextos como prismas a través de los cuales ver la danza. La característica más saliente de las definiciones que se han construido en la antropología es este énfasis en situar a las danzas en un contexto sociocultural específico.

---

música, la danza, la escenificación, la construcción visual de los espacios, la gestualidad, etc. Desde el origen del concepto en la lingüística y en la actividad teatral, ha habido en la antropología social diferentes concepciones que van desde entender a las *performances* como actuaciones que representan o simbolizan elementos centrales de la vida social con la función de legitimarlos o reforzarlos, hasta verlas como momentos de "antiestructura" por medio de las experiencias de comunidad y de liminalidad, considerando el modo en que quienes participan son afectados y transformados por las *performances*.

En el texto pionero de la antropología de la danza escrito por Gertrude Kurath en 1960, aparece la definición más citada luego en ese campo: "¿qué identifica a la 'danza', que usa el mismo equipamiento físico y sigue las mismas leyes de peso, equilibrio y dinámica que se usan en la caminata, el juego, la expresión emocional o la comunicación? El límite no ha sido trazado con precisión. Fuera de las actividades motrices comunes, la danza selecciona, intensifica, atenúa o hace malabares con los gestos y con los pasos para lograr un diseño, y hace esto con un propósito que trasciende lo utilitario" (1960: 234). Es decir, lo que caracterizaría a la danza es ser una actividad motriz, que podría diferenciarse de otras actividades del mismo tipo por lograr construir un diseño y por no tener un propósito utilitario. En una definición más reciente de Kurath que apareció en el *Webster's Third Internacional Dictionary*, continúa con la posición de que la danza tiene como objetivo la creación de diseños por medio del movimiento del cuerpo en el tiempo y en el espacio, es decir, que se tiene a sí misma como principal propósito: "movimiento rítmico que tiene como objetivo la creación de diseños visuales por medio de series de poses y del trazado de patrones en el espacio en el transcurso de unidades mesurables de tiempo, con dos componentes, estática y quinésica, que reciben diferentes énfasis (como en ballet, natya y danza moderna), y que es ejecutada por diferentes partes del cuerpo de acuerdo con los temperamentos, los preceptos artísticos y los propósitos" (citado por Hanna, 1979: 316). El elemento que ha sido más criticado de esta definición de Kurath es la supuesta ausencia de propósitos utilitarios, debido a que hay danzas que cumplen funciones muy concretas, como por ejemplo entrenamiento para ciertas tareas o vínculos, motivación para el trabajo o envío de mensajes a las deidades; en suma, existen danzas que tienen un uso instrumental. Anya Royce va más allá diciendo que en realidad todas las danzas sirven a alguna función, pero cree que esto no contradice la afirmación de Kurath porque ella se estaría refiriendo al movimiento de la danza, no a su contexto; en sus palabras, "el movimiento de la danza trasciende la utilidad, en el sentido de que no es un movimiento realizado para ahuecar una canoa o para ganar un concurso de natación. El movimiento en sí no tiene una utilidad inherente, excepto, claro está, por el hecho de que algunos movimientos de danza son necesarios para otros movimientos de danza. Por lo tanto se podría hablar de la 'utilidad' de

doblar las rodillas como ocurre en un *demi–plié* sólo en el sentido de que es necesario doblar las rodillas para saltar o para volver al piso" (Royce en Hanna, 1979: 329).

La antropóloga y bailarina Joann Keali´nohomoku definió a la danza como "un modo transitorio de expresión del cuerpo humano moviéndose en el espacio, realizado en una determinada forma y estilo. La danza ocurre a través de movimientos rítmicos seleccionados y controlados intencionalmente; el fenómeno resultante es reconocido como danza tanto por el intérprete como por los observadores miembros de un determinado grupo" (1970: 28). Mantiene la definición general de danza como movimiento del cuerpo humano en tiempo y espacio; particularmente, la reconoce como comportamiento humano formado por movimientos corporales rítmicos intencionales que tienen un propósito. Esos movimientos se constituyen como danza en tanto son reconocidos como tales dentro de un determinado grupo. Tal como ocurre para el caso de la distinción entre movimientos autotélicos y heterotélicos, el grado de generalidad que precisan en tanto definiciones seguramente puede dejar afuera elementos que aparecen dentro de la gran variabilidad de las formas de danza. Esto es especialmente notable al tratar de aplicar las definiciones a la danza contemporánea que, al buscar la ruptura con modelos establecidos, ha procurado experimentar con modos de moverse que tradicionalmente no habían sido incluidos dentro de la categoría danza.

Drid Williams ha desarrollado una definición de danza bastante inclusiva y detallada: "bailar es esencialmente la terminación, a través de la acción, de un cierto tipo de transformación simbólica de la experiencia (…) 'una danza' es un fenómeno que se aprehende visualmente, se siente quinestésicamente, se ordena rítmicamente y se organiza espacialmente, que existe en tres dimensiones del espacio y al menos una del tiempo. Está articulada en términos de danza al nivel de la articulación de los cuerpos de los bailarines (…). Se articula en términos de 'una danza' al nivel de un diseño de fuerzas interactuantes; la forma espacial de una danza (…) [es] la estructura empíricamente perceptible que se modula en el tiempo. (…) Cualquiera sean sus características superficiales, una danza tiene limitaciones, 'reglas' al interior de las cuales existe y que gobiernan sus expresiones idiomáticas o estilísticas" (1976: 3). En otras palabras, la danza es acción, existe y se realiza en acto; es una acción que

se experimenta y que tiene dimensiones simbólicas, es decir, que se experimenta culturalmente. Tiene una determinada regulación y un orden espacial y temporal rítmico. Aunque se aprende a bailar mirando a otro u otros que bailan, se experimenta en el cuerpo a través de sus movimientos y en relación con otros cuerpos en movimiento; en relación con este último punto, no está considerando que no siempre se aprende con la mirada, ni siquiera es necesario ver para aprender a bailar, y además se puede bailar sin ser mirado.

Luego de estas definiciones más descriptivas que intentan aplicarse a la gran diversidad de formas de danza, surgieron definiciones que buscaron entender a la danza de modos más explicativos. Tomaremos la de Judith Hanna de danza como sistema de comunicación, y la de Adrienne Kaeppler de danza como un sistema estructurado de movimiento. Hanna parte de una definición amplia de danza semejante a las anteriores, pero propone "comprender a la danza como sistema de comunicación, como sistema de símbolos y de significados" (1979: 314) que se produce en un tiempo y lugar particulares. Para esta autora, la danza es un comportamiento comunicacional, un texto en movimiento o un lenguaje corporal, en el que su dimensión comunicacional sostiene la mayor parte de las otras motivaciones y acciones de la danza. En esta concepción la danza es un medio, un instrumento y un "símbolo físico" que revela sentimientos y pensamientos. En sus palabras: "los humanos son multisensoriales. Ocasionalmente, hablan y escuchan; más a menudo, actúan o miran o sienten. El *médium* de la danza frecuentemente entra en juego cuando falta o no alcanza la expresión verbal. Los movimientos en la danza se vuelven símbolos estandarizados y pautados comprendidos por los miembros de una sociedad para expresar y comunicar experiencias en el mundo externo y en el psíquico" (1979: 319). Aunque Hanna está de acuerdo en que los movimientos complementan a la comunicación verbal y son codificados por medio de ella, sostiene que "los movimientos de la danza en y por sí mismos tienen la capacidad de comunicar afectiva y cognitivamente" (1979: 319). El posicionamiento de que la danza siempre tiene un valor comunicacional y de que sus movimientos son comprendidos por los miembros de una comunidad, puede tener aplicabilidad en contextos sociales en que la danza es una actividad que involucra a todo el grupo (aunque no todos bailen, todos participan, aunque sea como espectadores, de la misma comunidad de

sentido), pero se torna problemática en sociedades complejas en las que existen danzas que requieren de conocimientos muy especializadas, como en el caso de las danzas de escuela en nuestra sociedad.

Adrienne Kaeppler afirma que "las formas culturales que son resultado del uso creativo de cuerpos humanos en el tiempo y en el espacio son usualmente interpretados como 'danza'" (2000: 117), pero que el uso de este término enmascara la importancia y la utilidad de analizar las dimensiones de la acción humana y de la interacción que involucran al movimiento, dimensiones que van más allá de los movimientos reconocidos como danza. Por esto Kaeppler propone desarrollar una antropología del movimiento humano que incluya no sólo a los reconocidos como danza, sino también a aquellos sistemas de movimiento asociados con los rituales seculares o religiosos, las ceremonias, el entretenimiento, las artes marciales, los lenguajes de signos, los deportes, los juegos. De este modo la danza es vista como un sistema estructurado de movimiento que coexiste con otros dentro de una cultura; todos ellos resultan de procesos creativos que manejan con destreza cuerpos humanos en el tiempo y en el espacio. Propone estudiarlos como sistemas estructurados porque entiende que tienen sistemas subyacentes que los constituyen y les dan sentido; la danza como sistema estructurado de movimiento es "un fenómeno multifacético que incluye, además de aquello que vemos y oímos, el sistema subyacente 'invisible', el proceso que produce tanto al sistema como al producto, y el contexto sociopolítico" (2000: 117). Más allá de lo que tiene en común con otros sistemas de movimiento, para poder ser entendido como parte de una danza, los movimientos deben tener la intención de ser danza, deben ser interpretados como danza y deben ser gramáticos.[6] Hablar de antropología del movimiento humano en lugar de antropología de la danza lleva también la intención de abarcar una concepción más general y de no utilizar indiscriminadamente un término

[6] Kaeppler utiliza el término "gramática" en el sentido de "un sistema de movimiento – como la gramática de cualquier lenguaje– involucra estructura, sistema y significado; y uno debe aprender a reconocer los movimientos que componen el sistema, cómo pueden ser estilísticamente variados, y su sintaxis (reglas sobre cómo pueden ser puestos juntos en secuencias formales, frases, formas más amplias y piezas completas). La habilidad para entender piezas específicas depende no sólo del movimiento en sí mismo, sino de conocer el contexto y la filosofía de la cultura" (2000: 118).

que no siempre tiene sentido en todas las culturas. El uso del término "danza" carga con el peso del etnocentrismo, porque en muchas sociedades no hay (o no ha habido tradicionalmente, antes de la adopción del término) categorías comparables al concepto occidental. De todos modos, la investigación antropológica de la danza utiliza un vocabulario y un conjunto de conceptos que se basan esencialmente en las formas de danza de occidente y en nociones de biomecánica.[7]

- Movimiento, cuerpo, sociedad y cultura

En la década de 1990 en Estados Unidos y en Gran Bretaña, la antropología de la danza ya se encontraba constituida y reconocida como campo de estudios dentro de la antropología sociocultural, y contaba con unas pocas décadas de discusión sobre sus objetivos, alcances y métodos. Aunque aún era (y todavía es) un área de trabajo muy poco extendida, desde la década del noventa se ha dado una creciente comprensión por parte de los antropólogos de la relevancia de la danza, y recíprocamente en las instituciones que enseñan danza se ha dado cada vez más importancia a los aportes de la antropología. Para ese momento, las principales discusiones que se habían planteado en sus primeros años habían resultado en ciertos acuerdos: por un lado, que el estudio de la danza tiene el potencial de arrojar luz sobre diferentes aspectos de la realidad sociocultural; y por otro, que esta área de estudios debería abarcar todas las formas de danza, incluyendo aquellas propias de la modernidad occidental, como derivación de esta última cuestión, aparece también la idea de que no sólo puede abarcar aquellas prácticas cuyos participantes definen como "danza", sino también otras modalidades de movimiento.

En relación con el primero de los mencionados acuerdos, las temáticas que se han explorado en la antropología sociocultural a propósito de la danza van desde las relaciones entre danza, nación e identidad, hasta las vinculaciones entre danza y la construcción de género. De acuerdo a Susan Reed (1998) desde la década de 1980 los desarrollos más significativos en la antropología de la danza se han dado

[7] La biomecánica es una disciplina que estudia las estructuras físicas, los fenómenos, los modelos y las leyes que son relevantes en el movimiento de los seres vivos, en este caso en el cuerpo humano.

dentro de estudios sobre las políticas que incluyen la danza y sobre las relaciones entre la cultura, el cuerpo y el movimiento. Los estudios dentro de estas áreas, que circulan por las teorías de la semiótica, la fenomenología, el post–colonialismo, el post–estructuralismo y el feminismo, reflejan los cambios que ocurrieron en la antropología desde la década del ochenta. Incluso en los estudios encuadrados dentro de una etnología de la danza, que suelen centrarse más en descripciones de las coreografías y los movimientos que en las relaciones sociales que incluyen a las danzas, aparecen preocupaciones por cuestiones que van más allá de la danza en sí. Por ejemplo, aunque en su trabajo sobre el *hula palu* hawaiano (1992) Adrienne Kaeppler parece poner el foco en el movimiento en sí mismo y en sus cambios o ausencia de cambios, el tema que lo recorre es cómo se negocia la tradición para hacerla apropiada para la actualidad.

En la década del noventa han despertado interés los estudios históricos y etnográficos sobre la danza como expresión y como práctica vinculada con relaciones de poder, resistencia y complicidad. Estos análisis retomaron cuestiones que habían sido esbozadas en trabajos más tempranos sobre la política de la danza, y se enfocaron en particular en las áreas de la etnicidad, la identidad nacional, el género y, menos comúnmente, la clase. Susan Reed (1998) propone que los estudios antropológicos sobre las políticas de la danza pueden agruparse en cuatro núcleos de intereses: el colonialismo, la nacionalidad y la etnicidad, la globalización y el género. En relación con la primera de esas cuestiones, los estudios sobre danza han contribuido a los debates y discusiones sobre el colonialismo y la cultura. Por ejemplo, algunas veces las danzas han representado un problema para la colonización por ser modos de resistencia política o de rebelión. Tomando el caso de la danza *Kalela* de África Oriental (una variante de las danzas *Beni* producidas por pueblos africanos tras la invasión colonial), Susana Devalle (2002) ha analizado el modo en que en situaciones coloniales las danzas (y otras manifestaciones estéticas–sociales como la música, las canciones, el teatro o los diseños de la ropa) se convierten en escenario de la resistencia a la dominación y en un modo de combatir el borramiento de la historia y la cultura nativas. En un contexto en que, junto con la dominación económica y política, se niega, se devalúa y se reprime la cultura de los colonizados, la danza funciona como expresión de la

cultura clandestina de los dominados y como una forma de protesta en la que se resiste a la dominación cultural y se rechaza la situación de sometimiento. En la danza *Kalela* esto se realiza por medio de la pantomima de personajes europeos y la ridiculización de símbolos occidentales, al mismo tiempo que en las canciones se declara el orgullo por pertenecer a su propia comunidad; con estos recursos debilitaban la imagen de la ley colonial y atacan al poder europeo, en palabras de Devalle: "la insolencia y la burla son la venganza de los subyugados cuando la acción abierta es imposible" (2002: 257). La resistencia cultural al poder colonial también se realiza porque a través de estas danzas se reproduce la memoria colectiva que la colonización pretende ocultar. En esta perspectiva, la danza cumple el papel de ser un medio para expresar, interpretar o traducir lo experimentado como colonizado, permitiendo a su vez una vía clandestina para rechazar la hegemonía de los dominadores.

En cuanto a la cuestión del nacionalismo y la etnicidad, desde al menos el siglo XIX la danza y la música han emergido como potentes símbolos de identidad para grupos étnicos y nacionales en todo el mundo, con la danza como una herramienta poderosa para dar forma a la ideología nacionalista en la creación de sujetos nacionales (por ejemplo, en la elección de las danzas nacionales oficiales, que comúnmente conllevan la domesticación y la docilización de una determinada danza). También el estudio de la danza al interior de contextos contemporáneos globales o transnacionales ha sido objeto de investigación antropológica. Dentro de esta problemática, Marta Savigliano en su investigación sobre el tango (1995) toma las teorías feminista, post–colonial y post–estructuralista, para dar cuenta de la danza nacional de Argentina, mostrando las múltiples formas en las que el tango ha sido modificado para "consumo imperial", focalizando en el contexto global de producción y apropiación del tango, y demostrando cómo el tango se ha vuelto objeto de un proceso de "auto–exotización", entre otras cosas para hacerlo fácilmente consumible para los europeos.

Sobre la última cuestión, esto es, las vinculaciones entre danza y género, se ha producido un creciente interés. En palabras de Reed: "si aceptamos que el género no es una cualidad o una característica esencial, sino que es principalmente performativo, es evidente que los estudios sobre la danza tienen mucho en que contribuir a la investigación sobre

las identidades de género" (1998: 516) porque "la danza es un medio importante por el cual se reproducen las ideologías culturales sobre la diferencia de género. En el vocabulario de movimiento, el vestuario, la imagen corporal, el entrenamiento y la técnica, los discursos de la danza comúnmente se enraízan en ideas de la diferencia natural de género (…). El vocabulario de movimiento de varones y mujeres muchas veces manifiestan el ideal de la diferencia de género en acción" (1998: 516). No obstante, "las *performances* de danza también son lugares de cruces, mezclas e inversiones de géneros" (1998: 517), por ejemplo, la danza ha sido en muchas sociedades uno de los pocos lugares en los que las mujeres han podido actuar en público legítimamente. Dentro de los estudios sobre danza y género se encuentran los que se ocupan de las relaciones entre mujeres, sexualidad y danza, donde se evidencia cómo en muchas sociedades las prohibiciones y regulaciones de las danzas suelen estar ligados con la regulación del cuerpo de las mujeres; a lo largo de los siglos, las oposiciones a la danza más extendidas se han enfocado en la apelación a la inmoralidad de la danza y su entorno, y otras, a una devaluación del cuerpo.

Desde la década del noventa el "cuerpo" como objeto conceptual ha sido tema de muchos debates entre los investigadores sobre danza. Uno de los desarrollos más significativos de la antropología de la danza de las últimas décadas son aquellos que exploran las relaciones entre movimiento, cuerpo y cultura. Estas investigaciones se preguntan: ¿qué cuerpos se están construyendo en el contexto de una determinada danza? o ¿de qué modo ciertos valores encuentran corporización en una danza? En las dos últimas décadas en la antropología de la danza se han hecho avances significativos en el análisis cultural de los cuerpos en movimiento, situando estos estudios en relación con cuestiones más amplias de teoría social y filosófica (por ejemplo utilizando las perspectivas teóricas y analíticas de Bourdieu, Foucault, Merleau–Ponty y Peirce). Cynthia Novak (quien firmó sus últimos trabajos con el nombre Cynthia Jean Cohen Bull), realizó numerosas contribuciones a la comprensión de las relaciones entre cuerpo, danza y cultura (1990, 1995). En su artículo sobre "los esfuerzos del cuerpo como prácticas culturales", Novack criticó algunas conceptualizaciones dominantes sobre el cuerpo tal como han sido formuladas en la antropología, así como en el campo de los estudios sobre danza; en estas

conceptualizaciones, el cuerpo es visto como "un objeto manipulado por fuerzas externas al servicio de algo: la religión (cuerpo como ícono), el estado (la disciplina del cuerpo), el género (el cuerpo femenino) y demás" (1995: 179). Novack afirmó que "mientras estas categorías articulan algunos aspectos de la experiencia social, no capturan toda la significación experiencial del cuerpo como un sujeto creativo y con capacidad de respuesta" (1995: 179). De este modo, realizó una crítica a la reificación de la categoría "el cuerpo" como la categoría analítica primaria en los estudios sobre danza. A partir de estas ideas sobre lo corporal, estudió la danza desde su cualidad de ser simultáneamente productiva y reproductiva, remarcando que "la danza puede reflejar y resistir valores culturales simultáneamente" (1995: 181); tomó el ejemplo de la bailarina que "encarna y representa estereotipos de lo femenino mientras interpreta un rol con habilidad de control, agencia y sutileza, que niegan ese estereotipo" (1995: 181). Novack trabajó tanto la experiencia sensual/sensible de la danza como sus significados culturales.

En síntesis, los estudios sobre danza, luego de discutir tempranamente presupuestos evolucionistas y etnocéntricos, han contrarrestando las teorías sobre el cuerpo que lo ven principalmente como un sitio de inscripción, demostrando por ejemplo cómo en la danza se inventan y reinventan identidades a través del movimiento, y han refutado nociones del cuerpo como una entidad aislada, mostrando cómo se producen una multiplicidad de cuerpos a través de la danza. En palabras de Susan Reed, "como los investigadores de la danza y del movimiento exploran nuevas formas de pensar por medio del cuerpo y con el cuerpo, no hay duda de que continuarán desafiando convenciones, socavando arraigados dualismos (como mente/cuerpo, pensamiento/sentimiento), criticando tipologías evolucionistas, coloniales y nacionalistas (como clásico, folk, étnico), exponiendo los límites de categorías conceptuales (como danza, arte) y revelando dimensiones de la experiencia de la danza (como lo sensual, lo divino), que han sido comúnmente negadas en la indagación académica" (1998: 527). La antropología de la danza, con su base en el trabajo etnográfico que conlleva la intención de comprender la perspectiva de los sujetos estudiados, junto con la consideración que ha hecho de la diversidad de las danzas cuyos sentidos son comprendidos en vinculación con diferentes contextos socioculturales, es entonces una herramienta para

producir investigación sobre danza sin quedar encerrado en las vivencias particulares de quien investiga. Aún cuando se estudie la misma danza que se practica, es posible hacerlo viendo a esa misma danza como un sistema de movimiento que genera experiencias que tienen sentido en un determinado contexto sociocultural.

- Referencias bibliográficas

ASCHIERI, P., S. CITRO, Y. MENNELLI y otros (2009) Cuerpos Plurales: *performances orientales, afro y amerindias en los circuitos culturales públicos y privados de Buenos Aires y Rosario* en Actas de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad Nacional de San Martín.

BENEDICT, R. (1934) El hombre y la cultura. Buenos Aires, CEAL.

BLÁZQUEZ, G. (2004) Coreografías do Gênero. Tesis de doctorado, PPGAS/MN, Universidade Federal do Río de Janeiro.

_____ (2006) *Y me gustan los bailes… Haciendo género a través de la danza de cuarteto cordobés* en Etnografías Contemporáneas, Año 2, N2, Universidad Nacional de San Martín.

BOAS, F. (1928) Primitive art. Cambridge, Harvard University Press.

_____ (1944) Dance and music on the life of the Northwest Coast Indians of North America. The function of dance in human society. New York, The Boas School.

BOAS, F. (1944) The function of dance in human society. A seminar directed by Franziska Boas. New York, The Boas School.

CAROZZI, M. (2009) *Una ignorancia sagrada: aprendiendo a no saber bailar tango en Buenos Aires* en Religião & Sociedade, Vol. 29, N1, Río de Janeiro.

DEVALLE, S. (2002) *Danzas como expresión de una cultura clandestina de protesta* en Estudios de Asia y África, Vol. 37, N 2, México.

EVANS–PRITCHARD, E. E. (1928) *The Dance* en Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 1, N4, Edinburg University Press.

HANNA, J. (1979) *Movements toward Understanding Humans through the Anthropological Study of Dance* en Current Anthropology, Vol. 20, N2, University of Chicago Press.

KAEPPLER, A. (1967) The structure of Tongan dance (doctoral dissertation). Honolulu, Anthropology Department, University of Hawaii.

_____ (1991) *American approaches to the study of dance* en Yearbook for Traditional Music, Vol. 23, International Council for Traditional Music.

_____ (1992) Ha´a and Hula Pahu: Sacred Movements. Honolulu, Bishop Museum Press.

_____ (2000) *Dance Ethnology and the Anthropology of Dance* en Dance Research Journal, Vol. 32, N1, University of Illinois Press.

KEALI`INOHOMOKU, J. (1970) *An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance* en VAN TUIL, M. (ed.) Impulse 1969–1970. San Francisco, Impulse Publications.

_____ (1976) Theories and Methods for an Anthropological Study of Dance. Ph.D. Dissertation, University of Indiana.

KURATH, G. (1960) *Panorama of dance ethnology* en Current Anthropology, Vol. 1, The University of Chicago Press.

MEAD, M. (1928) Coming of age in Samoa. New York, Morrow.

MORA, A. S. (2010) El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias en estudiantes de danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal. Tesis de doctorado, FCNyM, Universidad Nacional de La Plata.

_____ (2011) *Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos: Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de la Danza Clásica y la Danza Contemporánea* en CITRO, S. (comp.) Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos. Bs. As., Biblos.

NOVACK, C. J. (1990) Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture. Madison, Univesity of Wisconsin Press.

_____ (1995) *The body´s endeavors as cultural practices* en FOSTER, S. (ed.) Choreographic History. Bloomington, Indiana University Press.

RADCLIFFE–BROWN, A. (1922) The Andaman Islanders. Glencoe Free Press.

REED, S. (1998) *The politics and poetics of dance* en Annual Review of Anthropology. Annual Reviews.

ROYCE, A. P. (1972) *Dance as an indicator of social class and identity in Juchitan, Oaxaca* en New Dimentions in Dance Research, Anthropology and Dance – The American Indian. CORD Research Annual 6.

_____ (1977) The Anthropology of Dance. Bloomington, University of Indiana Press.
SAVIGLIANO, M. (1995) Tango and the political economy of passion. Boulder, CO, West View.
WILLIAMS, D. (1976) The role of movement in selected symbolic systems. Unpublished doctoral dissertation, Oxford University.

Tecnologías salvadoras

Liliana V. Pereyra[1]

- Resumen

Variadas tecnologías, cuya aplicación se hace de manera cada vez más acrítica, han conmovido a lo largo de los últimos cincuenta años la condición de los cuerpos. La reproducción y la prolongación de la vida han sido espacios privilegiados de intervenciones tecnológicas las que, cada vez más extendidas y habituales, pasan a formar parte –de algún modo– de nuestro entorno cotidiano. Sin embargo, agazapadas detrás de ellas permanecen algunas preguntas cuya formulación y posibles respuestas nos enfrentan a los límites de nuestros universos de enunciación y pensamiento.

Este artículo invita a reflexionar sobre un fenómeno clave en la comprensión de nuestra contemporaneidad –el desarrollo de las biotecnologías– a partir del tratamiento de las tecnologías de la vida hecho en otro elemento fundamental de nuestro presente; los medios de comunicación masiva: particulares industrias culturales concentradas y desarrolladas desde modelos de gestión globalizados, de fundamental importancia en las sociedades contemporáneas respecto de los individuos y sus posibilidades de subjetivación.

A partir del análisis de discursos periodísticos aparecidos en el diario argentino *Clarín* a finales del siglo veinte –en los que se cruzan dispositivos tecnológicos y cuerpos– pensamos sobre los supuestos que hacen que algunas temáticas como vida, muerte o intervenciones científico tecnológicas se presenten de manera estática y proponemos, en cambio, su lectura en una clave situada y política.

[1] Liliana Valentina Pereyra, Licenciada en Historia Facultad de Filosofía y Humanidades UNC y Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea CEA UNC. Profesora asistente Escuela de Historia Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. lilianavpereyra@gmail.com

- Introducción

En este trabajo presentamos una serie de reflexiones que fueron posibles en el marco de una indagación que ha puesto la mirada sobre dos emergentes definitorios de nuestra contemporaneidad como son el desarrollo de las tecnologías de la vida (y más específicamente las biotecnologías) y los medios masivos de comunicación.

Consideramos que las características de las novedosas formas que adquiere el hacer de las ciencias de la vida son parte de un recorrido inédito al que estamos asistiendo con mayor o menor asombro. Asimismo consideramos que tanto lo relacionado con las ciencias de la vida como el modo en el que se presentan y el lugar que ocupan los medios masivos de comunicación en nuestro presente contribuyen de manera decisiva a nuestra conformación como sujetos.

Con esta premisa emprendimos el recorrido por textos del diario argentino *Clarín* en el final del siglo veinte y albores del siglo de la biotecnología.

- De las tecnologías de la vida

Los puntos alcanzados hasta ahora y especialmente las perspectivas del desarrollo biotecnológico permiten suponer un paisaje futuro que no podrá quitar de un lugar central la idea y las prácticas de incursiones cada vez más frecuentes, profundas y *naturalizadas* de efectos tecnológicos sobre los más vastos ámbitos de la vida. Parafraseando a J. Rifkin diremos que prácticamente no hay un campo que las nuevas tecnologías no estén reconfigurando (Rifkin, 1998).

Estas tecnologías, basadas en los órdenes informático y digital, son efecto y dan forma al también nuevo rostro del capitalismo en su versión post industrial.

A medida que pierde fuerza la vieja lógica mecánica (cerrada y geométrica, progresiva y analógica) de las sociedades disciplinarias, emergen nuevas modalidades digitales (abiertas y fluidas, continuas y flexibles) que se dispersan aceleradamente en las sociedades (Sibilia, 2006: 27) en las que rigen como valores la velocidad, las capacidades de acceso, la flexibilidad, la pronta obsolescencia y en las que por conseguir y mantener el control absoluto se promueven y sostienen los beneficios de la más completa transparencia.

Consideramos que indagar en la manera en que se desarrollan el conocimiento y el hacer científicos contemporáneos pueden aportarnos a la comprensión de las características que adquiere nuestro contorno social actual.

Paula Sibilia propone, siguiendo a Herminio Martins, entender el proceso de las tecnociencias en el marco de lo que denomina una vocación faústica en oposición a la vocación prometeica del conocimiento y la ciencia que habrían prevalecido hasta ahora (Sibilia, 2006: 43–51).

Los proyectos prometeicos, recuerda Sibilia, pretendieron controlar la naturaleza con la finalidad del bien común y la emancipación de la especie humana. Se trataba de una visión fuertemente sostenida por su creencia en la idea de progreso y en el papel liberador del conocimiento, cuyas imágenes fueron el fuego, la electricidad y la máquina.

Las prácticas prometeicas ponen el acento en la ciencia como "conocimiento puro" y tienen una visión meramente instrumental de la técnica (Sibilia, 2006: 46).

Con todo y su fe en la ciencia y el progreso y en la mejora de las condiciones de existencia, esta forma de entender y hacer en el mundo –la ciencia moderna– reconoció unos límites infranqueables a lo que se podía conocer, hacer y crear: ciertos espacios excedían las posibilidades de acceso de la razón y estaban custodiados por el misterio o los dioses.

> …el progreso de los saberes y las herramientas prometeicas redunda, lógicamente en cierto "perfeccionamiento", del cuerpo, pero sin quebrar jamás las fronteras impuestas por la "naturaleza humana (Sibilia, 2006: 48).[2]

Ese es el salto cualitativo que presenta el desarrollo actual de las ciencias, las que ahora se desplazan hacia una forma faústica de relación con la naturaleza: su objetivo será descifrar, controlar y hacer transparente, el misterio de la vida. El siglo de la biotecnología se nos presenta como un gran trato faústico (Rifkin, 1998: 17).

Así, animado por una voluntad de crecimiento infinito y atizado por el deseo de superar sus propias posibilidades, Fausto firma un pacto con

[2] Resaltados en el original.

el Diablo y asume el riesgo de desatar las potencias infernales (Sibilia, 2002: 44). Lo que este Fausto desea para sí es un proceso dinámico que incluya todas las formas de la experiencia humana, tanto la alegría como la desgracia, y que las asimile al crecimiento infinito de su personalidad: hasta la autodestrucción será parte integrante de su desarrollo (Berman, 1989: 31).

Previsiblemente, el "límite impuesto por la naturaleza" fue leído como cercenador de las posibilidades del conocimiento y por tanto del desarrollo de la propia humanidad.

En el modelo faústico la relación entre ciencia y técnica se ve claramente modificada: ésta forma parte del programa y objetivo de aquella y ya no es uno de sus subproductos.

En consonancia con lo expresado digamos que si a lo largo del siglo XX, la voluntad de poder animó la mayor parte de la actividad en física, en la actualidad la biología tomó el relevo. Sobre todo desde las últimas décadas esta ciencia transformó radicalmente su orientación. (…) "la biología actual parece no inscribirse ya en una investigación de tipo fundamental, sino que es una verdadera voluntad de poder en acto" (Testart y Godin, 2002: 22).

Esta forma de concebir el conocimiento, que no reconoce límites, sintoniza a la perfección con la forma de entender y desarrollar la acumulación de riquezas. La retirada del modelo prometeico y su relevo por uno faústico, tal como lo manifestábamos, cabalga a lomo del perfil que presenta el desarrollo del tardo capitalismo con su consigna intacta de la reproducción ampliada del capital y de la mercantilización de todas las cosas.

- De la prensa

El diario *Clarín*, con cuyo material hemos trabajado, es parte de los emprendimientos del grupo de mismo nombre, tiene más de 60 años existencia, capta el mayor porcentaje de la pauta publicitaria de los diez principales anunciantes,[3] es el periódico nacional de mayor tirada en la

[3] Los diez principales anunciantes (datos de 1999) fueron Carrefour, Easy Homecenter, Garbarino, Fravega, Ventura, Telefónica, Jumbo, Musimundo, BBV Banco Francés y Coto (López Alonso y Rey Lennon, 2001).

Argentina[4] y pertenece a lo que denominaremos un discurso dotado de todos los atributos de la hegemonía discursiva (Angenot, 1989).

A los fines del estudio del que se desprende el presente trabajo[5] se relevaron todos diarios y los suplementos de *Clarín* desde el 1º de diciembre de 1999 hasta el 2 de enero de 2000.

La definición del *corpus* estuvo marcada por el problema a abordar: ¿de qué modo fueron dichas las biotecnologías en las vísperas y albores del siglo veintiuno en un espacio específico de los medios de comunicación nacionales? ¿Cómo dijo *Clarín,* uno de los referentes de la prensa nacional, lo relacionado con los cuerpos y las intervenciones biotecnológicas sobre ellos? ¿Cuáles fueron los recursos habituales de enunciación y cómo podemos explicarlos?

Los textos de *Clarín* fueron leídos con herramientas provenientes del análisis del discurso, tomadas de manera heterodoxa, de tradiciones con inspiración greimasiana y de los estudios críticos del discurso. Estas herramientas fueron utilizadas a fin de detectar en los textos elementos propios de la hegemonía discursiva, tal como propone Marc Angenot.

Asimismo y al tiempo que la lectura hecha asume una deuda con la mirada propuesta por Michel Foucault, reconoce un enriquecimiento especial en el marco de un saber disciplinario que contiene las problemáticas propuestas: la bioética.

> …el interés en el campo de la bioética se ha intensificado desde que se descifró el código genético humano y se plantearon nuevas formas de manipulación científica de la naturaleza. Dentro del campo de la bioética caben cuestiones tan diversas como la liberación en el medio ambiente de compuestos basados en la tecnología del ADN recombinante, las ciencias biomédicas, la guerra, el suicidio, las políticas de control de la natalidad, la deshumanización e institucionalización de la atención médica. La

[4] "El matutino (Clarín) es el que más ejemplares vende: 350.000 de lunes a sábado y 785.000, los domingos, según datos del Instituto Verificador de Circulaciones (IVC) de septiembre de este año. La pauta oficial. ¿Adivinen quién recibió más? 30/11/2004 www.lavaca.org

[5] Este artículo se elabora a partir de mi Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea "Escrito en el cuerpo, las tecnologías de la vida dichas en el diario", aprobada en octubre de 2009 en el CEA UNC.

> bioética tiene que enfrentar todos los problemas señalados sin olvidar su contextualización en prácticas político–sociales en la cuales aquellas cuestiones aparecen como conflictivas emergentes desde diferentes perspectivas valorativas (Donda, 2000: 2).

Aunque puede resultar excesivo insistir en la importancia capital de los medios de comunicación en la escena contemporánea, consideramos pertinente introducir algunas reflexiones en torno a la centralidad de los mismos no sólo en la "formación de opinión" o en el aprovisionamiento de datos/información que se suponen generan, sino en su centralidad como actores de definición en el juego político.

Siendo el lugar privilegiado por el que se lleva a cabo el mayor porcentaje de consumo cultural, exceden el lugar –ya crucial– de ser distribuidores de contenidos simbólicos, de sentidos.

A instancias de este interés entendemos necesario recordar que se considera que "los medios masivos de comunicación son los que hacen realidad el ejercicio de la libertad de expresión"[6] y que poseen, en el marco de los sistemas democráticos, una función central en la prosecución de objetivos inherentes a dicho sistema político.

Una de las cuestiones que atenta contra las posibilidades de efectivo ejercicio de las libertades de expresión y acceso a la información es el proceso de concentración que se ha operado en el campo de las industrias culturales en general y en el ámbito de los medios masivos de comunicación en particular. Éste ha sido un rasgo constante en la región y se ha evidenciado por ejemplo restringiendo la posibilidad de la aparición de competidores.

La concentración producida en los medios de comunicación de América Latina debe ser entendida en el marco de los procesos de reestructuración de éstos a partir de su integración al mercado audiovisual mundial, fenómeno que se da en las últimas dos décadas del siglo veinte (Mastrini y Becerra, 2001: 5–6 y ss y Matrini, 2004).

Distintos países de Latinoamérica durante las dos últimas décadas del siglo veinte vieron la modificación del patrón artesanal de gestión en sus grandes empresas/grupos de información y comunicación. Las mismas, estimuladas por "la necesidad de ocupar nuevos eslabones de la cadena

[6] Corte Interamericana de Derechos Humanos Opinión Consultiva OC-5/85 del 13 de noviembre de 1985.

de valorización y de no perder posiciones en el mercado mundial" y sostenidas por los cualitativos cambios tecnológicos, llevaron adelante importantes procesos de fusión, integración, adquisiciones y alianzas.

La articulación de alcance global de los negocios comunicacionales de la región latinoamericana producto, entre otras, de la superación del límite de las fronteras nacionales, no sólo se visualizó en la variación del tipo de gestión desarrollada sino también en la aparición de cada vez más "opciones" (canales, emisoras, revistas, conexiones, horarios, retransmisión de eventos) que resultaron inversamente proporcionales a su diversidad y originalidad. A pesar de la aparente variedad, estos procesos de mundialización y concentración se ven en propuestas cada vez más homogéneas.

De hecho, lo que se pone en juego a partir de la problemática de la concentración en los medios es la posibilidad de diagnosticar y resolver las tensiones emergentes de la relación entre concentración y diversidad, pautas globales y emergentes regionales, pluralidad–diversidad y mercado.[7] En otras palabras uno de los problemas a pensar es la relación entre concentración de los medios y las posibilidades de ejercicio de las democracias en las que se entiende como determinante el efectivo desarrollo de la pluralidad de ideas: los procesos de concentración/globalización son inversamente proporcionales a las posibilidades de pluralismo.

Decíamos que los procesos de concentración en la región se explican en el marco de la integración de los medios al mercado audiovisual

[7] "Los riesgos que trae la concentración son: para las empresas agrandar su tamaño puede ser un riesgo no alcanzar el objetivo buscado de crecimiento económico y generar un endeudamiento muy fuerte que después no genere ganancias suficientes como para pagar la deuda. Para el pluralismo el proceso de concentración reduce los niveles de diversidad. Otro problema aledaño es que una empresa de gran tamaño implica una barrera de entrada para nuevos competidores porque para entrar al mercado hay que tener un capital muy importante y finalmente, hay también una influencia de tipo político en el sentido de su capacidad de presionar a la opinión pública y a los funcionarios y políticos. Finalmente el último riesgo es que se constituya en un dominio de mercado que exija el pago para el acceso de los contenidos. Uno de los riesgos importantes es que una vez que el mercado esté muy concentrado, los nichos se venden y se genera una exclusión económica" (Mastrini, 2004).

mundial y de las políticas de los gobiernos neoliberales de finales de la década del ochenta y los noventa.[8]

En el plano local la situación de la región se especificaba, caracterizándose de la siguiente manera: a la privatización de los canales nacionales de televisión abierta, en 1989, y la transferencia de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones al capital privado nacional e internacional, 1990, se sumaron operaciones de compra, venta y fusiones de empresas, en un contexto de indiferencia oficial acerca del previsible impacto sobre la estructura y la dinámica del mercado.[9]

De este modo hacia 1999, momento en el que abordamos el periódico, el grupo *Clarín* junto al conglomerado CEI/TISA[10] poseen empresas en todos los segmentos del sector, siendo los "propietarios de la casi totalidad de los sistemas de TV por cable, del diario de mayor circulación del país, de un número considerable de radios AM y FM, de cuatro de los cinco canales de televisión de alcance nacional, de un alto porcentaje de canales provinciales y de empresas de cobertura de eventos y de una posición central en la prestación de telefonía fija, móvil y acceso a Internet (Aruguete, 2003: 10–11).

- Tecnologías salvadoras

Las características de las novedosas formas que adquiere el hacer de las ciencias de la vida son parte de un recorrido inédito al que estamos asistiendo con mayor o menor asombro. Con esta premisa emprendimos el recorrido por los textos del diario *Clarín* de fines de siglo XX a fin de observar de qué modo estos fenómenos nuevos fueron percibidos. Es decir, a fin de observar cómo un espacio específico de otro elemento

[8] Tal como manifestáramos *supra* el trabajo de investigación que constituye el marco del presente artículo fue defendido en octubre de 2009, mes clave en el debate y posterior aprobación de la Ley 26.522 Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, la que manifiesta explícitamente como su objetivo la intención de propiciar "el desarrollo de mecanismos destinados a la promoción, desconcentración y fomento de la competencia con fines de abaratamiento, democratización y universalización del aprovechamiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación" Ley 26.522 Art. 1º 10.10.2009.

[9] Abeles, Forcnito y Schorr, 2001, citada en Aruguete, 2003: 10 y 11.

[10] Corporación surgida en 1991, integrada por el Citibank -accionista de Telefónica- el Citicorp y posteriormente por el banquero Raúl Moneta.

clave de nuestra contemporaneidad, los medios de comunicación, hacía con las biotecnologías, entendidas como algo novedoso, diferente de lo hasta ahora conocido.

En orden a identificar la especificidad del tratamiento que *Clarín* hizo de las biotecnologías se abordó la totalidad de los textos del diario (incluidos sus suplementos) que durante el mes estudiado, refirieran en sus volantas, titulares, bajadas o cuerpos textuales a algunas de las siguientes temáticas: medicina, cuerpo humano, tecnología, ciencia, biotecnología y sus combinaciones.

El contenido del *corpus* se sistematizó en dos ejes: tecnologías sobre los cuerpos en general y biotecnologías específicas.

Este procedimiento nos permitió visualizar las estructuras narrativas presentes en el relato de los textos con contenidos que vinculaban cuerpos y tecnologías sobre éstos, y así ver sus recurrencias, advertir acaso sus discontinuidades.

Nuestra investigación nos permitió afirmar que *Clarín* sí tenía una manera específica de referir a las biotecnologías sobres los cuerpos y que esta manera tenía relación con el modo en que le diario, a diario, daba cuenta de y construía las otras tecnologías más o menos sofisticadas, pero usuales sobre los cuerpos.

De este modo ensayamos una lectura de los diversos textos presentes en el periódico, y dos de esos textos son los que nos permiten las reflexiones que siguen.

Se trata de "El último pedido de una madre" (10.12.1999) y "Tuvo un bebé una joven trasplantada del corazón" (23.12.1999). Estas notas comparten la referencia –evidente– a la procreación, en los dos casos, se trata de engendramientos que podemos llamar "naturales", convencionales, y en ambos, además, hay un supuesto de alta tecnología para el desarrollo de esas situaciones.

"Tuvo un bebé una joven trasplantada del corazón" es el relato, con pinceladas de sentimentalismo, de la experiencia de una joven mujer cordobesa que dos años después de un trasplante cardíaco pudo tener su segundo hijo. Hija, más precisamente.

Esta hija supuso el éxito de varias tecnologías: una, nada nueva, que acaso no percibimos como tal –la cesárea– y el éxito de varias etapas del despliegue de una tecnología ya no nueva, pero aún excepcional de provisión de repuestos corporales. Más de un tercio de la extensión de la

nota se ocupa del relato de aquella experiencia. Las razones que condujeron al trasplante, la obtención del órgano, la recuperación de la mujer. El relato refuerza así que fue posible que se hiciera lugar a una nueva vida por el éxito de esa otra técnica ya conocida: el trasplante de donante muerto.

"El último pedido de una madre" relata el caso de una mujer española "clínicamente muerta" que es mantenida con vida a fin de que pueda dar a luz.

La situación descripta en esta nota al tiempo que combina la tópica de la maternidad con la de la supervivencia habilita una serie de preguntas y reflexiones. ¿Muerto? ¿Cuán muerto? La particular tecnología puesta en juego en la noticia reseñada es lo que denominamos una tecnología de la supervivencia, esto es, una tecnología –¿faústica?– que permite mantener con vida a un muerto que de algún modo no está –del todo– muerto a fin de mantener con vida a un no–nacido, que desarrolla un tipo de vida donde el componente biológico y no biográfico es el más fuerte.

No deja de generar un cierto estremecimiento la frase de la nota que expresa la necesidad de "mantener con vida a una paciente clínicamente muerta".

Este es un caso que nos plantea empíricamente las largas especulaciones filosóficas y bioéticas respecto al carácter político del trazado de la línea que marca el corte entre lo vivo y lo no vivo.

Si bien podemos hacer concesiones respecto a cuán vivo está lo vivo y sobre qué a qué tipo de hace referencia la nota, respecto a muerto/no–muerto parecería mucho menos probable discrepar. La muerte es una sola. ¿O acaso no?

El desarrollo de la nota da cuenta de estados del cuerpo que se resisten a lecturas contundentes: prosperan zonas grises, de indeterminación.

La muerte tiene su historia; el texto de Luis Alberto Kvitko (1986: 262–266), relata los avatares de la humanidad por encontrar y determinar métodos y signos que permitieran dar certeza a los diagnósticos de muerte.[11]

[11] Este texto es referido extensamente en Pereyra, 1999: 100–104.

Recién hacia 1846 se establece en el campo médico un importante consenso en torno a la infalibilidad de la auscultación cardíaca en el diagnóstico de muerte real.

El paisaje contemporáneo referido a este tema parece diferente de las circunstancias planteadas para finales del siglo XIX. Pero ¿es diferente de las circunstancias planteadas para finales del siglo XIX?

En la actualidad las técnicas de reanimación permitieron y permiten mantener vivas –sí, vivas de algún modo– a personas muertas con órganos vivos para ablaciones y trasplantes. Estos procedimientos habilitadores de vida requirieron en su momento de definiciones específicas (y las obtuvieron) de muerte y graduaciones a su contundencia que les permitieran extraer partes del cuerpo sin cometer delitos, de este modo:

> … el concepto de "muerte", lejos de haberse hecho más exacto, oscila entre uno y otro polo dentro de la mayor indeterminación, describiendo un círculo vicioso realmente ejemplar [entre muerte cerebral y muerte somática]… Vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos, en cuanto tales, sólo adquieren su significado preciso por medio de una decisión (Agamben, 1998: 206–208).

"El último pedido de una madre" y "Tuvo un bebé una joven trasplantada del corazón" se vinculan entonces a través de tecnologías y definiciones subsidiarias: tecnologías de reanimación y mantenimiento del estado de muerte cerebral/muerte clínica o cerebral/ablación donación de órganos/hijos/tecnologías para su supervivencia. La maternidad y sobre todo la maternidad biológica ("parirás con/sin dolor"), la donación de órganos, la intervención de la ciencia hecha tecnología sobre los cuerpos y en las situaciones límite, pertenecen al orden de las tematizaciones que, con Angenot, podemos denominar "fetiches".

Es decir se trata de uno de aquellos componentes de la hegemonía discursiva que haciendo pareja con los tabúes designan formas de lo que resulta incuestionable: unos por sagrados, otros por prohibidos (Angenot, 1989).

- Algunas reflexiones para continuar pensando

El modo en que *Clarín* dice las tecnologías sobre los cuerpos opera consecuencias en la manera en que se dirán en el diario las biotecnologías.

Clarín supone las tecnologías, no las piensa, no las cuestiona, las describe en sus consecuencias, no las interroga. La única pregunta que podría formularse desde lo leído en el periódico sería ¿por qué no usarlas?

Es contundente en este sentido el ánimo entusiasta en relación a las intervenciones tecnológicas sobre los cuerpos. La exaltación está presente en todos los textos que, sin embargo, no alcanzan a ser tecnófilos, ya que las tecnologías como tales, tal como lo manifestáramos, no son las que están en consideración, sino sólo los resultados efectivos o posibles de sus aplicaciones.

En el diario nunca se presentan como problemas: si algo resultara problemático se trataría del acceso a las mismas y de la corrección de su uso, no de su razón. De hecho, no las dice "de frente" más que cuando tienen el carácter de *primeras*. En el caso de las segundas, las terceras, las cuartas o ene veces en las que las técnicas se ponen en juego, probablemente debido al acostumbramiento que se produce, sólo serán mencionadas indirectamente en sus aplicaciones, siempre que éstas tengan algún componente inusual.

Aunque en ninguno de los dos casos abordados –reproducción asistida/supervivencia asistida– haya alusiones a un cuestionamiento de las tecnologías puestas en escena, o se presenten discusiones respecto, este carácter de indiscutible tampoco es sin historia.

Ese lugar conseguido en el marco de lo que se puede decir y está legitimado es también producto de un proceso. Participar de la hegemonía discursiva supone un recorrido:

> inscripta en el tiempo la hegemonía discursiva propia a una coyuntura dada se compone de mecanismos reguladores que se ha establecido en duraciones diferentes, lenta elaboración a lo largo de los siglos de la lengua "nacional", de sus fraseologías y sus retóricas de prestigio, reacomodamientos repentinos de la división de los campos, géneros y discursos canónicos, aparición y obsolescencia rápida de temas y de ideas de "moda", relatos de

> actualidad interpretados como signos de los tiempos (…) (Angenot, 1989: 9).

Hubo un tiempo, entonces, en el que estas tecnologías no formaban parte legítima del universo de lo enunciable. Hubo un tiempo en el que fueron nuevas, difíciles de comprender o de asir con palabras, y seguramente reprochables para algunos. Sin embargo el paso del tiempo, el paso de esas tecnologías a un registro de mayor frecuencia y mayor expansión habilitaron que se produjera el acostumbramiento a su proximidad y uso, hasta su tácita aceptación, como tareas de rutina. De modo que en la actualidad su grado de legitimación hace que su cuestionamiento sea casi impronunciable. En relación a este acostumbramiento son válidas las palabras de J. Testart a instancias de su reflexión sobre las posibilidades de clonación humana:

> hay una especie de acostumbramiento provocado por le desgaste de las palabras, por los ejemplos al margen que son casi tolerables, hasta la famosa casuística que propone el estudio de casos uno a uno: es evidente que si hacemos eso durante algunos años, luego lo admitimos necesariamente por costumbre y, en forma progresiva, pasamos a la aceptación tácita de manipulaciones que nos hacían estremecer poco tiempo antes (Testart y Godin, 2002: 86).

En los casos que analizamos podemos ver planteada la pregunta que encierra su propia respuesta: "si las tecnologías están disponibles ¿por qué no usarlas?"

Esta pregunta/respuesta que el diario hace "desde ningún lugar", sofoca la posibilidad de formular preguntas anteriores, no instrumentales. Tratándose de estos temas la proximidad, el aumento de la frecuencia, su *rutinización* atentan contra nuestra capacidad para sorprendernos y para ponderar sus efectos.[12]

[12] Testard y Godin manifiestan cierta preocupación por la manera en que la información se ofrece a la opinión pública. La difusión de los resultados de las investigaciones generalmente manejada con discrecionalidad, donde los "logros" se sobredimensionan y los fracasos se ocultan cuidadosamente o bien se minimizan. Una constante es la simplificación que tergiversa haciendo de una serie de probabilidades

Entendemos que las consecuencias posibles son de más cuidado aún cuando advertimos que estas intervenciones planas y acríticas están formuladas desde un específico y poderoso lugar de la trama social como es el de un medio de comunicación con demasiado poder.

- Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G (1998) Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia, Pre–textos.

ANGENOT, M (1989) Un etat du discours social. Québec, Le Premabule.

ARUGUETE, N, (2003) *De la propiedad de los* medios en Le Monde Diplomatique, edición Cono Sur, Junio.

BERMAN, M (1989) Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Buenos Aires, Siglo XXI.

DONDA, C (2000) Ética, bioética y problematizaciones morales. Córdoba, Mimeo.

KVITKO, L (1986) *El diagnóstico de muerte. Antecedentes históricos* en La Semana Médica, año LXXXIX, Nº 5221. Páginas 262–266.

LÓPEZ ALONSO G Y REY LENNON F (2001) *La comunicación en América Latina. Informa de Argentina* En Revista latinoamericana de Comunicación CHASQUI. Setiembre, Nº 75 Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, Quito, Ecuador.

MASTRINI, G y BECERRA M, (2001) 50 años de concentración de medios en América Latina: del patriarcado artesanal a la valorización en escala. Buenos Aires, Mimeo.

MASTRINI, G (2004) Exposición/Conferencia en Encuentros de discusión e intercambio (anticipo del Forum Barcelona 2004() 25, 26 y 27 de Marzo de Buenos Aires – cultura – diálogo y desarrollo, organizado por Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

PEREYRA, L (1999) La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX. Córdoba, Alción Editora.

---

certezas absolutas. Sostienen igualmente que los medios están interesados en las hazañas, importándoles nada el conocimiento en sí mismo (Testard y Godin, 2002: 49; 86 y ss).

RIFKIN, J (1998) El Siglo de la Biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz. Barcelona, Crítica.
SIBILIA, P (2005) El hombre postorgánico. Cuerpo subjetividad y tecnologías digitales. Buenos Aires, FCE.
TESTART J y GODIN C (2002) El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal. Buenos Aires, FCE.

El cuerpo en tensión. Un análisis sobre la reproducción de las desigualdades sociales a través del cuerpo

Ana Julia Aréchaga [110]

- Resumen

En la actualidad el cuerpo como objeto de estudio de las Ciencias Sociales ha cobrado nueva relevancia percibiéndose como un objeto donde se entrecruzan las principales tensiones de la Sociología (acción–estructura; individuo–sociedad, sujeto–objeto). A partir de la obra de Pierre Bourdieu se plantea cómo se puede superar dichas dualidades para dar paso a un estudio que de lugar a un análisis micro y macro sociológico, donde se intenta abordar el problema de manera articulada.

Para ello presentaremos los primeros arribos que se han obtenido a partir de la investigación realizada para la tesina de grado de la carrera de Sociología *"El cuerpo y la reproducción social. Un estudio exploratorio a cerca de cómo se reproducen las desigualdades sociales a través del cuerpo, en la ciudad de La Plata 2009"*. En la cual se indaga cómo las desigualdades sociales se manifiestan en la relación que se establece con los propios cuerpos, a partir de diversas dimensiones. Haremos un recorrido por las nociones de cuerpo que poseen, las prácticas que se realizan, los modos del cuerpo y la relación que se establece con el *cuerpo hegemónico,* en personas de clase media y baja entre 21 y 65 años, de ambos sexos, de la ciudad de La Plata.

- Introducción

Pensar el cuerpo como objeto de estudio de las ciencias sociales abre el camino a reflexionar problemáticas tradicionales (como es el de las desigualdades sociales) desde nuevas perspectivas.

[110]Aréchaga Ana Julia, Licenciada en Sociología. Becaria tipo I CONICET / GEEC–IdIHCS–UNLP. anajuliare@yahoo.com.ar

En este trabajo se propone realizar un breve recorrido por las conclusiones de la tesina de grado "*El cuerpo y la reproducción social. Un estudio exploratorio acerca de cómo se reproducen las desigualdades sociales a través del cuerpo. La Plata 2009*", para dar cuenta de cómo el cuerpo y las clases sociales están mutuamente imbricados. Y en este sentido, se plantea, junto con Ruth Sautu (2003), al cuerpo como objeto de estudio que responde a dimensiones micro y macrosociológicas, donde se hacen efectivas diversas tensiones.

Una de las tensiones que atraviesa esta problemática se manifiesta en el dualismo mente–cuerpo, o en las posiciones que pretenden superar dicho dualismo, ya sea desde uno visión de mente–cuerpo fusionada (modelos monistas), o desde una perspectiva más dialéctica (como Bourdieu).

No obstante, otra tensión que implica la definición del cuerpo, es en torno a la reproducción o la acción; es decir, ¿somos sujetos que reproducimos el sistema social o bien tenemos capacidad de agencia? Lo que esquemáticamente podríamos traducir como: el cuerpo como un producto social, ya sea del discurso (Foucault), ya sea de la posición que se ocupa en la estructura social (Bourdieu); o como productor, como sujeto de conocimiento (perspectivas fenomenológicas).

Otra tensión que forma parte de este recorrido es la bipolaridad naturaleza–cultura, pues si bien gran parte de los autores que mencionaremos reconocen al cuerpo como una instancia de construcción social, siempre hay un *quantum* que no puede definirse, o que se lo define como cuerpo físico, orgánico, biológico etc. Y que, según cada quién, este cuerpo tiene mayor o menor relevancia. Sin ir más lejos, varios de los autores que han hablado del cuerpo, por momentos parecen no distinguir nítidamente cuáles son las barreras entre uno y otro, si es que ambos existen. Por otra parte, las teorías del género han repensado dicha polaridad, y la concepción de construcción, restituyendo el concepto de materialidad pero desde una nueva significación (Butler, 2008).

Plantearemos en primer lugar las definiciones de las que se partió, deteniéndonos brevemente en la obra de Pierre Bourdieu, como un autor interesante para abordar las tensiones anteriormente planteadas. Luego, indagaremos cómo las desigualdades sociales se manifiestan en la relación que se establece con los propios cuerpos, a partir de diversas

dimensiones. Para lo cual haremos un recorrido por las nociones de cuerpo que poseen, las prácticas que se realizan, los modos del cuerpo y la relación que se establece con el cuerpo hegemónico, en la población seleccionada (personas de clase media y baja entre 21 y 55 años, de ambos sexos, de la ciudad de La Plata).

- Ubicando teóricamente la investigación

Comenzaremos realizando una clasificación de los autores que han trabajado esta problemática. Un modo bastante básico de hacerlo es separar entre aquellos que plantean el cuerpo más como un objeto de aquellos que plantean al sujeto de manera unificada Dentro del primer "cajón" podríamos colocar a autores como M. Mauss (1979), M. Douglas (1988), M. Foucault (1995, 2006), P. Bourdieu (1998, 1999), Le Breton (1990, 2002), Luc Boltanski (1975), ya que estarían emparentados por concebir al sujeto no como una unidad indivisible, sino una "polaridad"(cuerpo y "alma" no son lo mismo) mutuamente imbricada. Dentro de lo que sería el segundo "cajón" encontramos lo que comúnmente se denominan como posturas monistas, las cuales sitúan al cuerpo como un sujeto, comprendiendo al ser humano como una unidad. Aquí incluimos autores que retoman a la fenomenología como Merleau–Ponty (1993), T. Csordas (1990), N. Crossley (1995), J. Leavitt (1996), Scheper–Hughes y Lock (1987), que incluye cierta perspectiva de la antropología de las emociones.

Sin embargo sabemos que estos "cajones" son modos ejemplificadores de armar un mapeo por los principales autores, que pasan por alto la profundidad de cada autor.

Es pertinente aclarar que este trabajo se centró en el aspecto reproductivo, y por ende, en analizar "cómo lo social se hace cuerpo", distanciándonos de las concepción fenomenológica que tiende a pensar a la sociedad de manera ahistórica, sin ahondar lo suficiente en los motivos por los cuales el mundo se presenta como evidente.

En este camino, Pierre Bourdieu podría pensarse como un autor que ha intentado superar los dualismos presentando el concepto de *habitus* muy ligado al de cuerpo, así como también nos ha permitido pensar al cuerpo como la objetivación de las estructuras sociales.

A nuestro entender, si bien el autor supone dos entidades separadas (mente/cuerpo) estas actúan de manera dialéctica, por lo cual no se reeditaría el "divorcio intelectualista" (práctica como corporal y lo intelectual como mental). Así, el cuerpo es sujeto y objeto al mismo tiempo, pero no estaríamos hablando de un modelo monista. Bajo conceptos como el sentido práctico, el conocimiento por el cuerpo, se reconoce la capacidad instituyente del mismo, pero –lo que muchas veces se acusa como– en su forma reproductiva.

La evidencia con la que se presenta el mundo para la fenomenología es resuelta por Bourdieu bajo el concepto de sentido práctico. Según dicho autor, el sentido práctico nos permite desenvolvernos en el mundo ya que lo comprendemos porque las estructuras de conocimiento que poseemos son fruto de la incorporación de ese mundo (por ejercicio del *habitus*). Este conocimiento, lejos de ser racional, es un conocimiento que pasa por nuestros cuerpos, lo que significa "que el agente no es nunca del todo el sujeto de sus prácticas" (Bourdieu, 1999: 184), de allí su eficacia.

En este sentido se revela el rol activo del cuerpo en el desenvolvimiento de la vida cotidiana. A la vez que, el concepto de naturaleza toma otro cariz en la obra de Bourdieu, no ya en el sentido biologicista, sino como aquello naturalizado, es decir lo social incorporado, vuelto naturaleza por fuerza del hábito.

Consideramos, junto a Bourdieu, que el cuerpo y la clase social están íntimamente interconectados, ya que pertenecer a determinada clase social implicaría una percepción del cuerpo que no sería sólo percepción sino que también constituiría el cuerpo en sí, lo que nuevamente generaría formas de actuar en correlación con las formas de pensar. De este modo el cuerpo se constituye como símbolo de distinción.

- Hallazgos del campo: primeras aclaraciones

Pasaremos a resumir cuáles fueron los resultados del trabajo de campo realizado para la tesina, que permiten pensar el modo en que se articula el cuerpo y la posición social que se ocupa. Como primera aclaración, cuando hacemos referencia a las clases sociales, retomamos la perspectiva de Bourdieu (2007a), donde no sólo se definen las clases por su capital económico sino que también se tiene en cuenta el capital

cultural, social, simbólico que determina, en relación al campo, la posición que se ocupa en el espacio social (Bourdieu, 1990).

Por otra parte, a lo largo del trabajo se define de manera esquemática clase media y baja, ignorando mayores complejidades con el fin de potenciar las similitudes a partir del nivel socioeconómico y facilitar su operacionalización. Para lo que se tuvo en cuenta un criterio socioespacial (la zona, el tipo de acceso, etcétera) y, en segunda instancia, variables socioeconómicos incluidas en las entrevistas correspondientes a las dos etapas del trabajo de campo.

Vale declarar que el objetivo general de aquel era una primera aproximación al tema, dada la escasez de trabajos empíricos que hay al respecto y, por tanto, es un trabajo de campo escueto, propio de una tesina de grado. Éste fue pensado en dos instancias, una primera más piloto, donde se hicieron diecisiete entrevistas estructuradas y se realizó observación participante en las playas de Punta Lara ("La Pérgola de Stela Maris" y "La Playita") y en el Club de Regatas La Plata,[111] y una segunda donde se hicieron seis entrevistas en profundidad a informantes claves. Las citas que expondremos a continuación responden a extractos de esta segunda etapa.

Como segunda aclaración resulta interesante exponer cómo se abordó al cuerpo en la investigación. Para ello, a partir de la lectura del anexo que Bourdieu (1998) realiza en *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto* (donde se encuentra la encuesta que realizó para dicho trabajo), así como también de la investigación de Boltanski (1975) y de las entrevistas realizadas por Ana Sabrina Mora para su tesis doctoral, se tomaron las dimensiones principales que darían sentido al cuerpo. Estas dimensiones son: las nociones que los sujetos tienen de su propio cuerpo; el cuidado de uno mismo (que incluye la alimentación, el proceso salud–enfermedad, las prácticas deportivas, las preocupaciones estéticas), y la relación con los otros, es decir la percepción que tienen acerca de cómo son mirados (los prejuicios).A continuación haremos un recorrido

[111] Las playas de Punta Lara, son playas de río que se caracterizan por ser de acceso libre, mientras que el Club de Regatas La Plata, se caracteriza por ser un club tradicional de la ciudad donde su principal actividad son los deportes náuticos, y para su acceso se debe ser socio (lo que implica abonar una cuota mensual y ser aprobado por el comité).

por estas dimensiones, extrayendo de manera sintética las principales conclusiones.

- Las nociones del cuerpo

En general, las definiciones del cuerpo que han dado todos los que participaron de la investigación, están estrechamente ligadas a la definición hegemónica, que liga el cuerpo a un organismo. En este sentido, la utilización del cuerpo como herramienta de trabajo (aunque sabemos que siempre existe esta utilización hacemos referencia a un uso más activo de todo el cuerpo) que se da en los sectores más empobrecidos determina ciertas cuestiones como la conformidad/disconformidad con el propio cuerpo, así como también cómo lo autoperciben. A su vez, por parte de estos sectores, existe una mayor dependencia frente a su cuerpo en relación a las actividades cotidianas, lo que lleva a concebirlo como "compañero incondicional" (por ejemplo en relación a las tareas domésticas, las formas de traslado, etcétera.).

Mientras que, para las personas que pertenecen a los sectores medios incluidos en la investigación, la conformidad se relacionaba más con los parámetros de belleza instituidos.

Las expectativas que se tienen con respecto al cuerpo son disímiles, mientras unos demandan que "resista" (personas en situación de pobreza); en las clases medias, se le demanda al cuerpo "que responda", o "que dure bien", haciéndose presente un grado de control sobre el propio cuerpo y de exigencia hacia él, que es extensivo al control que pueden establecer sobre sus propias vidas.

La conformidad con el propio cuerpo resulta de esquemas de apreciación diversos, vinculados con lo que objetivamente constituye un capital para cada clase, en el primer caso el cuerpo como instrumento de trabajo, en el segundo el cuerpo como capital simbólico (Aréchaga, 2010).

- Cuidado de uno mismo

Pasaremos a ahondar ahora en lo que ampliamente se denominó como "cuidado de uno mismo". En relación con la alimentación**,**

podemos establecer, a partir de lo indagado, diferencias más claras como el tipo de producto que se ingiere y la calidad del mismo, determinado en gran parte por un condicionamiento económico, aunque según Boltanski si bien los consumos de las clases son diferentes, no se debe solamente a una cuestión económica, sino al "sistema de categorías utilizadas implícitamente (…) para ordenar y calificar los diferentes tipos de alimentos" (Boltanski, 1975: 70). Es decir que existiría una correlación entre los alimentos que se consumen, y la valorización que se le atribuye a estos alimentos.

El conocimiento que se tiene sobre los beneficios que se adquieren de ciertos productos también suele ser diferente, de hecho todas las personas de clase media incluidas en la investigación identificaban como sanos los alimentos que consumían, así una entrevistada de clase media nos decía que:

> R: Y si, uno se siente bien cuando come bien, te sentís activo, sano, pero trato de enseñarles el por qué. No soy de perseguirlos con la comida, pero si por ejemplo, ¿Por qué la milanesa se come con jugo de limón? Tiene un por qué: el hierro se asimila mejor con la vitamina B12, no es porque si. El hierro de la carne se asimila mucho mejor que el hierro de los vegetales. (Entrevista nº 4, sexo femenino, clase media).[112]

Detrás de estos hábitos se percibe una concepción integral del cuidado del cuerpo: uno se siente bien porque come bien, tendiendo una conexión entre diversas esferas. Así pareciera que estos sectores tienen una relación más "consciente" con el cuerpo, en el sentido de que poseen un mayor conocimiento (occidental y racional) y una mayor atención sobre él.

La alimentación no sólo requiere de una organización familiar diferente en cada clase (Ortale, 2007), sino que también responde al gusto, el cual se constituye también en un principio de distinción. En este sentido, una de las principales diferencias que apareció se vincula con la identificación de la comida preferida:

[112] Todos lo fragmentos de entrevista citados responden a la segunda etapa de trabajo de campo.

P: ¿Cuál es tu comida preferida?
R: ¿Mi comida preferida?... no tengo; no te digo preferida, pero las milanesas es una fuerte para la familia, por el tema de ahorro y tiempo,
P: Pero ¿qué es lo que más te gusta a vos?
R: Lo que más me gusta a mí... no, nunca me detuve a pensar, no tengo problemas con la comida... (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja).

Observamos, en las respuestas de las entrevistadas de este sector que, en un primer momento, no encuentran una comida que pueda ser "preferida" por el simple gusto. De hecho, la primera entrevistada responde fundamentando en la practicidad que representa la realización de determinada comida. Mientras que otra demora en pensar una comida que responda a un antojo, existiendo una mayor dificultad en identificar una comida que pueda responder a "un capricho del gusto".

Los entrevistados de clase media pueden identificar rápidamente que es lo que les gusta, y cómo, exhibiendo cierta seguridad y determinación en sus gustos.

Como puede observarse, muchas veces las diferencias no están solamente dadas por el alimento, sino que se liga también a la representación que ese alimento tiene, y al modo general (tener la certeza de lo que gusta) que permite entrever cómo las estructuras sociales se han incorporado determinando la relación que se establece con el propio cuerpo, en concordancia con una forma de concebirlo (por ejemplo, la relación de demanda y exigencia que establecen estos sectores medios con su cuerpo, la cual generalmente se traduce en gestos firmes y seguros[113]). A su vez, las distinciones podrían relacionarse, como dice Bourdieu, con el modo en que se preparan los alimentos, se sirven, se presentan, se ofrecen, así como también con la manera en que se los come ("los buenos modales") y la valorización que se realiza de sus atributos.

[4] En relación a las observaciones realizadas en el Club de Regatas, llamaba la atención la forma en que gesticulaban al hablar: grandes movimientos de manos y brazos, gran expresividad de la cara, un tono de voz seguro, todo lo que otorgaba relevancia a lo que se expresaba.

En relación al proceso salud–enfermedad no desarrollaremos el aspecto más visible de la problemática (ciertas enfermedades que afectan más a determinadas clases), ni las prácticas en torno a la prevención (de manera general podemos decir que todos los entrevistados de clase media iban más veces al médico y realizaban estudios preventivos, mientras que las personas en situación de pobreza consultaban menos y en su mayoría no practicaban lo que se denomina como "medicina preventiva"), sino que ahondaremos sobre qué nociones de cuerpo y prácticas se ponen en juego en torno a esta temática.

> P: ¿Y vos cuándo te sentís enferma?
> R: En general yo no soy mucho de sentirme enferma (...) en realidad lo que más me hace sentir enferma es cuando estoy preocupada por algo. O cuando estoy deprimida por algo, cuando hay algún problema en la familia, o amigos o algo que me da vueltas por la cabeza (Entrevista nº 4, sexo femenino, clase media).

En esta forma de definir la enfermedad no sólo se está teniendo en cuenta el cuerpo como organismo, sino que también se establece una relación entre los estados anímicos, el cuerpo y la sensación de enfermedad. Es decir, se hace referencia a una noción de cuerpo más amplia e integral. Por otra parte, las personas cuya sobrevivencia depende más de su cuerpo como herramienta de trabajo, lo perciben como "un compañero que no los abandona" y en este sentido se registra de manera desigual las sensaciones corporales: "es posible que un estado de malestar que se designa como enfermedad se subestime, dada la imposibilidad de sustraerse de las actividades habituales, de las que dependen otros integrantes de hogar" (Pagnamento, 2007: 225). Esta noción de cuerpo también se pone en juego a la hora de hablar de los síntomas:

> P: pero vos, tan a pecho no te lo tomás... porque hace mucho que no vas al médico.
> R: por eso, porque no lo siento enfermo. Yo la última vez que fui al médico fue por un dolor de panza. Y me recetaron una pastilla para el dolor de panza, y nada más, no tenía nada. Y después fui

por fractura, o porque me corté con una amoladora, pero así de ir al médico porque me sentí mal...
P: no, sos sano?
R: si, totalmente (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja).

En el caso del último entrevistado, llama la atención cuando menciona que no recuerda haber ido al médico por haberse sentido mal, mientras que si concurrió en ocasión de una fractura y un corte: es peculiar el grado en que debe sentirse afectado corporalmente para "sentirse mal". Por otra parte, en estos sectores los accidentes de trabajo suelen ser usuales, manifestándose comúnmente a través de cortes y fracturas. Así, las condiciones de trabajo generan un mayor deterioro del cuerpo.

En relación con los usos del cuerpo ligado a las prácticas deportivas, podemos decir que en su mayoría las personas pertenecientes a los sectores pobres no realizaban ninguna actividad, mientras que todos los entrevistados (tanto de la primera etapa como de la segunda) de clase media realizaban alguna, como por ejemplo golf, tenis, hockey, caminatas, *yating*, *kayak*, o asistían al gimnasio.

Como vimos, los sectores medios se relacionan con su cuerpo a partir de una posición de exigencia o demanda, en relación con la cual, la realización de alguna actividad resulta fundamental:

R: Voy generalmente al gimnasio o voy a correr (aunque ahora no estoy yendo a correr), o hago actividades como para que mi cuerpo no sea una obstrucción para… O sea, que mi cuerpo no sea una obstrucción para cuando desee hacer determinada cosa, ya sea, por ejemplo, si quiero ir a jugar a la pelota, que no sea una obstrucción mi cuerpo porque no está en condiciones para jugar a la pelota. Es decir, mi cuerpo es un instrumento para (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media).

El cuerpo, entonces, no debe ser una obstrucción para la realización de alguna actividad; es un medio que "debe estar en estado" para la consumación de los deseos, de lo que produce sensaciones agradables. La práctica deportiva constituye un espacio de relajación y distensión, cuya finalidad se relaciona también con el cuidado de la salud y la

obtención de placer. Así como también constituye un espacio de sociabilidad.

Retomando, los usos del cuerpo generan diferentes concepciones (y prácticas) en torno de éste, donde para los sectores pobres el sentido que se le otorga está más ligado a la puesta en juego del cuerpo durante la actividad laboral. Mientras que los sectores medios hacen uso de su cuerpo sobre todo durante las actividades recreativas ligándolo al placer que generan: por tanto, el cuerpo "debe permitirme disfrutar".

> R: Me cuido para hacer ejercicio, para poder hacer los deportes que me gustan, y me gustan la mayoría. Todavía tengo intenciones de jugar al tenis con mi hijo, de jugar al fútbol con mi hijo y sus amigos. Uno de los grandes placeres de la vida es hacer deporte con mi hijo y por eso trato de estar bien... (Entrevista nº 6, sexo masculino, clase media).

La relación entre cuerpo, prácticas corporales y placer se hace explícita. La búsqueda de "calidad de vida" suele ser usual en estos sectores. Esa idea hace referencia a un concepto de cuerpo que implica múltiples dimensiones e interrelaciona la alimentación, la vestimenta, las prácticas deportivas, las prácticas médicas, y que tiene en cuenta el cuerpo no sólo como dimensión orgánica sino también como fuente de placer. Esto es lo que se ha denominado "concepción holista del cuerpo".

En relación con los cuidados del cuerpo y la estética observamos que la preocupación por el cuidado de la apariencia está en estrecha relación con los beneficios que se pueden obtener de tener "una estética agradable". Todos los entrevistados la mencionaron como un aspecto fundamental en relación al cuerpo. Sin embargo, para las personas de los sectores pobres existe una distancia entre lo que manifiestan, y su vida cotidiana. Las mujeres en situación de pobreza dijeron utilizar pocos productos de belleza, sin embargo, es interesante retomar los motivos:

> P: ¿Vos usas algún producto de belleza, algún maquillaje, algo?
> R: No! Yo soy súper que no me cuido para nada en ese sentido, no uso maquillaje, sólo alguna crema corporal o para la cara, siempre es la misma, nada en especial.

P: ¿No usas crema para peinar, o alguna de esas cosas?
R: No, shampoo y acondicionador.
P: ¿Por qué?
R: Porque tengo un pelo fuerte, así que para mi pelo no necesito nada más que lo común. (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja).

En esta argumentación se hace visible el pragmatismo frente a los cuidados que se pueden brindar a uno mismo. Resulta peculiar, ya que es la misma entrevistada que manifestaba tomar conciencia de su cuerpo en relación a la estética. Esta contradicción en el discurso resulta del encuentro entre las prácticas de la vida cotidiana, lo que resulta útil y beneficioso –en correspondencia con las posibilidades objetivas–, y lo que es socialmente valorado, lo hegemónico. Esta misma relación se establece con la vestimenta:

P: ¿Qué estilo de ropa te gusta?
R: Siempre uso o un vaquero o ropa deportiva, pantalón buzo, cómodo, bien cómodo, porque si está la bicicleta en casa, agarro la bicicleta y o me voy a trabajar en bicicleta o me voy al colegio, así que siempre cómodo. (Entrevista nº1, sexo femenino, clase baja).

Esto se relaciona nuevamente con el trabajo que realizan y con lo que se les demandada en relación con la apariencia. Por otra parte, el estilo de la indumentaria no es una prioridad, porque no constituye una preocupación, y no constituye una preocupación porque no se espera por los otros (otros empleadores, otros amigos, otros...) que así lo sea. Como señala Bourdieu, las clases populares hacen del vestido un uso realista. Sin embargo, estas afirmaciones pueden matizarse con la utilización de determinadas prendas, como por ejemplo en los jóvenes de estos sectores el uso de zapatillas deportivas (Tonkonoff, 2007).

En conclusión, la selección de la indumentaria elegida responde al sistema de valores que cada clase construye y que está vinculado con las posibilidades reales tanto de adquirir determinada prenda como de obtener un beneficio por poseerla: "el interés que conceden las diferentes clases sociales a la propia presentación (…), dependen de la

existencia de un mercado de trabajo en el que las propiedades cosméticas puedan recibir un valor en el mismo ejercicio de la profesión o en las relaciones profesionales". (Bourdieu, 1999: 203*).*

Los gastos o cuidados que se destinan a la apariencia constituirán, para determinada clase, una inversión en capital social. Así como también ponen de manifiesto cuánto cada uno puede/merece gastar en uno mismo, estableciendo una posible correlación con lo que uno vale para los otros en el mercado de trabajo (y por ende se debe invertir en ello) y cuánto se justifica o no determinado gasto (y vale para –se estima a– uno mismo). En relación con esto una de las entrevistadas nos decía que por más que tuviera diferentes prendas suele usar siempre lo mismo, y otra argumentaba que:

> R: No, por ahí, si algún día salimos o algo, por ahí sí un poco de maquillaje. Para el trabajo que yo hago también es como que no necesitás tanto, y no te detenés en el día. El año pasado me depilaba por ejemplo. Este año no me depilé más porque no… yo digo, una cuestión de tiempo, puede ser en ese sentido. Uno va más rápido por la vida a cara lavada (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja).

A diferencia de las personas de clase medias, quienes manifestaron tener mayores cuidados en relación con la apariencia, como por ejemplo el siguiente entrevistado quien manifiesta realizar prácticas del cuidado de la estética atribuidos generalmente a las mujeres:

> R: Sí, uso desodorante, perfume, dentífrico para lavarme los dientes. Uso algo que no estaba usando, por ejemplo. Esto para vos, que querés saber intimidades. Yo me estaba cortando las cejas y vino un amigo y me dijo: no, sacátelas con la pincita de depilar sino te van a crecer así, para arriba. Entonces ahora agarro la pincita de depilar de mi señora y me saco las pelos de las cejas que son muy largos, *tac* me los saco (dice, bajando el tono de voz).
> P: ¿En serio te depilás las cejas?
> R: Si, porque me crecen mucho si no.
> P: ¿Y los de la nariz también te los cortás?

R: No, los de la nariz también me los saco (depilo), *toc*, con la pincita. (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media).

- La mirada de los otros

Pero estas apariencias diferentes, generan prejuicios tanto positivos como negativos, constituyendo una primera evaluación que se realiza sobre la persona. Lo que determinará el acceso tanto a empleos, como a espacios. La imposición de un cuerpo hegemónico, genera esta distancia que no sólo puede resolverse por la utilización de determinada indumentaria, sino que está enraizada en los modos del cuerpo (gestos, formas de hablar, de caminar, etc.).

Comúnmente vemos en los medios de comunicación como ciertas características son relacionadas con la peligrosidad. Así, el color de la tez, el uso de determinadas prendas, el color del cabello se asocia con personas en situación de pobreza y por ende peligrosas.

P: ¿Qué pensás que piensa la gente de tu apariencia?
R: No sé.
P: Bueno ¿Pero qué te imaginás?
R: Nada, qué sé yo, por ahí me ven cara de delincuente, barbudo, con la... (se toca la cara)
P: ¿De delincuente?
R: Sí, si. Hay veces que uno entra en el boliche y te miran así (gesto) más cuando uno es nuevo en el lugar. Vas a un negocio a comprar al mediodía, y está siempre la misma gente, y aparece uno nuevo, todo mugriento, con las manos sucias, con la ropa mugrienta…
P: ¿Y la gente se asusta?
R: Y, se sorprende, "éste que quiere hacerme". Hay veces que yo me he dado cuenta que dicen: "guarda con éste, tiene pinta de chorro" (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja).

De modo que no son las características en sí las que generan el estigma sino que son *estigmatizables*, es decir que se valoran de manera desigual según sea la clase a la que se pertenezca; así, el sistema de

apreciaciones y valoraciones a las que remiten son las que generan el efecto estigmatizador y el consecuente enclasamiento.

A continuación veremos cómo estos prejuicios son incorporados. Cuando se habla de lo incorporado, precisamente, se hace alusión a cómo los efectos de dominación no se atribuyen a una apropiación, sino a unas disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas (Foucault, 2006: 33) que determinan la relación con nuestro propio cuerpo y que tienden a mantener el estado de las cosas.

El fragmento siguiente patentiza este espiral, en el que el cuerpo que porta características pasibles de estigmatizar incorpora, a su vez, esos estigmas, justificando situaciones que para otros serían intolerables.

> P: Vos me decías, que cuando entrabas a un negocio la gente reaccionaba... ¿vos creés que la gente reacciona así con todas las personas?
> R: No, con todos no, porque a mi me ven que... yo soy una persona que no saben si estoy cartoneando, si soy pintor, si soy portero, si soy electricista ¿Entendés? "¿Que viene a hacer al negocio esta persona?"
> P: Pero ¿Por qué pensás que de vos si pueden dudar y no de mi?
> R: Y porque estás más… que se yo, por la forma de vestir, estas más parecido a la persona. Por ejemplo, vas a comprar a un negocio de ropa, a un negocio de carteras. Si hay una señora comprando carteras, y yo le quiero comprar una cartera a Nancy ¿qué van a pensar? Cuatro, cinco mujeres me ven a mi todo mugriento, ¿qué van a pensar? Como están dadas las condiciones de seguridad, van a pensar que uno puede entrar a robar, a arrebatar, ¿entendés? Ahí, en el centro, no saben que puede pasar, si te roban a mano armada... (Entrevistado nº 2, sexo masculino, clase baja).

Este entrevistado reconoce que se puede dudar de su condición por su apariencia, la que no permite saber si es "ladrón", "cartonero", "electricista", "pintor", o "portero"; en ninguna circunstancia estaría justificada su entrada a un negocio de carteras del centro (es importante la ubicación porque delimita los espacios donde se puede circular y

donde no) y es mejor no perturbar la tranquilidad de otros yendo a comprar allí.

Lo más importante, de todos modos, es que el mismo entrevistado se ve reflejado en el estereotipo "del chorro", admitiendo la posibilidad de duda de los otros, así asimila su apariencia a la de un ladrón, incorporando lo que llamamos prejuicios negativos. En el siguiente fragmento leemos la justificación que le da:

> P: ¿Qué te hace sentir eso a vos?
> R: Y, la gente se persigue, yo no.
> P: Pero ¿no te da bronca?
> R: No, porque es normal que la gente tenga miedo. Viste que uno se da cuenta que la gente tiene miedo. Los otros tienen miedo (Entrevistado nº 2, sexo masculino, clase baja).

Las consecuencias de estos prejuicios negativos, que en este caso recae sobre esta persona, es que terminan condicionando su actitud frente a los otros. Así como también los espacios que transitará, donde muchas veces estas pautas de ordenamiento social suelen retraducirse en sentimientos de incomodad (el sentirse "fuera de lugar").

Es así como se da la incorporación de las distancias sociales que muchas veces llevan a autolimitarse, por ejemplo, a la presentación de determinados empleos.

Desde otro ángulo, la incorporación de prejuicios positivos, también se retraducen en sensaciones, como por ejemplo la tolerancia a determinados materiales de la ropa, que lleva a buscar prendas que sean de buena calidad, "no por una cuestión de estética sino de comodidad" quedando solapada la relación entre la posición social que se ocupa, la estética de esta clase, y los beneficios de ser portador de estos símbolos de clase (como pueden ser el uso de prendas de "buena calidad" que suelen asociarse con determinadas marcas).

> R: ¿Por qué la elijo? Porque, que me quede cómoda y que me guste, las dos cosas.
> R: Si, pero por ejemplo, las camisas me gustan. Las camisas... no me banco esa mezcla entre algodón y acetato ¿acetato? ¿Cómo se llama?

P: Poliéster.
R: Me hace mal el poliéster, me pone nervioso el poliéster, odio el poliéster! (risas), entonces busco 100% algodón. Escuchame una cosa, el poliéster me pone nervioso, más en verano, y también en invierno, porque siento que me agarra como una cosa, como una alergia en la piel. Soy sensible a eso. (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media).

La posición que se ocupa en el espacio social y las seguridades que son alcanzables, llevan a una relación con el propio cuerpo que, como vimos, para estos sectores implicaba mayor control y demanda sobre ellos mismos como de los otros. Este tipo de relaciones con el cuerpo se traducen en una mayor seguridad en si y en una valoración positiva, que se corresponde con gestos firmes, formas de hablar más seguras, un tono de voz más alto, mayor expresividad. Como sostiene Bourdieu:

> la soltura, esa especie de indiferencia ante la mirada objetivante de los otros cuyos poderes neutraliza, supone la seguridad que da la certeza de poder objetivar esa objetivación, de poder apropiarse de esa apropiación, de encontrarse en condiciones de imponer las normas de percepción de su cuerpo, en resumen, de disponer de todos los poderes que le son esencialmente irreductibles, incluso cuando radican en el cuerpo y le prestan en apariencia sus armas específicas, como la apariencia o el encanto (Bourdieu,1998: 205).

- Reflexiones finales

Este trabajo intenta poner en juego otra forma de pensar la reproducción de las desigualdades sociales, donde el énfasis está puesto en el cuerpo. Sin embargo, no está en la intención del trabajo negar las capacidades instituyentes y de resistencia del cuerpo, sino que el reconocimiento de esta problemática puede llevarnos a pensar otros aportes al problema de la pobreza y su reproducción.

Concebir al cuerpo como una construcción social, implica pensar que está atravesado –y es construido– por los diversos sistemas de poder (género, etnia, clase) que caracterizan a la estructura social, a la vez que

es el recordatorio más íntimo de nuestra posición. En este sentido, el cuerpo como objeto de estudio es un campo fértil para indagar diversas problemáticas, desde diferentes vectores, que logren articular, o no perder de vista, la multiplicidad de tensiones que se hacen efectivos en él. El cuerpo puede ser un objeto de estudio a través del cual se indaguen cuestiones relacionadas con la estructura social, así como también problemáticas relacionadas a los procesos individuales y de la interacción social. En este sentido, este trabajo intenta aportar en ambos caminos, analizando como las condiciones sociales se manifiestan en la relación con los cuerpos.

- Referencias bibliográficas

ARÉCHAGA, A. (2010) "El cuerpo y las desigualdades social. El espiral de la reproducción" en RELACES Nº 2, Año 2, Abril 2010. Versión online http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/52/39

BUTLER, J. (2008) Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires, Paidós.

BOLTANSKI, L. (1975) Los usos sociales del cuerpo. Buenos Aires, Periferia

BOURDIEU, P. (1986) Materiales de sociología crítica (Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo). Madrid, La piqueta.

——————— (1990) Sociología y Cultura. México D.F., Grijalbo.

——————— (1998) La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto. Madrid, Taurus.

——————— (1999) Meditaciones Pascalinas. Barcelona, Anagrama.

——————— (2004) El baile de los solteros. Barcelona, Anagrama.

——————— (2007a) Campo del poder y reproducción social: elementos para un análisis de la dinámica de las clases. Córdoba, Ferreyra Editor.

——————— (2007b) El sentido práctico. Madrid, Taurus.

CROSSLEY N. (1995). *Merleau–Ponty, the Elusive Body and carnal Sociology* en Body & Society, Vol.1, Nro.1. SAGE Publications. Londres.

CSORDAS T. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. Ethos 18:5–47, Nº1.

DOUGLAS M.(1988). Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología (Capítulo 5). Madrid, Editorial Alianza.
FOUCAULT, M. (1992) La microfísica del poder. Madrid, La Piqueta.
——————— (1995b) Historia de la sexualidad 1 – la voluntad de saber. México, Siglo XXI.
——————— (1995) Tecnologías del yo. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
——————— (1996) Hermenéutica del sujeto. Buenos Aires, Altamira.
——————— (2006) Vigilar y Castigar. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
LE BRETON, D. (1990) Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Ed. Nueva visión.
_____ (2002) La sociología del cuerpo. Buenos Aires, Nueva Visión.
MAUSS, M. (1979) *Sexta parte: Las técnicas del cuerpo* en Sociología y Antropología. Madrid, Tecnos.
MERLEAU–PONTY, M. (1993) Fenomenología de la percepción. Buenos Aires, Planeta.
LEAVITT, J. (1996) Meaning and feeling en the Anthropology of emotions. American Ethnologist, Vol. 23:3.
ORTALE. S. (2007) *La comida de los hogares: estrategia e inseguridad alimentaria* en Los significados de la pobreza. Coord. Eguía, Ortale. Buenos Aires, Biblos.
PAGNAMENTO, L., Weingast Diana (2007) *Pobres, enfermedades y padecimiento: estrategias en el campo de la salud* en Los significados de la pobreza. Coord. Eguía, Ortale. Buenos Aires, Biblos.
SAUTU, R. (2003) Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación. Buenos Aires. Ed. Lumiere.
SCHEPER–HUGHES, N. y Margaret Lock (1987) *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology* en Médical Anthropology Quarterly Nº 1. Traducción de Miranda, Gonzales Martín.
TONKONOFF, S. (2007) *Tres motivos para explicar por qué los Pibes Chorros visten ropa deportiva* en La sociología ahora. Buenos Aires, Siglo XXI.

Aspiramos a que el lector pueda de algún modo asistir a las discusiones que tuvieron lugar en la mesa "Modos del Cuerpo: prácticas, saberes y discursos" de las VI Jornadas de Sociología (UNLP, Argentina) para, de este modo, continuar el camino iniciado, aportando una mirada crítica a estudios de los cuerpos y las emociones, las prácticas, los saberes y los discursos.

ISBN 978-987-26922-0-9

cies