

Cuerpos y Emociones desde América Latina

José Luis Grosso
María Eugenia Boito
compiladores



C E A

CONICET
U N C


PROGRAMA DE ESTUDIOS
ACCION COLECTIVA
Y CONFLICTO SOCIAL


UNIVERSIDAD NACIONAL DE
CATAMARCA
Doctorado en Ciencias Humanas
Facultad de Humanidades

Cuerpos y Emociones desde América Latina

José Luis Grosso y María Eugenia Boito

(Compiladores)

Cuerpos y Emociones desde América Latina / compilado por José Luis Grosso y Maria Eugenia Boito. - 1a ed.

- Córdoba : CEA-CONICET; Doctorado en Ciencias Humanas - Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Catamarca, 2010.
EBook.

ISBN 978-987-26549-1-7

1. Sociología de los Cuerpos. 2. Sociología de las Emociones. I.
Grosso, José Luis, comp. II. Boito, Maria Eugenia, comp.
CDD 301

Fecha de catalogación: 22/12/2010

Fotografía y Diseño de Tapa: Romina Baldo

Centro de Estudios Avanzados – Unidad Ejecutora de CONICET – Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social - Gral. Paz 154, 2do Piso, Córdoba, Argentina.

Universidad Nacional de Catamarca - Facultad de Humanidades - Doctorado en Ciencias Humanas - Av. Belgrano 300, San Fernando del Valle de Catamarca, Republica Argentina

Comité Académico:

- Flabián Nievas (Instituto de Investigación Gino Germani. Docente de la UBA. Investigador de CONICET)
- Roberto Merino (Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Núcleo de Sociología del Cuerpo)
- Roberto Von Sprecher (Docente Universidad Nacional de Córdoba)

Primera edición: diciembre de 2010

Índice

Prólogo. María Eugenia Boito y María Belén Espoz.....	6
Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica: Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones. Adrián Scribano.....	15
Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica. José Luis Grosso.....	39
Estados de sentir en contextos de mediatización y mercantilización de la experiencia. Intentos por precisar una lectura materialista de las sensibilidades. María Eugenia Boito.....	82
Epistemología y Sensibilidad. Claudio Martyniuk.....	102
La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido. Liuba Kogan.....	115
METAMORFOSIS. Experiencias liminales en las prácticas corpóreas de las y los jóvenes. Deibar René Hurtado Herrera, María Andrea Simmonds Tabbert, Alexander Buendía Astudillo.....	132
Niñez o creatividad marginal. Alejandra Manena Vilanova.....	153
Masculinidad en cuerpos danzantes. Baile y expresión corporal en jóvenes montevideanos. Sebastián Goinheix.....	168
El pensar fragmentado y la imaginación textil de las sociedades abigarradas. Verónica Auza Aramayo.....	187
Guerra y trauma dictatorial: reflexiones en torno a una política de los cuerpos mestizos. Andrea Chamorro Pérez.....	214

Prólogo

María Eugenia Boito¹ y María Belén Espoz²

Si prologar etimológicamente quiere decir “decir algo antes”, la intencionalidad de este escrito tiene dos sentidos: en primer lugar, identificar ciertos aspectos que habilitan pensarse a partir de una interrogación que liga las emociones y la corporalidad citadas y situadas desde América Latina; en segundo lugar, anticipar los contenidos abordados en cada uno de los artículos, retomando los resúmenes realizados por los mismos autores, no como una finalidad de economizar las posibles ‘interpretaciones’ sino más bien como táctica que preserva cierta autonomía basada en las experiencias de cada autor y su contexto inmediato (el suyo y el del fenómeno que analiza).

El libro remite a lo producido desde diversos espacios de investigación en América Latina (Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Perú y Uruguay) y también incluye un artículo generado desde Barcelona: España en diálogo con equipos de investigación de nuestro continente. Los nueve textos que se presentan, manifiestan una práctica de reflexión compartida que se materializa en los ejercicios de lectura y apropiación de autores y tradiciones en común, en referencias cruzadas a las producciones teóricas de los distintos autores de los trabajos y en algunos casos en la producción en co-autoría de artículos especialmente preparados para esta publicación. Este hecho refiere a un posicionamiento político sobre como pensar-realizar el trabajo

¹ Dra. en Ciencias Sociales, UBA. Investigadora Asistente del CONICET. Coordinadora del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UE /CONICET. Adjunta a cargo del “Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva”, ECI, UNC. Adjunta en “Comunicación y Trabajo Social”, ETS, UNC. Email: meboito@yahoo.com.ar

² Becaria Interna de Postgrado II del CONICET. Doctoranda en Semiótica. Integrante del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Colectiva y Conflicto Social, CEA-UE /CONICET. Prof. Auxiliar de 1º En “Antropología Sociocultural” de la Escuela de Cs. De la Información. UNC. Email: belenespoz@yahoo.com.ar

académico, e indica el necesario diálogo que permita la interrogación en este campo tramado por cuerpos y emociones. Una especie de obligatoria práctica de *interdiscursividad*, que teje núcleos de sentidos que nunca son definitivamente conclusos, sino más bien ‘apuestas presentes’ a problematizar un fenómeno tan actual y complejo como lo son los ejes de la corporalidad y la emocionalidad en las escenas contemporáneas.

Por ello, en los diferentes escritos la problemática del cuerpo y las emociones aparece como un clivaje complejo y a la vez estratégico para dar cuenta de las heterogéneas dimensiones que traman los procesos de estructuración social en territorios del sur-global. La interrogación por esta vía, permite establecer continuidades y persistencias de la colonialidad que en tanto régimen trazó la espacialidad de nuestros territorios y produjo sujetos disponibles y dispuestos para ese tipo de socio-organización de la producción. Cuerpos como materialidades conformadas y con-figuradas por mecanismos explícitos de control y disciplinamiento; pero también cuerpos que exponen las marcas de las operatorias que organizan la soportabilidad y la deseabilidad social en tipos de experiencias performadas por estas modalidades de estructuración de las sensibilidades: *adaptándose* a lo que se construye como “aceptable” socialmente, pero también *resistiendo* a dichas configuraciones. En este sentido, los primeros cuatro artículos del presente libro, el de Scribano, Grosso, Boito y Kogan, desarrollan algunas cuestiones teóricas, metodológicas y técnicas en vistas al reconocimiento del lugar de cuerpos-emociones-sensaciones en la tradición de las teorías sociológicas, pero también en campos de reflexión contemporáneos que se resignifican a partir de la interpretación desde la tríada.

Si como afirma Scribano “La historia de las políticas de los cuerpos y las emociones puede ser escrita a través de las torsiones múltiples y (entre) cruzadas de las conexiones entre las expulsiones, los sufrimientos y las memorias”³ los testimonios y las narraciones que aparecen en los artículos van indicando diferentes, coexistentes y transformadas emergencias de la violencia, como materia estructural y lógica que dinamiza el vínculo entre cuerpos y lugares. Violencias heterogéneas y persistentes que van imprimiendo y sobre-inscribiendo los rostros de la

³ Cfr. Scribano, A. Revista RELACES (Revista de Estudios Latinoamericanos sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad) n° 2, agosto 2010. Disponible en www.relaces.com

segregación colonialista: étnica, de género, etaria y de clase. En momentos “de excepción” como la dictadura chilena en el texto de Chamorro, en momentos donde “el estado de excepción es regla” como subordinación de clase, género y etnia tal como se expresa en las narraciones y prácticas corporales a los que remite el artículo de Auza -refiriendo a las tejedoras jalq’a- o como subordinación etaria en el estudio de Vilanova, con relación a la creatividad de los niños.

Pero también - y parafraseando a W. Benjamin- ante imágenes y narraciones que expresan “el vértigo del aniquilamiento” aparecen contra-imágenes, fragmentos de historias en las que aparece “el delirio de la procreación” como superación del ser vivo: hay cuerpos que persisten en rememorar y reflexionar después del trauma de la dictadura chilena en vistas a crear nuevos enlazamientos; o prácticas corporales de jóvenes colombianos que se caracterizan por la ambigüedad, la liminaridad y la ambivalencia -especie de retorno a un tipo de cuerpo festivo y carnavalesco- que abren usos no instituidos del mismo en las reflexiones de Hurtado, Simmonds Tabbert, Buendía Astudillo y en el estudio de las masculinidades de Goinheix. O nuevamente desde Bolivia la observación de la trama del lenguaje textil jalq’a que recupera Auza caracterizado por un lenguaje visual desordenado y saturado, sigue evocando su mensaje étnico oscuro, refiriendo a mundo ingobernable y profundo.

Como se puede observar, los sujetos con los que se trabajó o las situaciones analizadas se encuentran situadas en contextos sociales que se transformaron y transforman, a partir de la expansión imperial neocolonial del capitalismo en estos territorios del sur, que actúa reestructurando sensibilidades, maneras de hacer y de representar. Por esto lo que desde una primera aproximación aparece como sumatoria de investigaciones puntuales o fragmentadas, se redefine a partir de una lectura teórica que encuentra pistas que evidencian relaciones entre ellas: la reflexión sobre cuerpos y emociones que vertebrata los textos opera como una mediación descriptiva y analítica que permite volver a subrayar la existencia de una totalidad social que no cierra, que está desgarrada en su misma constitución, en tanto marca definitoria de la generación de mundo que hace el capital en estos territorios. Y “el vértigo del aniquilamiento” que desgarrata coexiste con memorias y acciones que se sostienen en el “delirio” de la continua creación.

Los siguientes párrafos retoman los aspectos centrales de cada uno de los artículos que forman este libro, recuperando, como dijimos, la perspectiva explicitada de los autores.

Adrián Scribano (Córdoba, Argentina) en *Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica: Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*, señala que en su trabajo: “se propone esclarecer los contactos entre el surgimiento de la teoría social clásica, sus explicaciones sobre el capitalismo y el lugar (y usos) de las nociones de cuerpo y emociones en dicha teoría. La intención del texto es proponer una interpretación, entre las muchas posibles, de las miradas múltiples que sostienen que la problemática de lo corporal y lo emocional adquiere una especial centralidad en la tarea de construir una comprensión científica sobre los procesos de estructuración social. Es en este contexto, donde el campo académico deviene disputa por lo social, se subraya la importancia de cuatro momentos en las conexiones entre cuerpo, emoción, conocimiento y sociedad: a) el primero referido a la incorporación del dualismo, el interés y el castigo, b) el segundo, sobre el papel que juegan las emociones en algunas filosofías sociales, c) el tercero, centrado en la importancia de la construcción de la “noción” de disciplina y d) finalmente el cuarto, sobre el lugar arquitectural del cuerpo y las emociones en las explicaciones del capitalismo. Esta secuencia argumentativa intenta señalar, en forma de conclusión provisoria, la necesidad de operar una crítica desde una sociología del conocimiento puesta al servicio de la elucidación de las prácticas sociales incluidas desapercibidamente en nuestras teorías”.

José Luis Grosso (Catamarca, Argentina) en *Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica* parte de señalar “una primera escena dramática en las interacciones y políticas en los espacios coloniales” que se caracterizó por una fractura *constitutivo/constructivo*. “Las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos en las políticas coloniales, oscuros y ocultos como sombras de cuerpos en la penumbra de la historia, en aquellas infrahistorias que no cuentan aún nuestras Historias nacionales. La “*negación popular*” es el gesto mismo que hace oposición, para Rodolfo Kusch, haciendo pie en el *Estar constitutivo* contra la *construcción del Ser*, y que encuentra en el *medium* ritual su campo de acción. Desde esta semiopraxis crítica, problematiza la apuesta bourdieuana por

la “objetivación” y abre (“otros posibles”) otro camino teórico-metodológico de la mano de la “narración” decerteuniana. Finalmente, enfatiza el carácter *constitutivo* de las *creencias territoriales* y la *discursividad cósmica ampliada* en las que “falla” lo “*popular*” más acá siempre del Ser occidental y de la Sociedad moderna”.

María Eugenia Boito (Córdoba, Argentina) en *Estados de sentir en contextos de mediatización y mercantilización de la experiencia. Intentos por precisar una lectura materialista de las sensibilidades*, presenta una serie de reflexiones sobre conceptos y relaciones que hacen posible describir el lugar teórico de lectura sobre los rasgos y las dinámicas de los estados del sentir de un sector de las clases subalternas, a partir del abordaje de los tipos de consumos culturales tecnológicos que realizan sujetos que habitan en particulares condiciones de segregación socio-urbana (urbanizaciones denominadas ‘ciudad-barrio’, en la ciudad de Córdoba, durante 2010). Para esto retoma algunos desarrollos teóricos de E. P. Thompson, R. Williams y W. Benjamin. La estrategia expositiva parte de trabajar las nociones de *clase, tradición y sentires* en la propuesta interpretativa de Thompson, *estructura de la experiencia* en Williams y *la experiencia de lo tecnológico* como clave de *la pobreza de la sensibilidad capitalista* en Benjamin. Como cierre del recorrido realizado concreta una primera sistematización que organiza la lectura sobre la experiencia de consumo de tecnología de las clases subalternas, en los contextos de mercantilización y mediatización que han transformado lo que Thompson denomina ‘*cultura popular*’.

Claudio Martyniuk (Buenos Aires, Argentina) en *Epistemología y Sensibilidad* plantea el lugar de la víctima como instancia productora de otra epistemología posible para las ciencias sociales, no fundada en la ‘empática’ relación que ésta puede provocar sino en tanto instancia crítica socio-cultural creativa. El problema de la representación y la representatividad en sociedades complejas como las nuestras, encuentra en las imágenes –específicamente, las dialécticas- un espacio central para la reflexión del hacer y del pensar de nuestras condiciones científicas actuales devolviéndole un lugar privilegiado a la ‘sensibilidad’ como lógica de afección.

“La heterogeneidad, el pluralismo epistemológico debe también resistir a las ideas de autonomía radical de la experiencia, un resabio positivista cuya crítica deriva en una resta de privilegio epistémico a

víctimas y testigos. Sin privilegios, la delicadeza de las experiencias y evidencias se desnudan de sus compromisos fundacionalistas. Y el valor de testigos y víctimas, ese frágil valor, se diferencia en la tarea colectiva de construcción de la verdad y la justicia, una tarea política pero también estética porque se vincula a la sensibilidad, y que requiere un compromiso de clarificación epistemológico”.

Liuba Kogan (Lima, Perú) en *La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido* concreta una serie de reflexiones sobre el lugar y las potencialidades de la entrevista en las investigaciones sobre las vivencias de lo corporal. Parte de afirmar que “el cuerpo ha tendido a investigarse en América Latina privilegiadamente desde perspectivas estructuralistas, resultando muy escasos los estudios que abordan la relación de los sujetos con su propia corporeidad. Ello en parte puede deberse a un asunto metodológicamente inquietante para el estudio del cuerpo desde un horizonte fenomenológico: ¿es posible que los sujetos *hablen* sobre su cuerpo en el encuadre de una entrevista? ¿Es esta una herramienta pertinente para explorar el cuerpo vivido? Sobre la base de reflexiones teóricas y la experiencia metodológica de una pesquisa empírica sobre la relación de los sujetos con su propio cuerpo”, la investigadora presenta respuestas a dichas preguntas.

Deibar René Hurtado Herrera, María Andrea Simmonds Tabbert, Alexander Buendía Astudillo, (Popayán, Colombia) en *METAMORFOSIS. Experiencias liminales en las prácticas corpóreas de las y los jóvenes* parten de una constatación: “en la reflexión sobre las prácticas culturales juveniles no puede estar ausente el cuerpo como escenario de inscripción cultural y como territorio simbólico que se apropia, se transforma y se resignifica. De ese cuerpo que es evidencia de las transformaciones y de las particularidades de lo histórico-social, como también de las indelebles huellas que diferentes espacios de socialización dejan en aquello que decimos somos y hacemos”. Retomando la obra de Bajtin (2003) identifican como la consideración del cuerpo popular como cuerpo carnavalesco y festivo se fue transformando, “metamorfoseándose en un cuerpo cerrado, serio y trascendente” A través de tres categorías (vivir al límite, vivir la muerte y vivir el placer-dolor), los investigadores afirman que hoy se asiste “a una especie de retorno al cuerpo festivo, mediante prácticas de subjetivación llevadas a

cabo por las y los jóvenes” que se expresa en imágenes y prácticas corpóreas.

Alejandra Manena Vilanova (Barcelona, España) en *Niñez o creatividad marginal* reflexiona sobre la “infancia” como construcción social y las condiciones de escucha de la producción de los niños que instituye esta definición en espacios educativos. Afirma que “la infancia” como uso social de la niñez queda reducida a una etapa en la escala del desarrollo. Desde esta consideración con características “evolutivas” los llamados “niños” quedan descritos y definidos por esta lógica de prefiguración moderna en la que los estadios superiores atienden a un tipo de pensamiento racional que los “niños” deben alcanzar. De esta forma en el proceso formativo del “niño” se van relegando otras formas de conocer que caracterizan sus acciones y expresiones. La investigadora retoma aportes de Jacques Derrida, Mijail Bajtín y Rodolfo Kusch, en vistas a promover la disposición a escuchar a los llamados “niños” y a reconocer otros sentidos atados a “una creatividad marginal que trabaja desde la frontera de “la realidad” y en el desequilibrio, donde los niños encuentran formas para ESTAR que siempre son negadas o que están destinadas al olvido y que quizás por ese motivo, las abandonan para poder salvaguardar el misterio que las constituye”.

Sebastián Goinheix (Montevideo, Uruguay) en *Masculinidad en cuerpos danzantes. Baile y expresión corporal en jóvenes montevideanos*, propone algunos ejes de construcción de identidades y estéticas de los jóvenes en Montevideo, en el marco de las “políticas” del cuerpo y regulación de las emociones. Presenta “reflexiones sobre el baile y la expresión corporal en varones jóvenes, principalmente desde las relaciones de género, y los procesos de estratificación, exclusión social y segregación territorial”.

El artículo explora la construcción de la corporalidad en estas zonas de la experiencia, y concreta “una aproximación, fundamentalmente en términos exploratorios, a las dinámicas de construcción de identidades, exhibición y consumo en sitios de recreación nocturna (bailes, boliches, pubs, fiestas, etc.), a partir de observaciones y registros filmicos”. ‘Género’ y ‘clase’ son las relaciones que el investigador considera en la estrategia de análisis e interpretación para interrogar posiciones y disposiciones corporales que se actualizan en esos escenarios de consumo-recreación.

Verónica Auza Aramayo (La Paz, Bolivia), en *El pensar fragmentado y la imaginación textil de las sociedades abigarradas*, parte desde la trama del lenguaje textil *jalq'a*, como lugar de expresión de la imaginación de las tejedoras. La autora considera que “la imaginación de las tejedoras, como intimidad volcada hacia el exterior social y cultural llega con la creación de sus manos, aquellas capaces de dejar huellas, que generalmente no obedecen a temperamentos arbitrarios sino que descansan en profundos procesos de significación de la cultura y de la historia”.

Las reflexiones se sostienen con el análisis del lenguaje textil *jalq'a* y con la explicación de sus propias creadoras; desde la perspectiva de Auza “Este lenguaje nos “habla a los ojos” independientemente de toda palabra y tiene la facultad de contener en sus alcances semióticos la presencia simultánea de lo estético y lo político, como fórmula cultural que define gráfica, cromática, e idénticamente el *ser* y el *estar* en el mundo”. Estas mujeres no sólo han logrado hacer sobrevivir, sino también hacer trascender este sistema de significación y de existencia, a pesar y con todo lo que implica el poder de la cultura letrada. “Es sobre esta densidad femenina que late y da vida a la cultura textil de lo que se trata cuando pensamos sobre el desempeño de la imaginación en los contextos abigarrados de la Bolivia de hoy”.

Andrea Chamorro Pérez (San Pedro de Atacama, Chile) en *Guerra y trauma dictatorial: reflexiones en torno a una política de los cuerpos mestizos* dispone como objeto de estudio a la violencia ejercida por el Estado chileno durante el período 1973 – 1990, dirigida a desaparecer y torturar personas, extendiendo a la vez la imagen y la sensación de terror sobre el conjunto de la población. El texto instala la centralidad de los cuerpos en el desarrollo de esta situación conflictual. En este caso, “importa comprender la declaración de guerra que definiera el Estado contra el proyecto de la Unidad Popular como una definición de fuerza político-militar que adquiere el poder simbólico de despertar un imaginario socio-simbólico mestizo. Dentro de éste, lo traumático no sólo revalida las posiciones sociales y simbólicas de dominantes y dominados, sino que también actualiza una política colonial que define a través de la violencia el género simbólico de los cuerpos vencidos. Política de los cuerpos a través de la cual la Dictadura feminiza a los dominados/perseguidos a la vez que legitima la propia violencia”.

Todos los artículos gesticulan para darle dicción a un conjunto de vocales y consonantes que se balbucean cotidianamente en las múltiples experiencias de nuestro sur global. Balbuceos que más acá del ‘sonido’ o del ‘significado’ -saliéndose de lo que podría considerarse estrictamente ‘discursivista’- remiten a la corporalidad como espacio/tiempo lleno de sentidos (percepciones, emociones, sentimientos). Trama que conecta -uniendo- aquellos cuerpos que también ‘deberían’ importar, expresando a partir de la superposición de gargantas, las heterogéneas tensiones y conflictos del habitar en estas coordenadas geo-político-territoriales de la colonialidad en el siglo XXI. Teoría y praxis como hacer-decir helicoidal es la apuesta del presente libro. Apuesta que se abre a generar nuevos regímenes de escucha desde/por/hacia/para el sur, que a pesar del paredón, sigue pensando en el después.

Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica: Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones¹

La sensibilidad...debe ser la base de toda ciencia.
(C. Marx)

Adrián Scribano²

-Introducción

Existen muchas conexiones entre filosofía social, teoría social y epistemología entre las cuales se pueden destacar tres: el interés por explicar el capitalismo, la necesidad de desmarcar y marcar los límites entre sentido común y ciencia, y su rol en el desarrollo de la modernidad. Es justamente en el cruce de estas conexiones donde se hace eficaz y pertinente rastrear la elaboración de las políticas de los cuerpos y las emociones, como base de la economía política de la moral que han expresado los pensadores sociales asociados a la teoría social clásica. En esta dirección los aludidos autores son también actores que configuran el campo de una sociología del conocimiento sociológico. Emoción, cuerpo, pasión y goce fueron (y son) los bienes preciados del campo de constitución de las ciencias sociales “en-tanto-ciencias”. Estos actores-testigos-autores disputaron la capacidad de interpelar y nominar

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a Eugenia Boito, María Belén Espoz y Gabriel Giannone por su asistencia en el presente trabajo.

² Investigador Independiente CONICET Coordinador del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del Centro de Estudios Avanzados Unidad Ejecutora del CONICET de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Coordinador del Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones Instituto de Investigaciones Gino Germani Universidad de Buenos Aires. adrianscribano@gmail.com

legítimamente lo que debía entenderse como científico, el modo de valorar las transformaciones de la revolución industrial y el significado del conocimiento para la sociedad. Las formas, las vías y criterios para aceptar (y rechazar) el lugar de los cuerpos y las emociones como estrategias demarcatorias del campo aludido adquieren así relevancia epistémica y política.

En el mismo sentido es fácil advertir que la lucha contra la presencia del cuerpo y la exoneración de las emociones es una constante en las ciencias sociales especialmente en su metodología y epistemología. La historia del surgimiento, desarrollo y crisis del capitalismo puede ser reconstruida a través de la historia de las disputas en el campo académico y científico. La confrontación entre los movimientos intelectuales, las respuestas a los desafíos sociales dadas por las ciencias y la socialización de las “ideas” que se vuelven prácticas tienen un derrotero temporal y espacial que puede ser descrito como entramado, cruces y/o conexiones.

En este contexto reviste una importancia fundamental intentar indagar los cruces entre los enfoques respecto a la producción de conocimientos, los procesos de estructuración social y el puesto que en ellos tienen los cuerpos y las emociones. Dicha indagación puede ser caracterizada como una tarea de la sociología del conocimiento a la cual, se podría entender preliminarmente, en tanto modalidad de producir crítica ideológica, el estudio sistemático sobre las interacciones entre imágenes del mundo, producción de saberes, circulación de valores y reproducción de la sociedad.

Según González García desde una mirada marxista “(...) la sociología del conocimiento debería abarcar los tres procesos siguientes: la producción social del conocimiento, la distribución del conocimiento en la sociedad y la reproducción de la sociedad.” (González García, 1979:445). En un muy conocido trabajo Kurt Wolff sostiene que el problema central de la sociología del conocimiento “(...) puede ser caracterizado como el de la relación entre conocimiento y situación social” (Wolff, 1974:14). Otra mirada la proporciona Peter Hamilton sosteniendo: “(...) de hecho todas las sociologías del conocimiento se han preocupado por el grado en que los factores sociales intervienen en, o

incluso producen, la relación entre conocimiento y creencia” (Hamilton, 1974: ix Traduc. nuestra)³

Ahora bien, una de las pistas más interesantes que puede hallarse sobre nuestra intención aquí es la idea de Scheler (uno de los fundadores de la sociología del conocimiento) sobre la necesidad de elaborar una teoría de los impulsos humanos como base para la sociología: “Y por esto es supuesto necesario de la sociología cultural una teoría del espíritu humano y de la sociología real una teoría de los impulsos humanos⁴” (Scheler, 2007: 12).

Es claro que, si se toma a la sociología del conocimiento en una doble dirección, la de ser una modalidad de crítica a las prácticas ideológicas y la de constituir una exploración sobre los entramados entre conocimiento, estructura social y creencias; se puede vislumbrar la importancia tanto de la disciplina como de la centralidad de las políticas de los cuerpos y emociones en la construcción y mapeo de su campo objetual.

Como hemos insinuado, la función, la relevancia y los roles jugados por el cuerpo y las emociones fueron uno de los ejes vertebradores del pensamiento social europeo desde sus mismos orígenes, al menos, por tres motivos: dada su importancia en la nueva estructura de las relaciones sociales llamada capitalismo, por la pérdida de credibilidad sistemática en las imágenes del mundo que habían obturado su presencia social ocultándolos en las morales existentes y por la necesidad de edificar unas ciencias que no miraran en el “profundo abismo” de lo que consideraban fuente de fantasmas y fantasías. Una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones tiene en el análisis reflexivo de la teoría social clásica un eslabón privilegiado de su “prehistoria”.

³ “...indeed all sociologies of knowledge have been concerned with the extent to which social factors intervene in, or even produce, the relationship between knowledge and belief” (Hamilton, 1974: ix)

⁴ Scheler se refiere a una teoría “(...) de la evolución de los impulsos humanos y una energética de los impulsos (...)” como base de la sociología donde él expone los lineamientos fundamentales para relacionar “pulsiones” y configuración de la vida social.

La teoría sociológica⁵ ha procurado siempre explicar cómo y por qué se producen las relaciones sociales en el marco del surgimiento y reproducción del capitalismo como sistema social. Desde los inicios de la teoría social las nociones de cuerpo y emociones han tenido un lugar central en la arquitectura de la misma.

El presente trabajo se propone esclarecer los contactos entre el surgimiento de la teoría social clásica, sus explicaciones sobre el capitalismo y el lugar (y usos) de las nociones de cuerpo y emociones en dicha teoría. La intención del texto es proponer una interpretación, entre las muchas posibles, de las miradas múltiples que sostienen que la problemática de lo corporal y lo emocional adquiere una especial centralidad en la tarea de construir una comprensión científica sobre los procesos de estructuración social. Pretendemos también subrayar el “lugar” de los autores aquí mencionados en la aludida estructuración cómo así también la importancia de las disputas en el campo de las ideas para la configuración de lo social. Como ejemplo de lo que queremos decir podemos tomar las palabras de Durkheim en la introducción a su primera lección de las que dedicará al Pragmatismo justificando la importancia de referirse a dicho movimiento intelectual:

(...) Toda nuestra cultura tiene una base esencialmente racionalista. Esa cultura que proviene del siglo XVII y el cartesianismo. Luego, una negación total del Racionalismo constituiría un peligro: sería una subversión de toda nuestra cultura nacional. Todo el espíritu Frances tendría que ser transformado, si esta forma de irracionalismo, que el Pragmatismo representa, hubiese de ser admitida (Durkheim, 1997: 5).

Es en este contexto, es decir, donde el campo académico deviene disputa por lo social, donde queremos subrayar la importancia de cuatro momentos en las conexiones entre cuerpo, emoción, conocimiento y

⁵ Nos referimos aquí genéricamente a la sociología siendo conscientes que lo que hoy solemos llamar interdisciplinar era un rasgo claro de las teorías sociales elaboradas por “clásicos”.

sociedad: a) la referida a la in-corporación del dualismo, el interés y el castigo, b) el papel que juegan en algunas filosofías sociales las emociones, c) la importancia de la construcción de la “noción” de disciplina y d) la centralidad y lugar arquitectural del cuerpo y las emociones en las explicaciones del capitalismo. Esta será nuestra secuencia argumentativa intentando señalar, en forma de conclusión provisoria, la centralidad de operar una crítica desde una sociología del conocimiento puesta al servicio de la elucidación de las prácticas sociales incluidas desapercibidamente en nuestras teorías.

-Filosofía social: dualismo, interés y castigo

Desde el siglo XVII comienza un proceso de desvinculación entre la filosofía y las ciencias sociales. El punto nodal de la separación consiste en la creencia de la necesidad de generar un “nuevo” tipo de explicación de los procesos sociales. La aludida explicación se basaba fundamentalmente en la urgencia de elaborar una comprensión de lo social en y a través de lo social eludiendo todo tipo de vinculación con principio extra-social alguno. Ni Dios, ni la Ley, ni el Destino podrían competir ya por brindar una explicación “total” de las formas de vida de los seres humanos. Esto tuvo un doble efecto: consolidó la idea que los hombres hacen la historia por sí mismos y que la sociología en tanto ciencia debía encontrar las leyes que explicaran ese proceso.

En el contexto señalado se puede entender cómo algunos de los filósofos sociales más importantes prepararon el camino para el surgimiento de la sociología y de sus reflexiones sobre el capitalismo.

En los mismos albores de la filosofía social moderna y los orígenes del capitalismo encontramos tres “testigos de época”⁶ que preparan, de manera directa o indirecta, el advenimiento de la Economía Política como epistemología y axiología de las prácticas capitalista. Descartes, Montesquieu y Bentham⁷ producen sus filosofías en ese cruce tan

⁶ En todo el texto “jugamos” con la idea compleja y tensional de re-tomar a los autores mencionados como teóricos y también como “actores” que dan cuenta de lo que están viviendo a través de sus obras.

⁷ Dados los objetivos del trabajo no exponemos aquí otras influyentes ideas de los autores: la visión de Descartes sobre las pasiones, la mirada de Montesquieu sobre carácter-clima y los gustos, y el Panóptico de Bentham, pero todas ellas deben ser

complejo que implicaban las nuevas formas de dominación. El estado moderno construido bajo la doble dinámica de la *violencia*, en tanto defensa de su soberanía “fronteras afuera”; y de la *vigilancia*, en tanto control de lo diferente y abyecto “fronteras adentro”, tejió las tramas del secuestro corporal como eje de la dominación. En las cárceles, “manicomios”, orfanatos y “hospitales para tullidos” el Estado colocaba lo improductivo y amenazante para el orden. La experiencia y dominio sobre el cuerpo les era quitado a los individuos y eran objeto de pago del secuestro que debían sufrir por su inadecuación y la incomodidad que provocaban como otredades “des-alineadas”. Es en este contexto que los tres autores se concentraron, por diversas razones, en alguno de los rasgos centrales que las relaciones de dominación nacientes necesitaban para viabilizar el primado de las cosas sobre los hombres, la mercantilización de la vida y el hacer cuerpo los mandatos de las aludidas modalidades de dominio. Las tensiones producidas por las prácticas sociales ocasionadas por la “disolución industrial” que demandan una reformulación de la economía política de la moral. Por esta vía, la libre concurrencia en los mercados, la extensión del sistema de trabajo asalariado como medio para satisfacer las necesidades, el fin de las seguridades corporativas y la multiplicación (gigantesca para la época) de los habitantes de las ciudades demandan miradas distintas sobre qué hacer y cómo hacer con esas “nuevas” geometrías de los cuerpos.

La importancia e influencia de estos tres autores son un ejemplo de cómo toda epistemología es social y cómo toda filosofía social es una teoría del conocimiento. Cómo ya hemos sostenido, el capitalismo en tanto conjunto de relaciones sociales nace (y se reproduce) a través del secuestro corporal que implica una manera de gestionar individualidades desviadas por medio del manejo científico de sus cuerpos. La preparación de la naturalización de dicho dispositivos fue elaborada por un triple proceso de prácticas hecha cuerpo. In-corporación del dualismo, el interés y el castigo.

Es Descartes (1596-1650) quien abona a través de la separación entre materia e idea, entre cuerpo y espíritu, la incorporación de un “dualismo”

exploradas para una mejor comprensión de las raíces “teóricas” de los estudios sociales sobre las emociones y los cuerpos.

concentrado en la separación pensar-“hacer” y la existente entre sentido común y ciencia.⁸

Por su lado, Montesquieu (1689-1755) introdujo la necesidad e inevitabilidad de la pacificación de la pasión a través del dulce comercio entre las naciones. Mostrando cómo se hacen cuerpo las relaciones sociales basadas en el interés.

Fue Bentham (1748-1832) quien propuso frente a la realidad de la compulsión al disfrute individual, el auto-control como mecanismo de equilibrio basado en una lógica de premios y castigos. La clave de dicha recomendación consistía en la incorporación del Castigo como amenaza.

Así es que Descartes, instaurando una filosofía donde materia y espíritu se separarían definitivamente bajo el signo de la razón, se constituyó en el arquitecto de la incorporación del dualismo como sino de las relaciones sociales. Preparó, (intencionalmente o no), la condición de posibilidad para que los individuos entendieran y aceptaran la cotidiana separación entre productor y consumidor, entre cuerpo en la fábrica y cuerpo fuera de la misma. En épocas de revoluciones preparó la aceptación desapercibida, la naturalización de unas de las exigencias básicas de la aparición de la idea capitalista de mercado: un individuo puede vender su fuerza de trabajo sin vender su cuerpo, el trabajador “conservaba el espíritu” y el patrón “es dueño por unas horas de su cuerpo”. Se originaba así una epistemología social sobre la autonomización de la razón como eje evaluativo de las relaciones sociales: si la “modernidad” triunfaría en algún campo era el de socialización de la representación de la vida a través de la metáfora de la razón⁹. El cuerpo en tanto máquina es manejado por el “espíritu de la razón”.

⁸ Somos conscientes que la historia del dualismo es mas compleja y que también las proximidades entre pensar y hacer tienen un largo camino por detrás, tómense aquí estas afirmaciones como marcas preliminares del recorrido que proponemos hacer tomando a Descartes en tanto actor y testigo privilegiado del lugar del cuerpo y las emociones en la teoría social.

⁹ Nos parece importante señalar que es justamente en el conocido trabajo sobre filosofía política compilado por Strauss y Cropsey (siendo el primero el “maestro” de la derecha reganeana y del posterior staff de Busch) donde se haya publicado el artículo sobre Descartes de Kenninton haciendo hincapié en la centralidad política de la “generosidad” cartesiana, sus vínculos con las pasiones y la redefinición de lo público y lo privado. CFR Kenninton 2001.

Y, finalmente, cuando el alma razonable sea como esta máquina, tendrá su sede principal en el cerebro, y estará allí como el fontanero, que debe tener ante la mirada el lugar donde se van a devolver todos los desagües de esta máquina, cuando se quiere excitar, o prevenir, o cambiar con alguna razón sus movimientos. (Descartes, 2001:6 traducción nuestra).¹⁰

Fue *Montesquieu* quien fundamentó en la privatización y represión de las pasiones el éxito del comercio como instrumento civilizador. El comercio dulcificaba las relaciones entre los pueblos, que haciendo a un lado sus pasiones, se encontraban pacíficamente en la compra y venta. La necesidad de hacer cuerpo la lógica del interés y domesticar las pasiones era vista como un escalón hacia la civilización. El dualismo era reforzado por el cálculo y administración de la pasión in-corporando el interés como frontera civilizada de las relaciones sociales. Se opera de este modo la producción de un criterio de validez para la observación de las “conductas” compuestos por un indicador dicotómico: incivilizado-civilizado. La desapercibida anulación de las formas de intercambio basadas en reciprocidad y la consagración de los intercambios basada en intereses.¹¹

Por su lado, *Bentham* observó cómo las nacientes formas de dominación implicaban la forzosa interiorización de la lógica de premio-castigo como pauta de convivencia. La compulsión a repetir “errores” compelmía a establecer un patrón de auto-control haciendo cuerpo la posibilidad del castigo. La privatización de las pasiones era reelaborada en tanto auto-represión so pena de castigo externo y bajo la fantástica espera del premio a la conducta regular y regulada. La idea de una ciencia que pudiera dirimir entre el castigo merecido y la recompensa otorgada

¹⁰ “*Et enfin quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontenier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements.* (Descartes, 2001: 6)

¹¹ Queremos advertir sobre la importancia que reviste Montesquieu para la sociología del conocimiento en tanto propulsor de un enfoque que conecta ambiente, actividad y conocimiento CFR Hamilton, P. 1974

instituyó la observación (en tanto mirada panóptica) como dispositivo de control del sentido común.

La incorporación del dualismo, del interés y del castigo prepararon, en tanto máximas morales hechas cuerpos, la centralidad de la administración de las emociones y del disciplinamiento como base de las políticas de los cuerpos y las sensibilidades del capitalismo y sus narraciones teóricas. La separación cuerpo/espíritu y sus consecuentes “in-corporaciones” allanaron el camino para la moderna y europea manera de entender las emociones.

Nació por estas tres vías convergentes una economía política de la ciencia donde las prácticas sociales devenían narraciones evaluativas sobre el mundo: la observación sistemática implica el control del sentido común ajustado a los resultados de una civilización basada en la razón. El cuerpo, la pasión y el disfrute desmedido deben ser controlados en tanto obturaciones incivilizadas del desarrollo del conocimiento y del “mercado”.

-Cuerpos, emociones y capitalismo

Existen tres pensadores que pueden tomarse como “testigos” del desarrollo de las conexiones entre el lugar de las nociones de cuerpo y emociones, y el proceso de estructuración del capitalismo. Autores que anuncian, de un modo u otro, algunos de los ejes por donde la teoría social haría pasar luego las discusiones sobre las (des)articulaciones entre capitalismo, cuerpo y emociones.

Es Pascal (1623 -1662) quien procura mostrar la centralidad del “hacer amoroso” como puente entre el espíritu y el cuerpo a través de postular la importancia de la caridad como “síntesis” superadora. Encuentra en las conexiones entre el Orden del Espíritu, Orden del Cuerpo y el Orden de la Caridad las bases para la moral.

Desde el materialismo La Mettrie (1709-1751) explicita en sus ensayos sobre El Hombre Máquina, El Hombre Planta y sobre Felicidad el puesto fundamental del disfrute en la orientación de la vida.

En el marco de su creación paradigmática Darwin (1809-1882) fue quien insistió en la necesidad de elaborar una teoría de las emociones por medio del estudio de la Gestualidad que permitiera comprender la Diferencia de los animales superiores.

Pascal¹² en su intento por restaurar una modalidad deísta de concebir los cambios que la destrucción del antiguo régimen hacían preveer enfatizó en sus “Pensamientos” la necesidad de entender a la práctica del amor cristiano como puente entre el espíritu y el cuerpo. Las tensiones provocadas por la clara dicotomía que imponía el dualismo de la modernidad que se avecinaba triunfante en el siglo XVII, hicieron que seleccionara como plataforma de la acción social a los movimientos que partiendo del cuerpo construían una “especial espiritualidad”: la caridad

La caridad es justamente una acción que liga. De este modo la propuesta pascaliana consiste en la búsqueda de los puentes que pudieran re-ligar el cuerpo y el espíritu. Este énfasis en la (re)ligión posibilitada por las prácticas del amor señala en dirección de la importancia de las lógicas afectivas como pilar de la constitución de la sociedad a través de una moral renovada que apuesta salir del dualismo.

La Mettrie¹³ en el siglo XVIII por su lado, tematizó desde una perspectiva materialista la centralidad del cuerpo en la discusión de la constitución del hombre. Su mirada “epicúrea” sobre el lugar del disfrute en la sociedad y la moral se sostenía en la necesidad de aceptar el disfrute como proceso básico para la felicidad y al cuerpo como su eje configurativo. Nuevamente aquí la búsqueda de la mediación posible el disfrute es una acción que destituye la dualidad cuerpo-alma bajo la cobertura de un paradigma de materialidad radical. Las distancias y proximidades entre el hombre máquina y el hombre planta pueden “medirse” por la línea que une las sensaciones, el cuerpo y las emociones. Sustentando la creencia que “...*los diversos estados del alma son, pues, siempre correlativos a los del cuerpo*” (La Mettrie, (1748) 1961: 44) enfatizó lo prioritario de entender a la felicidad como centro vivencial y analítico de dichas felicidades. En este contexto afirma “*Entre todas las especies de felicidad prefiero aquella que se desarrolla con nuestros órganos y que, como la fuerza parece encontrarse, más o menos, en todos los cuerpos animados*” (La Mettrie, (1750) 1955: 122).

¹² Esta de más señalar la importancia de estas ideas para la teoría social contemporánea en especial en la obra de Bourdieu.

¹³ Es necesario enfatizar el rol jugado por las ideas de Epicuro en la obra de Carlos Marx desde donde puede ser mejor comprendida su visión sobre el goce.

En el siglo XIX y desde su naturalismo evolucionista *Darwin*¹⁴ propone una mirada sobre las emociones y la sociabilidad que dejará abierta la puerta para construir, entre otras, una interpretación entre las expresiones y gestualidades del hombre como animal superior. Las corporalidades se expresan y la expresión es una metáfora de la conexión posible entre mundo interno y mundo externo, entre lo que se ve y lo que no se ve. Las emociones son una ruta de entrada privilegiada por donde se observa como lo social se hace cuerpo y a través de las cuales se constata el desarrollo de las conexiones entre ambiente e individuo.

Los tres autores posibilitan entender tres temáticas cruciales para el surgimiento de la economía política de la moral que supone el capitalismo en su mismo desarrollo y nos orientan decisivamente hacia el lugar fundamental que ocuparán en ella las políticas de los cuerpos y las emociones.

En *primer lugar* nos permiten observar cómo el capitalismo concentra en la actividad desde y sobre los cuerpos al orden moral que debe construir. La caridad pascaliana es un indicador claro de la ruptura de los órdenes morales donde la acción y su motivación quedaba en el “círculo interno” de la relación sujeto-Dios. Es moral todo acto que transforme los cuerpos y las emociones.

En *segundo lugar*, se enfatiza al goce (y los conflictos a él asociados) como el eje fundamental de la estructuración social. Se inaugura, de modo definitivo, la aceptación de la construcción social de las articulaciones posibles entre sensaciones, corporalidad y moral que serán elementales para la arquitectura de las disputas por el mundo de las cosas.

En *tercer lugar*, se constituye la plataforma básica para entender cómo las interacciones sociales que traen aparejada las maneras civilizadas de las relaciones entre los hombres es producto de una “gestión de expresividad”. Las maneras de expresar(se) constituyen en el modo de captar la diferencias entre lo humano y lo no humano: gestualidad y

¹⁴ Dados los objetivos del presente escrito no abordamos aquí: Los tres principios de análisis de la expresión de las emociones de Darwin: Hábitos útiles asociados. Antítesis. Acción directa del sistema nervioso; como así tampoco su idea sobre que las tres acciones más importantes son los reflejos, hábitos e instintos pero debemos advertir sobre su importancia posterior en las teorías de las emociones.

diferencia comienzan a ser los rasgos de una sociedad basada en la sensibilidad corporal.

Ahora bien, si las conexiones posibles de acción entre los cuerpos como la moral, el goce y las sensibilidades “*ex-presadas*” eran los ejes de las sociedades que se construían en el mismo desarrollo de las interacciones capitalistas su anverso solidario, constituyente y fantasmagórico, se elabora en torno a la noción de disciplina.

-Cuerpo y disciplina: sus orígenes

La teoría social clásica absorbió íntegramente el mandato social de constituirse en la base de una ciencia que explicara la necesidad, urgencia y utilidad de la incorporación de la disciplina como centro de gravedad, desde donde se respondiera a las consecuencias desintegradoras (y destructivas) del impulso capitalista.

Es Comte (1798-1857) quien se percata tempranamente que la sociedad positiva basada en una sociocracia debía controlar y gestionar el Impulso Colectivo a través de un Catecismo.

Fue Durkheim (1858-1917) quien a través de la genealogía de las relaciones entre moral y educación¹⁵ enfatizó el rol de la emoción para lograr una disciplina hecha cuerpo con felicidad.

Otro de los clásicos y socialista utópico Fourier (1772-1837) sostuvo la necesidad, que en su re-organización de la sociedad a través de los falansterios, jugaran un papel nodal las “leyes” de la Atracción Apasionada que llevarán a la Armonía por medio de la in-corporación del Amor Público.

La idea de la conformación de una sociedad positiva en base al desarrollo científico donde orden y progreso no solo fueran estrategias metodológicas sino el fundamento de una religión racional constituyó para *Comte* una de sus ideas fundamentales. La sociocracia que debía gobernar el mundo natural y social se fundaba en la elaboración de un catecismo positivista que proponía reorganizar el “impulso colectivo”. La intuición central de dicho catecismo era que las madres debían enseñar, reproducir la in-corporación y “vigilar” los modos sociales en que los

¹⁵ Para una conexión interesante entre la visión de Descartes y Durkheim que abona, desde otra perspectiva, lo que aquí venimos desarrollando CFR Fernández, S. 1998.

niños se conectaban con el espíritu positivo. El cuerpo ha muerto, viva el cuerpo, parece ser la frase que marca el sendero de expansión de las ideas positivistas. Luego de edificar la prometida religión positiva no hay otra vía que volver al primer obstáculo del orden y el progreso como soporte y camino para su perdurabilidad.

El mejor resumen práctico de todo el programa moderno se encontrará en este principio indiscutible: El hombre debe nutrir a la mujer para que ella pueda cumplir plenamente su destino social sagrado. Este Catecismo, es de esperar, hará apreciar la íntima conexión de dicha condición con el conjunto de la gran renovación, no sólo moral sino también mental e incluso física. Bajo la sagrada reacción de la revolución femenina, la revolución proletaria purgara espontáneamente las disposiciones subversivas que la neutralizaban hasta ahora. Tendiente sobre todo a hacer prevalecer la influencia moral, el sexo afectivo reprueba especialmente las brutalidades colectivas: soporta todavía menos el yugo de la mayoría que el de la riqueza. Pero el secreto de tal impulso social radica no en las modificaciones preciadas sino, de una manera más indirecta, en las otras caras de la revolución occidental. El acompañara el advenimiento político del patriarcado industrial y del sacerdocio positivo, y las dispone a liberarse irrevocablemente de las clases heterogéneas y efímeras que dirigen la transición negativa. (Comte, (1852) 2002:17. Traducción nuestra).¹⁶

¹⁶ *«Le meilleur résumé pratique de tout le programme moderne consistera bientôt dans ce principe incontestable : L'homme doit nourrir la femme, afin qu'elle puisse remplir convenablement sa sainte destination sociale. Ce catéchisme fera, j'espère, apprécier l'intime connexité d'une telle condition avec l'ensemble de la grande rénovation, non seulement morale, mais aussi mentale, et même matérielle. Sous la sainte réaction de la révolution féminine, la révolution prolétaire se purgera spontanément des dispositions subversives qui la neutralisent jusqu'ici. Tendrant partout à faire justement prévaloir l'influence morale, le sexe affectif réproouve spécialement les brutalités collectives : il supporte encore moins le joug du nombre que celui de la richesse. Mais sa secrète impulsion sociale produira bientôt des modifications aussi précieuses, quoique plus indirectes, envers les deux autres faces de la révolution occidentale. Elle y secondera l'avènement politique du patriciat industriel et du sacerdoce positif, en les disposant à se dégager irrévocablement des classes hétérogènes et éphémères qui dirigèrent la transition négative ».* (Comte (1852) 2002 :17)

Para *Durkheim* una de las cuestiones fundamentales que debía abordar la educación pública como eje de la reconstrucción del cemento moral de la sociedad era el apego a la felicidad por la disciplina. Dicho de otro modo: la educación debe procurar que el niño acepte la disciplina con felicidad. Emoción, disciplina y felicidad son tres pilares de la reconstrucción social de la moral en tanto mediación constitutiva de lo social. Las energías disolutorias e individualizantes de la industrialización capitalista y el estado moderno imponían para Durkheim la urgencia de retomar la disciplina pública a través de una educación que hiciera aceptar con “placer” las reglas sociales.

En este punto es fundamental enfatizar lo que nuestro autor sostuviera en su famoso artículo *Representaciones individuales y representaciones colectivas* “Une représentation ne se produit pas sans agir sur le corps et sur l'esprit.” (Durkheim, 1898:12) por esta vía es sencillo comprender cómo la actividad estatal es, en cuanto formadora de representaciones, una que se liga a una política de los cuerpos. En relación a la disciplina Durkheim sostiene:

Hemos visto por lo tanto que esta limitación era la condición de nuestra salud moral y nuestra felicidad. El hombre, en efecto, está destinado a vivir en un ambiente determinado, limitado, por muy grande que, sin embargo, pueda ser, y el conjunto de los actos que constituyen la vida tienen por objeto nuestra adaptación a ese entorno o su adaptación a nosotros. Como resultado, la actividad que se nos solicita es participar de la misma determinación. Vivir es ponernos en armonía con el mundo físico que nos rodea, con el mundo social del que somos miembros, y ambos, si se puede extender, sin embargo, son limitados. Los fines que perseguimos son igualmente definidos, y no podemos romper ese límite, sin que nos coloquemos inmediatamente en un estado contra la naturaleza. Es necesario que en cada momento de tiempo nuestras aspiraciones, nuestros sentimientos de todo tipo estén delimitados. El papel de la disciplina es garantizar esa limitación. Si el límite necesario llega a faltar, si las fuerzas morales que nos rodean ya no son capaces de contener y moderar nuestros deseos, la actividad humana, ya no contenida por nada, se pierde en el vacío, en el cual se oculta

a si misma la nada en el decorativo título aparente de lo infinito” (Durkheim, 2002:40 traducción nuestra).¹⁷

Los límites de las fuerzas naturales de las emociones deben ser emocionalmente aceptados y adaptados por la disciplina en tanto mediadora de la incorporación de la moral.

Fue *Fourier* quien buscando la perfección de una sociedad productora a través de la creación de ciudades “ideales” de convivencia y trabajo entre las clases sociales, que el industrialismo había generado en su modalidad depredatoria de morales y formas de asociación, quien puso al centro del armamento utópico al amor. La base de una sociedad armónica lo constituye la estructuración e incorporación, a través de la educación, de los beneficios de la atracción apasionada. El mandato social de apego y reproducción de una sociedad que viviera en armonía se debía producir por la aceptación y seguimiento del Amor Público. Los niños debían aprehender por medio de la educación de los sentidos, (la comida y la danza eran dos vehículos privilegiados) a interiorizar las fuerzas integradoras de las pasiones puestas al servicio del amor público.

-Explicación del capitalismo: el lugar del cuerpo y las emociones

En el contexto de las explicaciones sobre la constitución del capitalismo encontramos una “coincidencia” y concurrencia temática

¹⁷ “*Nous avons vu pour tant que cette limitation était condition de notre santé morale et de notre bonheur. L'homme, en effet, est fait pour vivre dans un milieu déterminé, limité, si vaste, d'ailleurs, qu'il puisse être ; et l'ensemble des actes qui constituent la vie a pour objet de nous adapter à ce milieu, ou de l'adapter à nous. Par suite, l'activité qu'il sollicite de nous participe de la même détermination. Vivre, c'est nous mettre en harmonie avec le monde physique qui nous entoure, avec le monde social dont nous sommes membres, et l'un et l'autre, si étendus qu'ils puissent être, sont cependant limités. Les fins que nous avons normalement à poursuivre sont donc également définies, et nous ne pouvons nous affranchir de cette limite, sans nous mettre aussitôt dans un état contre nature. Il faut qu'à chaque moment du temps nos aspirations, nos sentiments de toutes sortes soient bornés. Le rôle de la discipline est d'assurer cette limitation. Que cette borne nécessaire vienne à manquer, que les forces morales qui nous entourent ne soient plus en état de contenir et de modérer nos désirs, l'activité humaine, n'étant plus retenue par rien, se perd dans le vide, dont elle se dissimule à elle-même le néant en le décorant du nom spécieux d'infini* ». (Durkheim, 2002: 40)

entre los “clásicos” que más se esforzaron por desentrañar los rasgos determinantes de dicho proceso. Uno de los ejes que aparecen una y otra vez en Marx, Sombart, Simmel y Weber es el lugar de la corporalidad y la emocionalidad referidas a la “necesidad” del sistema de relaciones instauradas por el capitalismo de producir sujetos para los objetos y consumir la mercantilización fetichista de la vida.

Desde su tesis doctoral, pasando por los manuscritos del 44 hasta llegar a El Capital Marx otorgó a las conexiones Sensaciones, Goce y Disfrute en tanto cualidades antropológicas un rol fundamental para explicar las relaciones capitalistas y la emergencia del cuerpo mercancía que implica el gobierno de las cosas sobre los hombres.

Por su parte Sombart mostró cómo el nacimiento del capitalismo se producía desde y por las conexiones entre Lujo y Acumulación, donde el papel de las Cortes y las Cortesanas jugaron un rol preponderante amarrando Placer, Suntuosidad y Comercio.

Desde la óptica de Simmel el Intercambio equivalente de Sacrificios que giraba en torno a la Abstinencia era un factor fundamental para la elaboración del Orden social.

En Weber puede observarse cómo la Competencia guía el Microcosmos de una organización social basada en el hacer cuerpo la imposición moral del lucro.

Marx hizo evidente que la máxima de la economía política de la moral es hacer del “otro” objeto de “mi” goce individual. Las cualidades antropológicas que dan paso a la relación tensional entre sensaciones, goce y disfrute, mediadas por el dinero como marca universal de la apropiación y expropiación, devienen mercancías en la circulación entre consumo y producción. Los objetos todos reflejados en el dinero asisten a una subjetividad menguada (acotada y definida) en su acto de vender y comprar disfrute a través de tomar a los otros sujetos como objetos de goce.

En su movimiento práctico, el capital, que tiene tan "buenas razones" para negar los sufrimientos de la legión de obreros que lo rodea, se deja influir tan poco o tanto por la perspectiva de una futura degradación de la humanidad y en último término por una despoblación incontenible, como por la posible caída de la Tierra sobre el Sol. No hay quien no sepa, en toda especulación

con acciones, que algún día habrá de desencadenarse la tormenta, pero cada uno espera que se descargará sobre la cabeza del prójimo, después que él mismo haya recogido y puesto a buen recaudo la lluvia de oro. *Après moi le déluge!* [[exclamdown]Después de mí el diluvio!] [96], es la divisa de todo capitalista y de toda nación de capitalistas. El capital, por consiguiente, no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración. 97 Al reclamo contra la atrofia física y espiritual, contra la muerte prematura y el tormento del trabajo excesivo, responde el capital: ¿Habría de atormentarnos ese tormento, cuando acrecienta nuestro placer (la ganancia)?[98]. Pero en líneas [326] generales esto tampoco depende de la buena o mala voluntad del capitalista individual. La libre competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista, frente al capitalista individual, como ley exterior coercitiva (Marx, 2001: 211-212)

Es en el placer individual donde se anuda la relación entre acción y deber, la competencia deviene ley moral que desculpabiliza las prácticas de la tormentosa realidad de un conjunto de relaciones sociales basadas en la venta de la fuerza de trabajo llevada hasta el límite de la mera reproducción corporal. Esta economía política de la moral es una manera de reconfigurar las modalidades de articulación entre el conocer, el hacer y la vida vivida de los participantes en la libre competencia como regla de las políticas de los cuerpos.

Sombart mostró cómo el lujo en tanto consumo suntuoso multiplicaba las relaciones de mercantilización posibles de cuerpos y emociones. Las conexiones entre el surgimiento de las cortes, el lugar de las cortesanas, el amor “ilegítimo” (y licencioso), y la acumulación capitalista a través del derroche eran las que podían explicar la consolidación del sistema capitalista. Acumular para el derroche tenía un efecto multiplicador en las relaciones sociales de dominación guiadas por la mercantilización de los sentidos. La “erótica” del despilfarro y el lujo fue la palanca reproductora de la erótica del poder.

El lujo personal nace, en primer término, del puro recreo y goce de los sentidos. Las gentes hacen aplicación y objetivación cada vez más perfecta de todo aquello que sirve para excitar la vista, el oído, el olfato, el gusto, etc. Estas cosas son las que constituyen el gasto de lujo. Mas, todo deseo de refinamiento y aumento de medios adecuados, para alegrar los sentidos, tiene su última base en nuestra vida sexual; el deleite de los sentidos y el erotismo son, en el fondo, una misma cosa. (Sombart, 1969: 89)

El capitalismo se sustenta en una estructuración de los dispositivos de regulación de las sensaciones que, al ser las vías primeras de los modos sociales del conocimiento a través de los cuerpos, dan forma a su estructura libidinal en tanto conjunto de relaciones sociales.

Simmel enfatizó cómo el sistema de relaciones sociales del capitalismo se asentaba en el marco de un intercambio equivalente de sacrificios donde la lógica de la abstinencia producía y reproducía el orden social. Los sentimientos que anidaban en el conflicto como estructurador de las relaciones sociales entre individuos que tenían como máxima “normativa” abstenerse del disfrute presente en pos de la promesa de instanciarlo en el futuro deviene mediaciones de una sociedad basada en un permanente “como-si”.

En consecuencia, el sistema económico del mundo está con seguridad fundado sobre una abstracción, es decir, sobre la relación de reciprocidad e intercambio, el equilibrio entre el sacrificio y la ganancia; mientras que en el proceso real en el cual esto ocurre están inseparablemente unidos con sus fundamentos y sus resultados, los deseos y las satisfacciones.” (Simmel, 1900: 579. Traducción nuestra).¹⁸

Las conexiones entre sacrificios-ganancias y deseos-satisfacciones son la amalgama del sistema de intercambios que estructuran las relaciones

¹⁸ “Accordingly, the economic system of the world is assuredly founded upon an abstraction, that is, upon the relation of reciprocity and exchange, the balance between sacrifice and gain; while in the actual process in which this takes place it is inseparably amalgamated with its foundations and its results, the desires and the satisfactions.” (Simmel 1900: 579)

sociales y los procederes de los individuos. Justamente son esos intercambios los que objetivizan dichas relaciones en las cosas.

El intercambio es la objetivación de la interacción humana. Si un individuo entrega una cosa, y otro devuelve una del mismo valor, el carácter puramente espontáneo [Seelenhaftigkeit] de su relación se ha vuelto proyectado en objetos. Esta objetivación, esta evolución de la relación en cosas muebles y autónomas, se hace tan completa que, en la economía plenamente desarrollada, la interacción personal se retira por completo a un segundo plano, mientras que los bienes ganan una vida propia. Las relaciones y las medidas de valor entre ellos se produce de forma automática, mediante cálculo simple: los hombres actúan sólo como ejecutores de las tendencias hacia cambios y equilibrios inherentes a los bienes en sí mismos. Lo que es objetivamente igual se entrega para lo que es objetivamente igual, y el hombre mismo es realmente irrelevante, aunque no hace falta decir que él se involucra en el proceso por su propio interés. La relación entre los hombres se ha convertido en una relación entre los objetos” (Simmel, 1965: 388. Traducción nuestra).¹⁹

Las relaciones entre hombres devienen relaciones entre objetos donde se proyectan y encarnan las relaciones humanas. La ocurrencia automática de la relaciones entre los objetos reemplaza la posición de los hombres respecto a esos objetos que han tomado vida.

¹⁹ “Exchange is the objectification of human interaction. If an individual gives a thing, and another returns one of the same value, the purely spontaneous character [Seelenhaftigkeit] of their relation has become projected into objects. This objectification, this growth of the relationship into self-contained, movable things, becomes so complete that, in the fully developed economy, personal interaction recedes altogether into the background, while goods gain a life of their own. Relations and value balances between them occur automatically, by mere computation: men act only as the executors of the tendencies toward shifts and equilibriums that are inherent in the goods themselves. The objectively equal is given for the objectively equal, and man himself is really irrelevant, although it goes without saying that he engages in the process for his own interest. The relation among men has become a relation among objects”. (Simmel, 1965: 388)

Weber tras su intención de relacionar el surgimiento del capitalismo con la ética calvinista y las máximas morales que impone la racionalización explicó al orden capitalista como un esquema moral hecho cuerpo. Desde su noción de disciplina en tanto acatamiento irreflexivo y automático de las normas, pasando por su exposición del ahorro como clave de comprensión del lucro como motor (y fin en sí mismo) del capitalismo, hasta llegar a su idea de la competencia como un estado de lucha por medios pacíficos abona la comprensión de las relaciones capitalistas como un microcosmos estructurado por el afán de ganancia en tanto inercia que arrojaría a la miseria (en sus múltiples sentidos) a todo aquel que no se avenga a dicha moralidad.

Las estructuras de las emociones del capitalismo nacen y se reproducen en el mismo sistema del trabajo asalariado donde el “empresario” actúa vitalmente impulsado. “El empresario moderno siente una felicidad vital, de matriz innegablemente idealista, brindada por la satisfacción y el orgullo de haber dado trabajo a gran cantidad de hombres (...)” (Weber, 2007: 71)

La “racionalización” de la estructura libidinal del capital es una contención de las posibles consecuencias irracionales de las pasiones. “La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquellas (...)” (Weber, 2007: 217)

La disciplina capitalista es una manera de racionalización del mundo en tanto manejo teleológico de las emociones que anidan reticularmente las relaciones sociales basadas en el lucro.

Estas cuatro maneras de entender la estructuración social de las relaciones capitalistas a través del lugar que ocupan en ellas las políticas de los cuerpos y las emociones indican claramente cómo se conectan el conocimiento y “lo social. Es por demás clara la centralidad e importancia del conocimiento sobre las mediaciones entre emociones y corporalidad para comprender las relaciones sociales.

-A modo de conclusión

Este recorrido esquemático sirve como una guía de lectura para transitar el camino de reconstrucción de las políticas de los cuerpos y las

emociones en la teoría social clásica; y también es útil para captar preliminarmente su rol fundamental en el conocimiento de lo social.

La tríada dualismo, interés y castigo, en tanto imperativos praxiológicos y cognitivos de las subjetividades posibles en el capitalismo, abrió la puerta para que la privatización de las pasiones y el cálculo emocional sirvieran de base a la vigilancia social y el auto-control.

La caridad, la felicidad y la expresión de las emociones dejaron de ser elementos periféricos de la estructuración social y se transformaron en ejes centrales de la discusión sobre las modalidades de interacción que formateaban las sociedades.

Las “metas” (autoimpuestas) de la ingeniería social, a la que se denominó sociología, giraron en torno a la construcción de sensibilidades que debían encontrar en la disciplina su punto de apoyo para hacerse cuerpo en los individuos de las “nuevas sociedades”. La identificación, gestión y reproducción de los impulsos y pasiones se transformaron en imperativos de las prácticas que implicaban la constitución de las sociedades capitalistas.

Las configuraciones de unas sociedades recortadas al talle de la mercantilización y el fetichismo dieron paso a múltiples miradas sobre su origen y los procesos que coadyuvaban a su desarrollo. Los espacios explicativos que contextualizaron dichas miradas en tanto “marcos-que-las-encuadraban”: el progreso, la modernidad y el industrialismo generaron diversos vectores para comprender las disoluciones y entramados que el capitalismo constituía. Goce, lujo, sacrificio y competencia devinieron claves de lectura para unas sociedades que producían, infelicidad, violencia y miseria como condiciones de posibilidad de su existencia.

En el contexto de lo esquematizado se puede entender cómo una sociología de los cuerpos y las emociones involucra la aceptación de que si se pretende conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: cuáles son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales. Así, la política de los cuerpos, es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder. Dichas estrategias

se anudan y “fortalecen” por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social.

En la misma dirección, se puede comprender también cómo la construcción social del conocimiento que se expresa, entre otras maneras, vía la constitución de esquemas explicativos de la realidad social en el cruce entre teorías y epistemologías está marcado por las aludida políticas en tanto elementos “primarios” de cómo vemos el mundo.

En este marco se puede apreciar cómo una sociología del conocimiento puesta al servicio de la elucidación de las prácticas sociales incluidas desapercibidamente en nuestras teorías y justificaciones epistémicos, es un paso fundamental para la elaboración de una mirada crítica sobre lo social.

Para finalizar, es importante señalar (retomado lo expresado por Varona) que la teoría social clásica no se “escapa” a la urgencia de concretar los actos reflexivos necesarios para establecer los procesos por los cuales “las teorías (...) (vienen) a dar forma de imperativo mental a las exigencias de la práctica”.²⁰

-Referencias Bibliográficas

BENTHAM, J. (2003) *Teoría de las recompensas* en BENTHAM, J. Obras selectas de Jeremías Bentham. Tomo II, Teoría de las penas; Teoría de las recompensas; Táctica de las asambleas legislativas. Buenos Aires, Rodamillans.

CASSIRER, E. (1974) *El Mito del Estado*. México, FCE.

COMTE, A. (2002) *Catéchisme positiviste. Ou sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité. La présente édition reproduit le texte de l'édition originale du catéchisme positiviste, paris, chez l'auteur, 1852.* (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html 11-2010)

²⁰ “(...) porque nada es más interesante de notar, que la facilidad con que los hombres discurren teorías que vengan a dar forma de imperativo mental a las exigencias de la práctica (...)” Enrique José Varona *El imperialismo a la luz de la Sociología*. 1905 Colección: Clásicos del Pensamiento Cubano Siglo XIX. Cuba.

- DARWIN, Ch. (1873) 1984 The expression of emotions in animals and man. N.Y.: Appleton. Traducción al castellano en Madrid, Alianza, 1984.
- DESCARTES, R. (2001) *Traité de l'homme. Extraits.* Version electrónica (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.1648 11-2010)
- DURKHEIM, E. (1997) *Sociología, Pragmatismo e Filosofía.* Rés. Editora. Portugal. 1913.
- _____ (1898) *Représentations individuelles et représentations collectives* en Publié dans la Revue de Métaphysique et de Morale, tome VI, numéro de mai.
- _____ (2002) *L'éducation morale* (Cours de sociologie dispensé à la Sorbonne en 1902-1903.) Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, *L'éducation morale.* Paris: Librairie Félix Alcan, 1934. (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html 11-2010)
- FOURIER, Ch. (2003) *Fausseté des amours civilisés* en Une édition électronique réalisée à partir du texte de Charles Fourier, "Fausseté des amours civilisés" (1853-1856). Extraits du *Nouveau monde amoureux*, Paris: Éditions Anthropos, 1967, pp. 60 à 77. Texte réédité dans *L'ordre subversif. Trois textes sur la civilisation*, pages 191 à 215. Collection Bibliothèque sociale. Paris: Aubier-Montaigne, 1972, 251 pages. (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html 11-2010)
- FERNÁNDEZ, S. (1998) *Dos Reglas del Método. Las Reglas del Método Sociológico de Emile Durkheim y las Reglas para la Dirección del Entendimiento de René Descartes* en *Cinta de Moebio*, N° 4, FLACSO, Universidad de Chile Santiago de Chile. (disponible en <http://www.moebio.uchile.cl/04/durkheim.htm> 11-2010)
- GIDDENS, A. (1986) *Durkheim on politics and the State.* Stanford, Calif., Stanford University.
- _____ (1985) *Emile Durkheim; selected writings.* New York, Cambridge University.

- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1979) La sociología del conocimiento, Hoy. Madrid, Las ediciones del Espejo.
- HAMILTON, P. (1974) Knowledge and social structure. London, Routledge & Kegan Paul Ed.
- KENNIGTON, R. (1996) *René Descartes* en SATRAUSS, L. y CRPSEY. J Historia de la Filosofía Política. México, FCE., pág. 400-17.
- LA METTRIE (1955) L'uomo macchina ed altri scritti. Milano, Feltrinelli Editore
- _____ (1961) El Hombre Máquina. Bs. As., EUDEBA.
- MARX, K. (2001) El Capital, Libro primero, cap 8. 4 La jornada de trabajo. FCE.
- MONTESQUIEU (2002) De l'esprit des lois (1748) Quatrième partie : Livres XX à XXIII. Une édition électronique réalisée à partir du livre de Montesquieu, De l'Esprit des lois (1748). Genève, Barillot. (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html 11-2010)
- PASCAL, B. (1961) Pensées, Librairie Générale Française Paris.
- ROSANVALLON, P. (1992) Le Sacré du Citoyen. Histoire du Suffrage Universel en France. Paris, Gallimard.
- SCHELER, M. (2007) Sociología del Saber. Bs. As., Leviatan.
- SIMMEL, G. (1900) *A Chapter in the Philosophy of Value* en American Journal of Sociology, vol. 5, N° 5 March p.p. 577-603 The University of Chicago Press Stable (disponible en <http://www.jstor.org/stable/2761616> 11-2010)
- SIMMEL, G. (1965) *Faithfulness and Gratitude* en WOLFF, K The Sociology of Georg Simmel The Free Press. Illinois, Glencoe.
- SOMBART, W. (1958) Lujo y capitalismo. Bs. As., Guillermo Dávalos Editor.
- WEBER, M. (2007) Ética protestante. Bs. As., Gradifco.
- WOLFF, K (1974) Contribución a una sociología del conocimiento. Bs. As., Amorrortu.
- ŽIŽEK, S. (2001) El espinoso sujeto. Buenos Aires, Paidós.

Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica¹

Siempre escribimos sobre lo escrito.
Michel de Certeau. (*La invención del cotidiano. I. Artes de hacer.* p. 51).

*A medida que nos realicemos, descubriremos
Áreas que una excesiva colonización
nos ha suprimido.* Rodolfo Kusch.
(*La negación en el pensamiento popular.* p. 6).

José Luis Grosso²

¹ Este texto es resultado de investigación de la Línea *Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en contextos interculturales poscoloniales* del Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina; específicamente del *Proyecto de Investigación Mapas y mapeo de las configuraciones de la acción colectiva en sus luchas simbólicas*, Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Fundación Ciudad Abierta – Instituto Popular de Cultura de Cali, IPC – Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas, Alcaldía de Cali — Laboratorio TRAMAS – Universidad Nacional de Santiago del Estero – Fundación Patio del Indio Froilán – Instituto Superior de Arte y Comunicación de la Provincia de Catamarca, ISAC; proyecto inscripto en la *Red Sur-Sur Patrimonio Cultural, Memorias Locales y Globalización*, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina – Universidad del Cauca, Colombia – Grupo PIRKA – Universidad del Magdalena, Colombia – University of Cape Town, South Africa; y en Grupo Latinoamericano de Trabajo sobre Cuerpos y Emociones, Programa de Acción Colectiva del Centro de Estudios Avanzados, CEA, Universidad Nacional de Córdoba – Grupo de Investigación PIRKA – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. 2009-2011.

² Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Línea de Investigación Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. E-mail: jolugros@gmail.com

-Introducción

Las políticas europeas del cuerpo en la construcción de una socialidad “moderna”, tanto en los espacios metropolitanos como en los coloniales, han tratado de controlar los contactos, aglomeraciones y desvíos sociales, marcando los contornos y formas corporales para diferenciarlos de los confusos tumultos masivos, sus roces cotidianos, fragores y sensualidades. No obstante ello, las fuerzas sociales subalternas (de una historia social aún contada a medias) convivieron y malvivieron con la expansión colonialista del capitalismo, animando circulaciones masivas de gentes a través de los nuevos medios de transporte y poniendo el cuerpo a la industrialización y serialización del trabajo y la producción y al nuevo mercado de productos y su lógica publicitaria de marcas registradas. Estas grandes movilizaciones de gentes, cosas, saberes y signos facilitaron los contagios de sensibilidades, pero también trazaron mapas sobre mapas, textos sobre textos, relaciones sobre relaciones, que, en sus tramas de cuerpos emergentes y rompiendo el velo de la Modernidad, pujan en sus *luchas de violentación simbólica* desde *espacio-tiempos otros*, con *fuerza de negación* las más de las veces no explícita, embistiendo o eludiendo la prescripción *poscolonial* de la *construcción* reflexiva de identidades desde procesos *constitutivos* de una *discursividad cósmica* más amplia que anuda de maneras no-lógicas ni dicotómicas ni lineales las diversas materialidades de la vida y de la muerte en su devenir metamórfico. Otras *semiopraxis* (Grosso, 2007; 2008a; 2010) asolan la *semiopraxis* dominante, su hegemonía *lógica*, su espacio-tiempo del Ser.

-Constitutivo y Construido

La fractura *constitutivo/constructivo* tuvo una primera escena dramática, no en la Modernidad intra-europea (ficción autocomplaciente y negadora de la colonización que la hizo posible (Quijano, 1999), aunque ésta se riegue en varias “modernidades” (Anderson, 1999; Eisenstadt, 2002), sino en las interacciones y políticas en los espacios coloniales. Las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos en las políticas coloniales (Grosso, 2005c), oscuros y ocultos como sombras de cuerpos en lucha en la penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras Historias nacionales. Todorov, animado por el esquematismo

“moderno” eurocéntrico,³ interpreta el choque intercultural entre españoles y aztecas, personificado en Cortés y Moctezuma, como un “diálogo de sordos”: Cortés gestionaba un sistema de “signos” desde y para el trato pragmático de cosas y situaciones, mientras Moctezuma se hallaba sumergido en un “mundo” de interacciones cósmicas, creído y ritualizado, que daba sentido a los sucesos (Todorov, 1987). Pero esos “sordos”, si bien son convenientemente escuchados por Todorov en orden a naturalizar una vez más los intereses interpretativos del “progreso” de la racionalidad y sus categorías clasificatorias de los “otros”, ciertamente hablan lenguas diferentes, y Todorov sólo escucha una de ellas.

-Sacrificio

Es lo que Kusch, en el contexto poscolonial indígena y popular surandino y argentino, opone como categorías existenciales: *Ser* y *Estar*. *Ser* es el vector, unidireccional y ascendente, que pugna en la ciudad por extraer individualidades a través del ejercicio de la reflexividad; *Estar* es la radicación en *espacio-tiempos* que pesan hacia el *suelo* y que, en la intemperie de lo fasto y lo nefasto, sostienen relaciones de reciprocidad en el *medium* de la gestualidad ritual (Kusch, 1983; 1986; 1975; 1976; 1978). Lo *constitutivo del Estar* presiona sobre la *construcción del Ser*. En la “razón de estar” se trata de “lograr una solidez desde el no ser nada como ontos”: lo “constitutivo” se “asume” como “gesto” y “decisión”, interacción *constitutiva* que busca ser asumida (Kusch, 1976: 134-135). El otro indígena y popular “presiona” desde “la solidez de su operar, su épica”. Lo *constitutivo* está en la solidez del gesto sacrificial (que no se entrega a las “cosas”, sino que las renuncia o las despilfarra) del creer y del jugar con fuerzas con las que se entra en *con-tacto* y con las que se hace un conjuro y un don que sabe y espera reciprocidad. En este “circuito de acción” acontecen *sentidos*. El *Estar* arraiga en un *espacio-tiempo siempre constitutivo*, nunca *construido*.

Así, una cosa es el mito para la *construcción del Ser*, y otra, el mito en cuanto *Estar constitutivo*:

³ Todorov califica la ritualidad azteca de rígido tradicionalismo frente a la flexible improvisación “moderna” europea (anglo-francesa) que estaba entrando en España: Moctezuma *versus* Cortés (Todorov, 1987: 75; Grosso, 2005a).

El mito, evidentemente no consiste en una exposición que pueda volcarse en un texto, sino que lo que hace al mito es su ritualidad. El mito se opera, no se relata. ... el mito es, evidentemente, el despliegue de un poder mítico mucho más que un relato, en el sentido de que hace a una actitud del sujeto (Kusch, 1978: 34-35). Es el “mito gestual”, en el que se vive, y no meramente que se cuenta, la situación mítica: “mucho más acá de la palabra misma”, “donde se genera (se gesta) el sentido mismo, aunque no explicitado.” (Kusch, 1978: 48).

La “negación” es el gesto mismo que hace esta oposición, y es pensada por Kusch desde el trabajo simbólico en el que se ponen en juego las *fuerzas constitutivas del Estar*. Por eso enfatiza que hay, en el pensamiento popular, un saber de orden práctico, simbólico, ritual-conjuratorio y ritual-consultivo, mandálico (Kusch, 1975: 21). Contra el “afán de lógica” occidental (Kusch, 1975: 32) pugna un “anti-discurso popular” y su “estética de lo tenebroso” (Kusch, s/f), y, “a medida que nos realicemos, descubriremos áreas que una excesiva colonización nos ha suprimido” (Kusch, 1975: 6), porque “el colonialismo (a fuerza de lógica) agrava el bloqueo del operador seminal”: ese símbolo que opera en el *estar popular*, en su ritualidad, y que, en *La negación en el pensamiento popular*, en el discurso de Anastasio Quiroga, es la “*natura*” (Kusch, 1975: 33). Hay una “lógica de la afirmación” de los colonizadores y una “lógica de la negación” de los colonizados (34). Coexisten dos “vectores del pensar”: el objetual (afirmativo) y el sacrificial (negativo), y en esa coexistencia conflictiva consiste el “mestizaje” (43).

La *negación en el pensamiento popular* es la alteración de la “cadena de afirmaciones” de la lógica científica, de la “vigencia”; negación que opera desde el *estar*, desde el mero existir (Kusch, 1975: 60-61). Pero la negación no es el mero fondo del mero existir (como sin embargo Kusch no obstante lo señala en las páginas anteriores, incluso luego de esta cita):

La senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo se introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidental, pero que debo utilizar a nivel de trabajo

social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias, pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado (Kusch, 1975: 69).

La emocionalidad del mero existir constituye “nuevas determinaciones” otras para el investigador, nuevas delimitaciones, “formas negras y secundarias”: “formas secundarias”, es decir, en un “segundo plano”; “formas negras”, es decir, delimitaciones (rituales) negadoras. “Formas negras” de una “lógica negra”:

Si con la organización nacional se quiso imprimir al país una lógica blanca, en la cual se procuraba montar un mundo visible y concreto, el pueblo elige una lógica negra, según la cual da preferencia a la pena (la “pena extraordinaria” que canta Martín Fierro: la negación que invoca el sacrificio) antes que a las cosas (108).

Asimismo, la *negatividad del estar* y el *sacrificio* llevan a la necesidad de pensar otra temporalidad, una temporalidad otra, demorada: aquella que, en la dispersión final del *Martín Fierro* (Hernández, 1910)⁴ cuando el protagonista y sus hijos se dividen a los cuatro vientos, indica una sustracción al tiempo colonial y nacional para “sacrificarse en un tiempo propio” (Kusch, 1975: 96). Esta temporalidad otra es la “gran historia, la del avatar cotidiano” en el *estar* (no la “historia chica” de los acontecimientos seleccionados, mezquina de fechas, sucesos y grandes personajes individuales), la de los mitos de creación que “reiteran el hecho de empezar siempre de vuelta”. Una *semiopraxis crítica* que curva (encomba) el tiempo lo retrotrae a la ciclicidad mítica de la creación renovada, separándose de la secuencialidad; una *semiopraxis crítica* que afecta el sentido mismo del tiempo: esto es el *sacrificio*; y no un cartesianismo del “*estar*”, que colocara un nuevo fundamento extra-

⁴ Poema gauchesco rioplatense de la segunda mitad del siglo XIX, escrito en género de “payada” (contrapunto entre cantores) de expandida lectura y memorización popular hasta nuestros días en todo el territorio argentino.

europeo como punto de partida absoluto para la misma Historia pero en otro idioma (99).⁵

-Objetivación

Hay una evasión del objeto (Kusch, 1975: 73) en esas “formas negras” de la negación (69), que es una diferencia rotunda y radical con la objetivación reflexiva bourdieuana, que pone todo en el exterior del campo objetivo y encuentra dos formaciones de invisibilidad sobre las que indagar: lo “simbólico” en las relaciones sociales, que es la simulación de la imposición (en las “luchas simbólicas”, la “violencia simbólica”, el “capital simbólico” y el “poder simbólico”);⁶ y el sujeto objetivante, que debe exponerse a su vez, como una de las formas de lo “simbólico”, en la objetivación reflexiva. Pero la “lógica de la negación” y su inmersión en una simbólica existencial queda por fuera de alcance de esta “lógica de las prácticas” debido al protocolo incuestionado, por invisible y tácito, del procedimiento científico como objetivación.

Hablar de una “*lógica inmanente* a las prácticas” (Bourdieu, 1991: 28) ya es toda una toma de posición que adscribe (silenciosamente) para negar (ostensiblemente). Porque, si bien la *lógica* de las prácticas, frente al “panlogismo” de la “vulgata estructuralista” que busca la coherencia perfecta y completa del sistema⁷ (Bourdieu, 1991: 28 y nota 17), resiste al

⁵ Nos ayudaría a pensar esto, desde otro lugar, el trabajo y las luchas sobre la temporalidad en la carnavalesca popular medieval y renacentista, y sus transformaciones modernas, que plantea Bajtin (Bajtin, 1990; Grosso, 2004; 2009c).

⁶ Según su formulación inicial: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1995: 44). Lo cual le da al socioanálisis de lo “simbólico” un carácter crítico radical pero en el que lo “simbólico” mismo resiste su total elucidación. La distorsión simbólica (transfiguración y desfiguración) está en que las apuestas y las luchas, la inversión originaria y la creencia en el valor dominante en el campo, se naturalizan: por ejemplo, en el interés en el desinterés que prima en la objetivación como *manera de conocer* dominante. Las “luchas simbólicas” son luchas por ese poder de distorsión; mientras que las “luchas competitivas” son meramente reproductivas de las distorsiones naturalizadas y de las distancias entre posiciones establecidas (Bourdieu, 1998: 248).

⁷ Las operaciones inaugurales con las que de Saussure construyó el objeto propio de la Lingüística son el “*inconsciente epistemológico* del estructuralismo” (Bourdieu, 1991: 55): “los presupuestos -y las dificultades consecutivas- de todos los estructuralismos derivan

trabajo de objetivación plena por sus límites inherentes, porque “sólo es coherente a grandes líneas, hasta cierto punto”, para Bourdieu, “no se puede entender la lógica de la práctica si no es a través de construcciones (genealogías, esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, transcripción escrita) que la destruyen en tanto que tal” (29).⁸

Pero “estos modelos (lógicos) resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 29), porque lo que define propiamente a las prácticas en cuanto tales es el *modus operandi* en la incertidumbre y la vaguedad, “resultantes del hecho de que tienen por principio, no unas reglas conscientes y constantes, sino principios (schèmes; esquemas) prácticos, opacos a ellos mismos, sujetos a variación según la lógica de la situación, el punto de vista, casi siempre parcial, que ésta impone, etc.” (31).

Hay dos adscripciones de las prácticas a la lógica aquí: la primera, que la llama de entrada “inmanente a las prácticas”; la segunda, que recurre a los modelos y técnicas que resultan imprescindibles precisamente para una “lógica de las prácticas” que destruye el sentido activo en las prácticas mismas. Es decir, las prácticas siguen estando reducidas a la lógica que niegan y en las que ésta es afirmada, no obstante. Por eso puede evaluarse a las prácticas según el criterio de su (ambigua) “coherencia”: no son “ni coherentes por entero, ni incoherentes por entero” (Bourdieu, 1991: 31), dando por sentado la validez de la proyección docta de su “lógica” sobre las “miserias” y carencias de saber de las prácticas. Porque, “comprender las lógicas prácticas” conlleva una “conversión” social de la “nobleza” de la reflexión, la lógica y la teoría hacia los “pensamientos ‘comunes’” que sólo encuentran su verdad en la coherencia de su interpretación (docta) (28-29). Todo “*hacer-comprendiendo*” “vulgar” (“*popular*”) (Vico, 1978) pareciera deber ser evitado por su “irracionalidad”. La lógica celeste descendiendo, epistémica y sociológicamente, al infierno de las prácticas. Las prácticas constituyen su fascinación irrenunciable, siempre a distancia.

de esta especie de división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir, en la práctica y también en la historia, y de la incapacidad para pensar la relación entre las dos entidades de un modo que no sea el del modelo y la ejecución, la esencia y la existencia” (Bourdieu, 1991: 59).

⁸ Estrategia de captura y prisión epistémica que le criticará De Certeau (De Certeau, 2000).

Las prácticas son guiadas por “una especie de sentido de las compatibilidades e incompatibilidades que deja muchas cosas en la indeterminación” (Bourdieu, 1991: 32): un “sentido práctico” (33). Opera en ellas una “lógica cuasi-natural” por la “aplicación milenaria de los mismos principios (*schèmes*; esquemas) de percepción y de acción (*habitus*) que, al no constituirse nunca como principios explícitos, sólo pueden producir una necesidad no querida, necesariamente imperfecta por tanto, pero también algo milagrosa, muy próxima en ello a la obra de arte” (32-33).

El dominio del “sentido práctico” en el curso de la acción es como el de una “paráfrasis lírica” (33). Es decir, el “*sentido práctico*” es el exceso de esa *lógica* que pretende elucidarlo, traerlo a la visibilidad de la objetivación, porque opera de una manera que la “lógica de las prácticas” traiciona.⁹

Así, Bourdieu se mueve en una serie de paradojas que indican más los límites de su única posición y su infinito reflejo en los espejos que la narrativa trópica del “sentido práctico” a través de la cual “comprender la comprensión práctica de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 39-40). Y todo por evitar la fenomenología. Se trata de “percibir lo que (*precisamente*) (la relación objetivante) disimula”: el uso práctico (40); se trata de introducir una teoría (“indígena”; “teoría indígena” representada en la pantalla del denegado y denegante “objetivador”), más acá de la experiencia teórica, que haga hablar en buena (aunque deficiente) *lógica* esta condición de “estar en esta relación de ‘docta ignorancia’, de comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica (“indígena”) con el mundo” (40-41). Siempre las prácticas están en falta lógica para este extendido don de la “teoría (socioanalítica) de las prácticas”. Se trata (podríamos decir: sólo) de reconocer la *diferencia* entre la “lógica lógica, es decir, armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación, y la *lógica universalmente prelógica*¹⁰ de la práctica”, que el discurso intelectual oculta para evitar darse cuenta de que siempre ha estado atrapado, pero no sólo en la lógica (41) (énfasis, más allá del re-conocimiento

⁹ El barroquismo del estilo bourdieuano en este texto (*El sentido práctico*) se aproxima al estilo viqueano (Vico, 1978), no obstante que el lado de la “lógica” del discurso “docto” pese más que la “paráfrasis lírica” del “sentido práctico” en la posición epistémica y metodológica de Bourdieu.

¹⁰ Aquí “prelógica” inscribe igualmente las prácticas en una “lógica inmanente”.

bourdieuano), sino en la *constitución* (histórica, propia del *espacio-tiempo* en que sabe sin saberse y en el que conoce des-conociendo, *espacio-tiempo* que no sabe por concebir el conocimiento desde ya como “objetivación”) misma del “objeto”.

“Sentidos prácticos”, “oposiciones míticas”, “criterios del gusto”, “esquemas operatorios”, “que están en el principio de los valores últimos, indiscutidos e inefables” (Bourdieu, 1991: 42): este espacio práctico inaugural y radicalmente inobjetivable es lo que aún no alcanza a poner en conocimiento la inagotable “objetivación del sujeto objetivante”, porque siempre supone una posición práctica desde la que objetiva las prácticas y desde la que se da todo en calidad de “objeto”. Debe tratarse de otra experiencia de conocimiento, más fenomenológica (implicando la modificación del concepto de “ciencia” y de “racionalidad”), pero dispuesta asimismo a recorrer las relaciones *semiopráticas* diferenciales sin reducirlas al *lógos* greco-europeo-occidental (Derrida, 1995; 2000; Grosso, 2009), la que permita conocer el *sentido de las prácticas*. Es la posición de De Certeau.

Si bien De Certeau compartirá la crítica de la “lógica lógica” con Bourdieu, se la aplicará al mismo Bourdieu en cuanto el fatalismo de la “objetivación” tiene aún de “escolástico”. Señala Bourdieu que el lingüista saussureano adopta frente al lenguaje el punto de vista del “*comprender por comprender*”, colocando una “*intención hermenéutica* en el principio de la práctica de los agentes”: un “*logos* opuesto a la *praxis* – y también, por supuesto, al *lenguaje practicado*–”, “oposición típicamente *escolar*”, “producto de la situación *escolar* en el sentido fuerte de situación de *skholé*, de *otium*, de *inacción*”, “relación puramente teórica con el lenguaje”.¹¹ Y aclara:

El origen de los errores de los gramáticos, pues, no reside tanto en el hecho de que, como les reprocha la sociolingüística, tomen por objeto un lenguaje escolar o docto (*savant*), sino en que, sin saberlo, mantengan con el lenguaje, popular o docto (*savant*), una relación escolar o docta (*savant*)” (Bourdieu, 1991: 57); es la

¹¹ “Los lingüistas no hacen más que incorporar a la teoría un objeto pre-construido, cuyas *leyes sociales de construcción* olvidan y cuya génesis social en todo caso enmascaran” (Bourdieu, 2001: 18).

“epojé escolar”, ocultamente sustentada en la “institución escolar (58).

Así se filtra

la ilusión de autonomía del orden propiamente lingüístico que se afirma en el privilegio otorgado a la lógica interna de la lengua en detrimento de las condiciones sociales de su utilización oportuna (en referencia a la sofística ateniense) ... como si la gramaticalidad fuera condición necesaria y suficiente de la producción de sentido” (Bourdieu, 1991: 58-59).

Para el lingüista estructural el sentido estaría en la *lengua*; en el *habla* habría sólo y mera “ejecución” (por detrás de/por encima de/sin agentes) (Bourdieu, 1991: 59-60). La significación ideal está así suspendida en alto y preside la realización material, la “ejecución”, las maneras de hacer (60). Frente a esto, se encuentra para Bourdieu “la relación práctica con el lenguaje de quien, ocupado en comprender para actuar,¹² se sirve del lenguaje con fines prácticos, justo lo suficiente para las necesidades de la práctica y dentro de los límites de la urgencia práctica” (52).

No obstante la crítica a la lingüística estructural, la “objetivación del sujeto objetivante” y este “comprender para actuar”, ¿no hacen parte de aquella “lógica lógica”?, ¿de aquel separarse de la acción para conocer? Notar al respecto el tono condescendiente con que se adopta sin más, sin problematizar, la *diferencia* de lo práctico establecida desde el lenguaje estructural, objeto de ciencia: “No es posible salir del juego de las preferencias invertidas para producir una *descripción* verdadera de la lógica de las prácticas, sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar, a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica” (Bourdieu, 1991: 52).

Es decir, se sale del “juego de preferencias invertidas” a fuerza de teoría de la teoría, porque las prácticas siempre son otra cosa, sólo percibida en su reflejo. Para hacer posible un verdadero conocimiento

¹² Pero agrego que podría tener otras inflexiones que comprometan el comprender en el actuar de un modo menos cronológico e ilustrado que como aparece aquí: de causa (“comprender”) a efecto (“actuar”).

teórico (docto, *savante*) de la práctica y del modo de conocimiento práctico, “hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento teórico (docto, *savante*) -y muy especialmente de las teorías de la práctica que conlleva implícitamente- que es, inseparablemente, un análisis de la lógica específica del conocimiento práctico” (53).

Es el destino fatal a la objetivación el que marca ese tono y ese gesto de condescendencia: el “conocimiento práctico” es una producción (*construcción*) del “conocimiento teórico”. En definitiva, nos la vemos siempre con el “conocimiento” práctico y hacemos objetivación de ese “conocimiento”. Esto puede entenderse de dos maneras: en primer lugar (hasta donde llega Bourdieu), no tenemos siempre sino una *construcción* “teórica” del “sentido práctico”; en segundo lugar (hasta donde no llega Bourdieu y se desplaza una fenomenología radicalizada; Grosso, 2009),¹³ el “conocimiento teórico” por objetivación remite a la *constitución* de un “sentido práctico” específico, histórico, colonizante, que se ha concebido así. Este “conocimiento práctico” activo en el “conocimiento teórico” es (intra-europea y eurocéntricamente) generalizado.

Así, en un “arte”, en la *mimesis* artística, hay una “gimnasia simbólica”, como en el rito o la danza, que “encierra siempre algo de *inefable*, no por exceso, como quieren los celebrantes, sino por defecto” (Bourdieu, 1991: 61). Es decir, un *sentido* que no es lenguaje en exceso, sino menos que lenguaje (y menos que lógica): cuerpo en movimiento. Hay siempre para

¹³ Comparto estas críticas de Bourdieu a la fenomenología: “Por imprescindible que sea para romper con la visión escolástica de la visión corriente del mundo (?; sería necesario también, y tal vez mejor, hablar de la incorporación en el habitus corriente de la visión escolástica hegemónica), la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica e incluso antigenética. Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historicizándolo... y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él” (Bourdieu, 1999: 193-194). “El análisis fenomenológico, tan bien ‘neutralizado’ políticamente que cabe leerlo sin extraer ninguna consecuencia política...” (228) La “actitud natural ante el mundo” de la que hablan los fenomenólogos, es decir “la “experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye una *relación socialmente elaborada*” (230, énfasis en cursiva en el original).

Bourdieu una mediación “teórica” que se mueve siempre en la “lógica” y que es la que puede dar cuenta del “sentido” de las prácticas. Así, la crítica de Bourdieu al intelectualismo objetivista resulta a medio camino e insuficiente: los ritos y mitos, que “pretenden *intervenir* sobre el mundo natural y el mundo social”, son interpretados por el intelectualismo objetivista como si se tratara de operaciones destinadas a interpretar estos mundos (Bourdieu, 1991: 63-64), siendo que se trata de un “sentido de la orientación social que permite la relación de inmanencia inmediata con el mundo familiar”, un “sentido práctico del espacio, ese 'sistema de ejes invariablemente ligados a nuestro cuerpo, que transportamos con nosotros a todas partes', como decía Poincaré” (62). Bourdieu concibe esto necesariamente como una *construcción* “teórica”: una “lógica de las prácticas”.

De Certeau, en cambio, no va a reducir las alternativas prácticas a este chantaje: “la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión (“mística”, o “populista”) en la práctica” (61). Entre la inmersión desdiferenciadora y la “teoría”, Bourdieu elige la “teoría”, aquel distanciamiento que realiza el primer gesto de la objetivación, aunque se deba pagar el precio de la ruptura “escolástica” en una tarea infinita de *re-construcción* en desmedro de los *sentidos constitutivos*: “la ciencia social supone necesariamente el momento de la objetivación, y son los logros del objetivismo estructuralista los que aún hacen posible la superación que (aquél) exige” (29).¹⁴ Lo que Bourdieu des-conoce son los movimientos *constitutivos* de la (propia) *construcción* de objeto y de su

¹⁴ La “visión escolástica”: el mundo como representación, espectáculo, contemplándolo de lejos, desde la altura, reducido al mero conocimiento (Bourdieu, 1999: 37). La “conquista de la visión escolástica, objetivada en la perspectiva, va pareja con un alejamiento respecto a los placeres relacionados con los ‘sentidos de proximidad’”; alejamiento que se traduce, en la ontogénesis individual, “en una represión progresiva y, sin duda, más o menos radical, según los ambientes, de la primera infancia y sus placeres, considerados vergonzosos” (39). Este alejamiento produce una “intensa sensación de superioridad sobre el común de los mortales condenados a vivir al día” y “tiene como contrapartida un divorcio intelectualista, sin equivalente en ninguna de las grandes civilizaciones (¿cuáles serían “grandes” y cuáles “pequeñas”?): un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, tenido por inferior; entre los sentidos más abstractos (¿en qué horizonte y economía civilizatoria?), la vista y el oído ... y los sentidos más ‘sensibles’ (?)” (39).

imparable vértigo *re-constructivo* en la tradición de ciencia social en la que se inscribe con su Socioanálisis. Lo *constitutivo* de lo *constructivo* es lo que a Bourdieu le falta saber fenomenológicamente: inmersión no-objetivadora que en verdad es *pertenencia* (algo previo a la “inmersión”), y que hace a la comprensión de estar-ya-implicado.¹⁵

Porque lo *constitutivo*, más acá de la apariencia que proyecta el aparente *constructivismo* diversificador y pluralista, abre un “*suelo*” (Kusch) siempre histórico, un *espacio-tiempo* desde el cual brota *sentido*, siempre colectiva y culturalmente diverso, irrepresentable, oscuro, y por tanto imposible de definir esencializar y reificar. Lo *constitutivo* es una verdad más honda, que se pierde y se oculta en las caricaturas que hacen de él, de un lado y del otro, los así llamados “fundamentalismos”. Las esencializaciones son juegos estratégicos pero que no alcanzan a tocar las prácticas *constitutivas*.¹⁶

Bourdieu queda del lado de lo *constitutivo* que se ha invertido en *construcción* de “objeto”. Es necesario, para Bourdieu, un “retorno crítico sobre los actos elementales de la etnología”, sobre el “privilegio epistemológico del observador” otorgado por el estructuralismo. Y

(...) si, en contra del intuicionismo, que niega de manera ficticia la distancia entre el observador y lo observado”, dice, “me mantenía del lado del objetivismo, preocupado por comprender la lógica de las prácticas al precio de una ruptura metódica con la experiencia primera, no dejaba de pensar tampoco que era necesario comprender la lógica específica de este modo de

¹⁵ Lo que Heidegger ha señalado acuciantemente como “pre-comprensión”, pero sin salirse del *lógos* eurocéntrico y su historia del Ser; y sobre todo lo que Kusch ha sentido como presión de “*estar*” por debajo del proyecto del Ser y que lo anima fantasmáticamente en su historia, pero que en su crítica epistémica poscolonial diversifica colectiva y culturalmente en “*maneras-de-estar*” que pugnan simbólicamente por debajo, por subalternas y por *constitutivas*.

¹⁶ Lo *constitutivo*, también, como lo *construido* (aunque ponga una diferencia la “necesidad social” de Elias, como tácita continuidad en el movimiento del diálogo entre generaciones; Elias, 2000, IV) es arbitrario, histórico. El mismo Bourdieu insinuará esta diferencia y esta semejanza cuando señale que la arbitrariedad está en el origen de todos los campos, cada uno tiene su “*nómos*”, su “ley fundamental”, su “principio de visión y división”: “palabra que suele traducirse por ‘ley’, aunque sería mejor decir ‘constitución’, que recuerda mejor el acto de institución arbitraria” (Bourdieu, 1999: 129).

'comprensión' sin experiencia que da el dominio de los principios de la experiencia”, que era necesario “objetivar esta distancia objetivante y las condiciones sociales que la hacen posible (Bourdieu, 1991: 34). Es decir, “objetivar la relación objetivante” (40).

Porque

(...) lo que está en juego, en efecto, es el grado hasta el cual quien objetiva acepta quedar atrapado en su trabajo de objetivación. La relación objetivista con el objeto es un modo de guardar las distancias, un rechazo a tomarse por objeto, a ser cogido en el objeto (41); “la reificación del objeto de la ciencia en la alteridad esencial de una ‘mentalidad’ supone la adhesión triunfante a un sujeto no objetivado” (43).

En el objetivismo acrítico, o, lo que podríamos llamar la *primera objetivación*, se oculta la relación de otración (alteración), de construcción de ese “otro” y de eso “otro”, que hace parte (oculta y silenciosa, desconocida) de lo “conocido”. Esa relación es la *diferencia* derridaniana, de orden práctico y no meramente cognitivo, en la que opera la “*deconstrucción*”. En la *segunda objetivación*, “alejando mediante la objetivación el indígena que hay en todo observador extranjero, es como se aproxima éste a lo extraño” (44). Este “análisis de la posición social” es el “socioanálisis” (44).

El objetivismo (en cuyo movimiento de cualquier manera el Socioanálisis se inscribe, más que en el “subjetivismo” fenomenológico, su conveniente caricatura) en ciencias sociales debe ser sometido a crítica, porque “tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto”, alteración que,

(...) siendo constitutiva¹⁷ de la operación de conocimiento, está destinada a pasar desapercibida”, “dando por supuesto que este punto de vista soberano nunca se toma más fácilmente como

¹⁷ Notar aquí que el uso del término “*constitutivo*” indica ocultamiento; pero la *oscuridad* de lo “*constitutivo*” podría darle a Bourdieu otra pista que le permitiría “des-objetivarse”: la de *pertenencia*, relativizando el propio impulso naturalizado a la “objetivación”.

desde las posiciones elevadas del espacio social, desde donde el mundo social se ofrece como un espectáculo contemplado desde lejos y desde la altura¹⁸, como una representación (Bourdieu, 1991: 50).

Y reconoce Bourdieu:

Podría ser que la objetivación de la relación genérica del observador con lo observado, que he tratado de llevar a cabo por una serie de 'pruebas' que tendían cada vez más a convertirse en experimentos, constituyese el principal producto de toda mi empresa... para una definición más rigurosa... de la relación adecuada con el objeto, que es una de las condiciones más determinantes de una práctica propiamente científica en ciencias sociales (1991: 35).

Pero esta reflexión crítica no procura desacreditar el conocimiento teórico docto (*savant*) para sustituirlo por un conocimiento práctico rehabilitado:

(...) se trata de fundamentar por completo ese conocimiento, liberándolo (pero ¿cómo?) de los sesgos que le imponen las condiciones epistemológicas y sociales de su producción”; “persigue sólo sacar a la luz la teoría de la práctica que el conocimiento teórico (docto, savante) introduce implícitamente, y hacer posible así un verdadero conocimiento teórico (docto, savante) de la práctica y del modo de conocimiento práctico (Bourdieu, 1991: 50-51), producir un conocimiento científico del modo de conocimiento práctico y de los límites que el conocimiento teórico (docto, savante) debe al hecho de que descansa sobre el privilegio (el privilegio social que hace posible

¹⁸ Recordar la raíz griega de “teoría”, *zeoréin*, θεωρεῖν, “el mirar del dios”: los participantes de la tragedia en el anfiteatro ven como los dioses desde el Olimpo el espectáculo dramático de las relaciones entre hombres, héroes y dioses. Pero esto, más que condición universal, es *episteme* socio-culturalmente situada (Foucault, 1996; 1997).

la ciencia y que ella justifica o procura por su “superioridad” sobre el sentido común) (1991: 52).

La objetivación, con su posición hacia-el-“objeto”, siempre sigue entrañando infinitamente una posición silenciosa (inobjetivable) de “sujeto”. Es la trampa científicista, de una ciencia que se concibe como “representación”; es el doblez *constitutivo* en que descansa la decisión tácita de pertenencia a la “representación”. La crítica socioanalítica supera la (*primera*) objetividad a fuerza de radicalizarla: de volverla sobre el sujeto, una (*segunda*) objetividad reflexiva que pone a la vista las determinaciones de la subjetividad objetivada, subjetividad históricamente determinada como “consciencia de la necesidad”, “miseria (social) del mundo”. Pero esta “subjetividad objetivada” silencia la posición-de-“sujeto” de las que aquellas determinaciones “últimas” son meros “reflejos”: las “determinaciones” no son sólo ni primariamente un saber mayor, sino la mera ilusión de un científicismo emancipatorio, son los espectros de la decisión primera, ideologías del “sujeto” (siempre supuesto); “operación etnográfica”, según De Certeau, que reasegura la distancia invisible y silenciosa del “sujeto” que pareció abandonarse y disolverse en el plano de las prácticas, cuando en verdad estaba volviendo a sí, nunca había salido de sí, de su *cogito* inexpugnable. Un cartesianismo siempre es mejor que cualquier misticismo,¹⁹ diría

¹⁹ “Cabe esperar de la ciencia social que, por lo menos, haga retroceder la tentación de la magia, esta *hybris* de la ignorancia ignorante de sí misma que, expulsada de la relación con el mundo natural, sobrevive en la relación con el mundo social” (Bourdieu, 2002: 36). Podría decirse, no obstante, aún, que el Socioanálisis es invadido por la “nueva magia” del mundo social, porque la magia no puede ser pensada reductivamente desde la objetivación: en cuanto se lo hace, se escapa y envuelve aquello que pretendía atraparla, más que como “conocimiento”, como un conjuro. El “objetivismo” es la *hybris* de la *magia* científica: se debe *creer* en ella para que realice su operación.

“En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto de la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón” (Bourdieu, 1999: 145). Pero eso acontece, en sus dos formas, condición y excepción, en la historia europea: “Estos universos basados en la *scholé* y la distancia escolástica respecto a la necesidad y la urgencia, en particular económicas...” (145) No puede evitarse aquí Hegel, Habermas, el etno(euro)centrismo de la razón. Y es la “competición científica” la que tensa esta “excepcionalidad”: la “labor colectiva (cerrada a la comunidad

Bourdieu. (Sobre todo cuando, tan conveniente y autocomplacientemente, éstas son las alternativas o el chantaje tolerados.)

Si bien Bourdieu comparte con el estructuralismo la negación de un intuicionismo participacionista, inmediatista, “al precio de una ruptura metódica con la experiencia primera” (una “puesta fuera de juego” del observador), busca ir más allá de aquel “privilegio”, sometiendo a una nueva objetivación esa “comprensión sin experiencia” que explica los principios de las prácticas, “objetivando la distancia objetivante” y sus condiciones sociales (Bourdieu, 1991: 34). Es decir, una nueva distancia, una distancia renovada, reeditada, re-gestuada, una distancia en la distancia. No se ve cómo aquí puede haber una crítica superadora del etnocentrismo estructuralista. El extrañamiento de sí auto-reflexivo, que no se hace por *refracción*, “*en la categoría del otro*” (Bajtín, 1999), presionado por sus *fuerzas epistémicas* que juegan otra *economía emotiva del sentido*, termina desconociendo su propio *suelo*, y ése es sin duda un límite de la fenomenología monológica de la “representación”, idealista, fetichismo de la imagen. La teoría es espectáculo, dice Bourdieu, y “no puede contemplarse más que desde un punto de vista exterior a la escena en que se desarrolla la acción”; la “distancia” es la que separa “dos relaciones con el mundo, teórica y práctica” (34). Pero así ¡¡toda la relación teórica queda del lado del científico-representador!!²⁰

científica en su “campo”) de confrontación crítica”; un “realismo crítico y reflexivo, en ruptura a la vez con el absolutismo epistémico y el relativismo irracionalista” (147). Reducción de la crítica a la rivalidad cómplice de la competencia en la especificidad dual del campo de conocimiento y poder: monopolio del saber y autoridad vencedora (ni mero poder so pretexto de saber, ni mero saber por saber), regida por la “prueba de la coherencia y el veredicto de la experiencia” como exceso lógico, escolástico, “sublimación dentro de los límites y coerción de censura del campo”. Ciertamente tiene que darse por sentado un interés en la objetivación escolástica como forma privilegiada de conocimiento: “La lógica es el inconsciente de una sociedad que ha inventado la lógica” (210).

²⁰ Bourdieu hace la crítica del etnocentrismo estructuralista en el sujeto objetivante, pero no en la relación con los actores objetivados, cada vez más distantes (por tanto más ilusorios), más integrados y, por ello mismo, más reificados en su alteridad opuesta, especular, como lo-otro-de-lo-mismo. Es cierto que, al extrañarse, el sujeto objetivante puede abrirse a la alteridad del otro, pero parece que ese otro queda atrapado también especularmente por la objetivación que lo incluye sin extrañarlo, ocupando los lugares secundarios, subsidiarios y dependientes, subalternos, distribuidos etnocéntricamente

Ya decía Bourdieu (lo citaba más arriba):

(...) no es posible salir del juego de las preferencias invertidas (pero no reconoce entonces la burla, la risa, la parodia, la sátira, el sarcasmo, o la danza nietzscheana, las oblicuidades del humor gramsciano o bajtiniano, en sus efectos epistémicos) para producir una descripción verdadera de la lógica de las prácticas²¹,

por el conocimiento científico. Un vuelco auto-referencial, ensimismado, una vuelta-sobre-sí al mejor estilo solipsista cartesiano (si bien no en un “egotismo narcisista”, sí en una autocomplacencia ilustrada y libertad restringida de “(auto)consciencia de las determinaciones”, Bourdieu, 1991: 44) y que genera las imágenes especulares del mundo de los otros: los actores sociales están presos de la (ciega) necesidad práctica; el científico social tiene la libertad (iluminada) para distanciarse del mundo: ¡si eso no es diferencia de clase embozada (y universalmente legitimada) bajo distinción epistemológica!... Esa autocomplacencia monológica ilusiona la heroicidad de “algo así como un sujeto” contra las “fuerzas del mundo” (adonde han quedado objetiva y pasivamente asignados *los-otros* irredentos) (44). El extrañamiento del sujeto objetivante no tiene la potencia suficiente para extrañar a su primer objeto, al punto de que *los-otros*, en el objeto y en el sujeto, descomponiendo así el diagrama moderno, lleguen a ganar a través de sus luchas *diferencia intercultural*, rompiendo el monologismo de los juegos de la conciencia. En el fondo de la “objetivación de la relación de objetividad establecida por el sujeto objetivante”, hay un “yo” que rige en todo momento sus “comprensiones prácticas”, su “socioanálisis” (44). Si bien en la “objetivación del sujeto objetivante” se abre el mundo social bajo el “privilegio del observador” y éste aparece como un actor más en sus luchas, *los-otros* permanecen en el lugar de la objetivación, y no en el de la *diferencia constitutiva* por detrás y por delante, subsumidos en la historia del observador (aunque poblado de *discursos ajenos*) y en la visibilidad (pero que en cuanto visibilidad es primariamente *cuerpos-en-contacto*, *indexicalidad*) de los objetivados a distancia. Hay un reduccionismo cognitivo-mental, platonizante, de las *relaciones*, propio de la tradición idealista, intelectualista, objetivista, positivista, epistemologista, pero actualizado bajo el lenguaje antipodal de la “teoría de las prácticas”, colonizando las prácticas con sus potentes razones.

La “ruptura con la experiencia primera” de Bourdieu es diferente de la “interpretación de segundo grado” de Giddens. Hay allí dos posicionamientos diferentes: objetivista (Bourdieu) y hermenéutico (Giddens) respecto de lo simbólico. Pero *en ninguno de los dos casos lo simbólico invade desde las roturas sociales primarias en lucha*, lo cual hace a la consistencia *epistémico-política* de lo simbólico *sensu* Vico, Marx, Nietzsche, Freud, Bajtin, Gramsci.

²¹ De esta manera, el uso socioanalítico (“científico”) del lenguaje se distancia de sus usos prácticos en los diversos espacios sociales. En ellos, “los discursos son siempre *eufemismos* inspirados en la preocupación por el ‘bien decir’, por el ‘hablar como es

sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar (la única: ¿única configuración de la teoría?), a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica (Bourdieu, 1991: 52). Sólo así se puede acceder a lo no analizado de todo análisis científico (docto, savant) -subjetivista como objetivista-, que es “la relación subjetiva del científico (docto, savant) con el mundo social y con la relación -social- objetiva que implica esta relación subjetiva (es decir, esta manera de relacionarse con el mundo social) (1991: 53).

El Socioanálisis queda preso en ese “juego” como intelectualismo de la “descripción verdadera de la lógica de las prácticas”, preso en el *lógos* que choca con el “sentido práctico” cotidiano. Intelectualismo que es un “intelectualocentrismo” que coloca en el origen de la práctica analizada (y de todo lo analizado) “la relación social que hace posible la observación”, proyectando, nuevamente, “una relación teórica no objetivada (ya no como pendiente sino como imposible) en la práctica” (53): “el intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por la relación que el observador mantiene con su (*primer* y ahora *segundo*: por segunda vez) objeto” (62).

Es decir, las posiciones teórica y práctica son homólogas a culto/vulgar, europeo/indígena, lógica explicativa de las prácticas /*lógica*

debido”, *formaciones de compromiso* resultado de las “relaciones de producción lingüística” en las que se encuentra “un locutor dotado de una cierta competencia social, es decir, de un poder simbólico más o menos importante sobre esas relaciones de fuerzas simbólicas” y que hace uso de eufemismos, expresiones de doble sentido (nombrando lo innombrable de tal manera que no se lo nombra), ironía (negando lo enunciado por el modo de enunciación), es decir, su poder simbólico está en esa torsión del sentido, esa distorsión, que logra su efecto indirectamente y ocultándose, ese “trabajo de eufemización”. Este poder simbólico es propio de todo locutor, en mayor o menor medida, y constituye su *habitus* en relación con el mercado lingüístico, su “tacto” en cuanto arte de captar las posiciones relativas en la interacción, su “sentido social” que orienta la producción lingüística, la anticipación de beneficios y sanciones (Bourdieu, 2001: 52-54), es decir: su “sentido práctico, casi corporal” (55). ¿Por qué Bourdieu se sentirá tan tranquilo y calmará sus inquietudes en el privilegio crítico moderno del cientificismo, siendo que logra enunciar como pocos las “luchas simbólicas” activas en la vida social?

quasi-natural, lógica / *paráfrasis lírica*; y “civilizado” / ”primitivo”, conocer / hacer, interpretación / utilización, dominio simbólico / dominio práctico, “lógica lógica” (armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación) / “*lógica universalmente prelógica de la práctica*”; en todos los casos, “*diferencia* constitutiva de la actividad intelectual y de la condición intelectual”.²²

En definitiva, “lo mejor que el sociólogo puede hacer es objetivar los efectos inevitables de las técnicas de objetivación que está obligado a emplear: escritura, diagramas, planos, mapas, modelos, etc.” (Bourdieu, 2000: 33), y así acceder a “una objetividad más elevada” (34).

De este modo, el Socioanálisis “responde a las necesidades más prácticas de la práctica científica (pero por vía cognitiva, teórica)” (Bourdieu, 1991: 53), porque, para hacer posible un verdadero conocimiento *teórico* (docto, *savante*) de la práctica y del modo de conocimiento práctico,

(...) hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento teórico (docto, *savante*) -y muy especialmente de las teorías de la práctica que conlleva implícitamente- que es, inseparablemente, un análisis de la lógica específica (ya no de las prácticas, sino) del conocimiento práctico (1991. 53).²³

²² Para Bourdieu, la distancia objetivadora es en primer lugar un gesto político en la relación social, pero es necesario, porque los conceptos y prácticas de “representación”, de “objetivación” y de “ciencia”, históricos pero epistemológicamente válidos, así lo requieren. Es decir, la separación de clase y la separación *intercultural* están científicamente legitimadas; no son gesto de poder y dominación; esto llevará a que la política sobrevenga como un derivado del saber crítico, un agregado, un apósito (aunque muy valorado), condición y regreso del *Monte Carmelo* de la epistemología, al que ascienden y en el que combaten “a muerte” sólo unos pocos; y por ello, la elucidación racional, ilustrada, y los efectos de conocimiento que produce, será la crítica social por excelencia, tarea primordial e insustituible del científico social socioanalista; prolongación del psicoanálisis estructuralista (clasista y etnocéntrico), que es una racionalización del psicoanálisis, que resiste en su reconocimiento de la irreductibilidad-intraducibilidad de las contingencias culturales, de las fuerzas emotivas y de los traumas relacionales (Derrida, 1997).

²³ La ciencia social “sólo puede romper el círculo del relativismo que produce con su propia existencia si cumple con la condición de poner de manifiesto las condiciones sociales de posibilidad de un pensamiento liberado de los condicionamientos sociales y

O bien a las prácticas no hay acceso, sino al “conocimiento práctico”, a sus “teorías”; o bien el “conocimiento práctico” producido por la *segunda objetivación* logra decir la “lógica de las prácticas” a costa de ignorar esa práctica objetivadora junto con el “sujeto” que se esconde en ella. Restricciones “marxistas” de un concepto de “ciencia” en el “materialismo generalizado” de Bourdieu.²⁴

Bourdieu queda del lado del “conocimiento teórico del conocimiento de las prácticas”, ensimismado en una crítica que no hace sino ocuparse infinitamente de sí misma, alejada y a resguardo de las *fuerzas epistémicas* que presionan contra el régimen de la objetivación desde la *semiopraxis popular*.

-Narración

De Certeau, en cambio, sospechando de la Ilustración, a la cual Bourdieu se confía (Bourdieu, 1999: 97-98 y 105), señala que las mismas instituciones científicas “pertenecen al sistema del cual ellas llevan a cabo el estudio”: “una ideología crítica nada cambia en su funcionamiento al crear la crítica la apariencia de una distancia en el interior de la pertenencia” (De Certeau, 2000: 47). “La explicitación siempre es inversamente proporcional al compromiso práctico” (27); esto mismo lo reconoce Bourdieu en su concepto de “*illusio*” y en la separación de la creencia práctica y el análisis teórico. Pero hay en De Certeau un paso-hacia-atrás (“genealógico”-“arqueológico”) foucaultiano que no condice con la ortodoxia objetivante de la Ilustración, y que señala el

de luchar para instaurar unas condiciones semejantes, dotándose de los medios, teóricos particularmente, para combatir en sí misma los efectos epistemológicos de unas rupturas epistemológicas que implican siempre unas rupturas sociales” (Bourdieu, 1995: 370).

²⁴ Bourdieu precisa que Max Weber no opone a Marx una teoría espiritualista de la historia, sino que “ha trasladado el modo de pensamiento materialista a terrenos que el materialismo marxista abandona en realidad al espiritualismo”, y reconoce que su lectura le ha ayudado (a Bourdieu) en su “materialismo generalizado” (Bourdieu, 1991: 38), ya que “no hay ningún sistema –ni siquiera la economía que no le deba una parte de su funcionamiento a la creencia” (Bourdieu, 2000: 34) y la creencia tiene su efecto simbólico en un espacio social de posiciones relativas.

“compromiso” de toda “explicitación”: “la potencia (estratégica) está (ella misma, oscuramente) comprometida por su visibilidad” (44); “en su calidad de visible, tiene como objeto (es decir, el “objeto” detrás del objeto, el cometido de) volver invisible la operación que la ha hecho posible” y vuelve legible la acción de los otros sólo en su representación (“trayectoria”) (109). Es decir, la posición estratégica trae a la visibilidad las acciones tácticas; la pregunta es por el gesto que pone-en-visibilidad. El mero distanciamiento objetivador no hace *diferencia* con el sistema de la objetivación: por “elucidarlo”, lo refuerza (y así lo oculta y naturaliza). En cambio, la crítica desde la *pertenencia* siempre contaminante y contaminada es la *deconstrucción*: sólo diablos, fantasmas y aparecidos pueden realizarla. (El terror de Bourdieu al “misticismo”, la “magia” y la “inmersión” lo ponen a buen resguardo de esos *cuerpos populares de sentido práctico* que pugnan unos con/contra otros sin arrogarse los privilegios idealistas (eidéticos) de la *lógica*.)

Pregunta De Certeau:

¿Acaso lo que está en juego es diferente, y remite a lo que es otro, e interviene por la acción mediante la cual una disciplina *se vuelve hacia lo nocturno* que la envuelve y la precede, no para eliminarlo, sino porque éste es determinante e imposible de eliminar? Habría una teoría cuando una ciencia trata de pensar sobre su relación con esta exterioridad y no se limita a corregir sus reglas de producción o a determinar sus límites de validez”; y agrega: “está más allá de las fronteras de la disciplina que las prácticas formen la opaca realidad de donde puede nacer una cuestión teórica (De Certeau, 2000: 60, énfasis en cursiva en el original).

Lo invisible, lo nocturno, lo fantasmal *constituyen* la “estructura de lo imaginario (y lo fantástico) de una sociedad” en la “desproporción entre tácticas cotidianas y dilucidación estratégica”: los “aparecidos”, “la imagen, fantasma, del cuerpo perito y mudo, preserva la diferencia” (48).

Y, refiriéndose a Foucault, a su posición genealógico-arqueológica, destaca que una acción organiza el espacio del discurso: el discurso es campo de acción, y, por eso mismo, un “no-dis-curso”, por la no-secuencialidad de las acciones (“forma deshecha del afuera”, decía Foucault, destruyendo la aparente esfericidad del lenguaje en la

exterioridad del discurso, en *El pensamiento del afuera*) (De Certeau, 2000: 55). Las “tecnologías” (“procedimientos”, “técnicas”, “dispositivos”), diferenciadas de las “ideologías”, enfatizan lo oscuro, irreductible, siempre renovado hacia atrás. Notemos los caminos del pensamiento de De Certeau:

¿Cuál es la condición de un dispositivo particular cuando se transforma en principio organizador de una tecnología del poder? ¿Cuál es el efecto que su desorbitación ejerce sobre él? ¿Qué nueva relación se establece con el conjunto disperso de procedimientos cuando uno de ellos se institucionaliza como sistema penitenciario y científico? El dispositivo así privilegiado podría muy bien perder la eficacia que, a decir de Foucault, dependía de sus callados y minúsculos avances técnicos. Al salir del oscuro estrato donde Foucault coloca las maquinarias determinantes de una sociedad, estaría en la posición de las instituciones lentamente ‘colonizadas’ por procedimientos todavía silenciosos. Tal vez, en efecto –es al menos una de las hipótesis de este ensayo–, el sistema de disciplina y vigilancia, formado en el siglo XIX a partir de procedimientos anteriores, se encuentre hoy mismo ‘vampirizado’ por otros procedimientos (estratégicos y tácticos). ... El hecho mismo de que, como consecuencia de su expansión, los dispositivos de la vigilancia se conviertan en el objeto de una dilucidación y que por tanto formen parte del lenguaje de la Ilustración, ¿no es signo de que cesan de determinar a las instituciones discursivas? ... Uno debería preguntarse entonces por medio de qué otro tipo de dispositivos se encuentra articulado el discurso sin poder hacer de ellos su objeto. Al menos que un discurso –el de Vigilar y castigar?– al analizar las prácticas de las cuales surge él mismo, supere así la división, planteada por Foucault, entre las ‘ideologías’ y los ‘procedimientos’ (De Certeau, 2000: 57).

Es decir, a no ser que esta crítica (entonces de lleno Ilustrada) traiga todo a la luz, lo cual no sería la posición de Foucault en *El pensamiento del afuera*, sino hacer notar, como lo hacen las ficciones literarias de Maurice

Blanchot, “hasta qué punto es invisible la fuerza de lo invisible en lo visible” (Foucault, 2000).

Para De Certeau, la *narrativa* deambula en las *prácticas* haciendo *sentido*, animando las *tácticas populares*, abriendo otras *relaciones de conocimiento* que no operan por distanciamiento sino a través del *tacto*, que implican en su curso sin mediar objetivación ni representación. La narrativa *hace-sentido* en la “oscuridad de las fábulas” (Vico, 1978), sin traer a la visibilidad como tecnología lógico-lingüística (*lógos*) de elucidación. Las rupturas del *construccionismo* encuentran otros *suelos* en las diversificaciones de las *luchas simbólicas* en que debaten el mundo *fuerzas constitutivas*. La larga duración de los relatos “sugiere una pertinencia *teórica* de la narratividad en lo que concierne a las prácticas cotidianas”: las prácticas “vuelven” en la narración, como una “*estetización del conocimiento* implicado por la habilidad práctica”, y, “liberado de sus procedimientos (en el caso de la teoría “estratégica” que de Certeau critica), este conocimiento pasa por (he ahí la “vuelta”, el pliegue de su “arte” y su “saber”) un ‘gusto’, un ‘tacto’, incluso una ‘genialidad’ (De Certeau, 2000: 80, énfasis en cursiva en el original). Los “dos tiempos”: prácticas y lenguaje, son “dos lados” (82), separan aquello que en la “*ratio popular*” (ahora en el caso del *discurso de las tácticas*) aparece imbricado: “una manera de pensar investida de una manera de actuar, un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar” (De Certeau 2000: XLV); un “*hacer-comprendiendo*”, en términos de la “ciencia” del “saber vulgar” de Vico (Vico, 1978): en el silencio del guión, “-“, deambula una radicación del conocimiento en las “artes”; una “teoría-en-la-praxis”, en términos de Gramsci; en todo caso, una narrativa que opera *tácticamente* en la “teoría”.

En esa *narratividad* parece repetirse la “docta ignorancia” de un conocimiento-que-hay-pero-no-se-sabe y que reitera el psicoanálisis: “Se dice que es un conocimiento que no se conoce (a sí mismo)” (De Certeau, 2000: 80-81). Pero Kant vincula de otro modo *arte de hacer* y *ciencia, técnica* y *teoría*: “al reconocer un arte en la raíz del pensamiento, hace del juicio un ‘término medio’ entre la teoría y la praxis. Este arte de pensar constituye una unidad sintética entre los dos”, es una “incesante invención” (83): el “tacto” (84), que es a su vez “*el relato del tacto*”, un discurso de *arte* y *teoría* a la vez (86).

El relato, por tanto, muestra aquí una posibilidad otra de imbricación de la teoría en la praxis: no un “decir *sobre*”, sino un “decir *de*”, un “arte

de decir” que es práctica misma: “Si el arte de decir es en sí mismo un arte de hacer y un arte de pensar, puede ser a la vez su práctica y su teoría” (87). Las *tácticas* son “*un campo de operaciones en el interior del cual se desarrolla también la producción de una teoría*”: “la narrativización de las prácticas (la que hacen las *tácticas* mismas)²⁵ sería entonces una ‘manera de hacer’ textual, con sus procedimientos y con sus tácticas propios”. La narrativización es conocimiento-de-las-tácticas y ella misma una *táctica*: conocimiento *táctico* de las *tácticas*; “*una teoría del relato es indisociable de una teoría de las prácticas, como su condición al mismo tiempo que como su producción*”; teoría del relato como teoría de las prácticas, narración como ciencia de las prácticas (88, énfasis en cursiva en el original).

Hay así:

(...) alternancias y complicidades, homologías de procedimientos e imbricaciones sociales que anudan las ‘artes del decir’ a las ‘artes de hacer’: las mismas prácticas se producirían unas veces en el campo verbal, y otras en el campo de las acciones; jugarían, de uno al otro, igualmente tácticas y sutiles, aquí y allá; se devolverían la pelota: del trabajo a la velada (una “tertulia” otra que la burguesa), de la cocina a las leyendas y a los chismorreos, de las astucias de la vida vivida a las de la historia contada²⁶ (De Certeau, 2000: 88-89).

De Certeau marca así una diferencia con la posición estratégica del relato, el que re-presenta. En este *relato táctico* “la historia contada crea un espacio ficticio” que “*hace* la jugada”, “*juega* una pasada (de pelota)”, no la representa, es ella misma “*cuestión de tacto*”: su discurso “*se caracteriza por una forma de ejercerse*”, su contenido pertenece a esta

²⁵ Distinta de la que se hace desde la posición *estratégica* como control del escozor y del erizamiento: relatos al final de la jornada de un capitalismo sin dioses, de un ocio exento de grandes trabajos y de una pre-ocupación permanente por los “negocios”, en medio de la tranquilidad burguesa del “seguro camino de la ciencia”, y como estrategia consentida de inclusión de las “artes” en las “ciencias”. Es la distancia que separa un “decir *sobre*” (estratégico) y un “decir *de*” (táctico) (De Certeau, 2000: 88). Respecto de este último punto establezco una diferencia crucial entre “discurso *sobre* el cuerpo” y “*discurso de los cuerpos*” (Grosso, 2007).

²⁶ Y, pateando en la misma “cancha”, podría decirse: de las gambetas y pases del fútbol a los juegos de cintura y las ocasiones de la vida diaria.

acción, no queda en lo-que-dice, “es narración, no descripción”, se juega en el “estilo de las tácticas”. En casos usa desviadamente los estilos lógicos y científicos, dice sí-y-no (89), entonces “el placer de contar encuentra pertinencia científica” (91), es risa y es danza (nietzscheanas, y foucaultianas) performativas (90), es danza y es combate (griegos y detiennianos) (91), saben-lo-que-hacen; “formas de inteligencia inmersas en las prácticas” (91), “comprenden en el baile” (90; ver también Nietzsche, 1985: 168, *La canción de los sepulcros*, y 309-310, *La segunda canción del baile*; Grosso, 2009b). “En el arte de contar las maneras de hacer, estas últimas se ejercen en sí mismas” (99); es decir, el arte de contar es las *maneras de hacer* mismas y viceversa.

Notar cómo esta *teoría-otra narrativa de las prácticas (tácticas)* reproduce aún la distinción entre acciones y relato, dejando al relato en el decir, pero ya contaminando la *diferencia*, porque el decir es un *hacer* y no podría marcarse su separación con el discurso (o “no-discurso”: por su linealidad rota y diversificada) de los *haceres*: *narrar* es el *hacer* de las *tácticas*, ejecutar es su modo del interpretar.²⁷

Esta *pertenencia de la narrativa al hacer* es lo que le da su “paradójica invisibilidad” (De Certeau, 2000: 91): su irrepresentabilidad, su insinuación, su *fuerza* invisible, su resistencia al panoptismo. Es lo que diferencia al relato estratégico del *relato táctico*: éste se agota en su acción (92). Los *relatos tácticos*, como la ficción literaria de Blanchot para Foucault (y como el Foucault anterior a *Vigilar y castigar* para De Certeau), señalan, otra vez, pero ahora en el sentido táctico, “hasta qué punto es invisible la fuerza de lo invisible en lo visible”. Enfatiza de Certeau:

La cultura ‘popular’ sería eso (estilos, maneras), y no un corpus que pudiera considerarse extraño, despedazado para poder exponerse, tratado y ‘citado’ por un sistema que aumenta, con los

²⁷ No se trata aquí del “interpretar” hermenéutico como un interpretar del decir, sino de un interpretar de los *sentidos-en-acción*; no se trata del “comprender” hermenéutico, sino del “comprender” bajtiniano, que diferencia “reconocimiento” como reiteración renovada (filológica) de lo mismo (una inventiva restringida, bajo control del *lógos*), y “comprensión” como apertura a los nuevos sentidos en la *heteroglosia* no-gramaticalizable: la imposible coincidencia más acá de las *metáforas* y otros *estilos discursivos*, un perseguir sentidos incapturables (Voloshinov-Bajtín, 1992).

objetos, la situación que propicia en seres vivos (32); por eso, las prácticas del consumo son los fantasmas de la sociedad que lleva su nombre. Como los ‘espíritus’ de antaño, constituyen el principio multiforme y oculto de la actividad productora (2000: 41).

El estudio que conforma los dos volúmenes de *La invención de lo cotidiano* constituye, para De Certeau (como toda narrativa, ver de Certeau, 2000: 118-121), una “*narratividad encantada, (que) no busca pues echar fuera de la casa a los autores vivos y muertos que la habitan, para hacer de ellos sus ‘objetos’ de análisis*” (De Certeau, Giard y Mayol, 2006: 1-2).

La enunciación provee un modelo para las *tácticas*, pero se extiende a otras prácticas no-lingüísticas, tales como caminar, habitar, cocinar, etc. (De Certeau, 2000: 39) Por ejemplo, la deriva paratáctica chiste / astucia (táctica, diríamos entre nosotros: “malicia (indígena)”), y otras:

(...) las maneras de hacer de los consumidores son los equivalentes prácticos de los chistes (44); el acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación —el speech act— es a la lengua o a los enunciados realizados (109-110): el andar es un “espacio de enunciación”, de “enunciaciones peatonales” (110), una “retórica del andar” (111), “retóricas caminantes” (112), “vagabundeo de la semántica” (115). Los caminos (los pasos) de los paseantes presentan una serie de vueltas y rodeos susceptibles de asimilarse a los ‘giros’ o ‘figuras de estilo’; “el arte de ‘dar vuelta’ las frases tiene como equivalente un arte de dar vuelta a los recorridos (112).

De ahí el valor de la retórica para dar cuenta de las prácticas: “los ‘tropos’ catalogados por la retórica proporcionan modelos e hipótesis para que el análisis cuente con maneras de apropiarse de los lugares”, hay una “homología entre las figuras verbales y las figuras caminantes” (113); y de ahí el valor de la narración para dar cuenta específicamente de las *tácticas*. Una “metamorfosis estilística del espacio” (114), viajes-metáforas, vínculos de acciones y pasos, relaciones de sentidos y direcciones (117), los relatos son “recorridos de espacios (“*metáforas*””, “*sintaxis espaciales*” (127), “*relatos de viaje*”, “*práctica del espacio*” (128). El relato es

“*tropológico*” (movimientos de giro) y no “*topológico*” (establecimiento de “lugares”, que es lo que hace el mapa) (141). Performatividad narrativa que “no constituye solamente un ‘suplemento’ de las enunciaciones peatonales y las retóricas caminantes. No se limitan a desplazarlas y trasladarlas al campo del lenguaje. En realidad, organizan los andares. Hacen el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan”: los relatos son “*operaciones* espacializantes” (128, énfasis en cursiva en el original); los ritos son “narraciones de acciones” (137).²⁸

Un nuevo toque discursivo (en sentido bajtiniano, de “interacción discursiva”, heteroglósica, *discurso-de-los-cuerpos*; Voloshinov-Bajtin, 1992): en la narración hay una ambigüedad operativa de la delimitación, la *frontera* es cierre y *punteo*. Se tiende ahí el otro *constitutivo*: narración y alteridad, narración del afuera, contra-narración *constitutiva* en el campo (*teatro*) de las contra-narraciones, retóricas (sofísticas, agónicas, polemológicas) narrativas (De Certeau, 2000: 138-141). “La ciudad es el teatro de una guerra de relatos”, dice De Certeau en *Los aparecidos de la ciudad* (De Certeau 2006: 145).²⁹ Los cuerpos, inscriptos en el “texto del orden”, “lo opaco del cuerpo en movimiento, actuante, caminante, que goza, es lo que organiza indefinidamente un *aquí* en relación con un *allá*, una ‘familiaridad’ en relación con una ‘extrañeza’” (De Certeau, 2000: 142), es decir, una narración.

La narración nace de la relación misma entre los cuerpos, del *discurso de los cuerpos*. A esta “*articulación*” lenguaje-espacio la llama De Certeau “focalización enunciativa”: “signo del cuerpo en el discurso” (129 y 142). Aunque aún De Certeau conserva cierto sesgo fenomenológico cuerpo-espacio (sus referencias son explícitas a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty), monológico, no obstante asimismo diversifica (dialogiza, heteroglosiza) esa fenomenología en contraposiciones “lugar” / ”espacio”, “mapa” / ”itinerario”, “tópica” / “tropológica”, que suponen la interacción polemológica “estrategias” /

²⁸ Semejante al relieve mediador y performático del gesto en la mediación ritual como economía simbólica del pensar *poscolonial* americano del “*estar-siendo*” para Rodolfo Kusch (Kusch, 1986; 1976). Ver más arriba, *Sacrificio*.

²⁹ En este artículo, de 1983, De Certeau distingue claramente “gestos” de “relatos”, y les da a éstos una consistencia netamente “lingüística”; aunque en varias partes del texto esta separación naufrague y la delimitación mutua se confunda

”tácticas” entre los “cuerpos en contacto” (139), la cual cuestiona aquel monologismo fenomenológico (ver 129-130).

En los procesos *constitutivos* de la heteroglosia discursiva, el concepto de *habitus* de Bourdieu, en cuanto incorporación de un *sentido práctico*, aunque no tiene el mismo énfasis crítico (ya que está generalmente más marcado por la dominación hegemónica que por el antagonismo)³⁰, está próximo de las “tácticas” populares de De Certeau. Ya que no hay un total ajuste entre posiciones – disposiciones – tomas de posición: “si no es posible deducir las tomas de posición de las disposiciones, tampoco se las puede relacionar directamente con las posiciones” (Bourdieu, 1995: 395; ver también Bourdieu, 1999). No hay ajustes porque hay luchas, posiciones relativas en el “campo de poder”. Y, en los movimientos de emancipación, “ciertas dosis de utopismo, esta negación mágica de lo real que en otro caso cabría de tachar de neurótica, puede incluso contribuir a crear las condiciones políticas de una negación práctica de la constatación realista” (Bourdieu, 2002: 22).

El *habitus* se hunde en la corporalidad posicional de las prácticas. Prolongando aún más la crítica de Gramsci (y de Raymond Williams) a los conceptos marxistas de “ideología” y de “dominación”, Bourdieu señala, en *Economía de los intercambios lingüísticos*:

(...) toda dominación simbólica implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores. El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial... se inscribe en las disposiciones

³⁰ “El poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y de las personas y que, diciendo al niño, no lo que tiene que hacer, como las órdenes, sino lo que es, le lleva a convertirse permanentemente en lo que tiene que ser, constituye la condición de eficacia de todos los tipos de poder simbólico que puedan ejercerse más tarde sobre un *habitus* predispuesto a sufrílos. ... esa violencia tan invisible como silenciosa ... nunca se manifiesta tan claramente como en las correcciones –coyunturales o constantes- que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, conciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico –con todas las formas de eufemismo- y de su sintaxis; o en la angustia que les hace ‘perder los nervios’ (“ponerse nerviosos”), incapacitándoles para ‘encontrar las palabras’, como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua” (Bourdieu, 2001: 26).

que se inculcan insensiblemente, a través de un largo y lento proceso de adquisición, por medio de las acciones del mercado lingüístico. Disposiciones que se ajustan, pues, independientemente de todo cálculo cínico y de toda coerción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico (Bourdieu 2001a: 25).

El *habitus* es incorporado (corporalmente asumido y generado) a través de las pequeñas *maneras de hacer*.

Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del *habitus* se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar –‘miradas desaprobadoras’, ‘tonos’ o ‘aires de reproche’, etc.– están cargadas de conminaciones. Conminaciones que, si resultan tan poderosas y difíciles de revocar, es precisamente por ser silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes (Bourdieu 2001a: 25-26).

Tal vez haya, entre la *narración* y el *habitus* (en las ambigüedades, o contradicciones, de Bourdieu) una sintonía con *procesos constitutivos de sentido* que imbrican de otro modo la *praxis crítica*, en una vía alternativa a la Ilustración y sus conceptos de “ciencia”, de “teoría” y de “conocimiento”.

-Espacios-tiempos y comunidad/socializad: las fallas de lo “popular”

La manera de abordar las prácticas impone una relación con/sobre/a los implicados, la cual, si es concebida bajo la forma única de la objetivación como *conditio sine qua non* para la actividad “científica” y para la producción de conocimiento válido, impide reconocer que en la *narración* y en la *negación* se opera una *diferencia* y que en ellas también hay una manera otra de proceder *haciendo sentido* y animando otra relación:

semiopraxis populares de combates narrativos y un *operar simbólico* en la mediación ritual, que relocaliza y resemantiza (“fagocita”, dice Kusch).³¹ Otra *manera de conocer* implica otra *teoría relacional*. Los *sentidos constitutivos* implican la socialización en otros aprendizajes.

Volvamos al “*habitus*” de Bourdieu en su orientación *semiopráctica* y su *narratividad* antagónica del *discurso de los cuerpos*. La creencia práctica, la fe práctica, es un “*estado del cuerpo*”: “esquemas operatorios”, “procederes transferibles, giros, trucos, golpes o argucias”, “metáforas prácticas” (Bourdieu, 1991: 117), *hexis* (inclinación del eje) corporal (119). En su aprendizaje primario, es una “persuasión clandestina de una pedagogía implícita” (118), “acción pedagógica anónima y difusa” que transmite el *modus operandi* “en estado práctico” (125) por medio de los “esquemas (*schèmes*) operatorios” que están en (más que “por detrás de”, como dice Bourdieu dejándose guiar aún por la metafísica de la ciencia estructuralista) cantos, mitos, rituales, objetos y arquitecturas (126); y que por tanto constituyen más que “*ejercicios estructurales*” (retroactivamente reconocidos por Bourdieu a partir de su fijación “lógica”) (127).³² Este espacio práctico inaugural y radicalmente inobjetivable es, como decíamos más arriba, lo que aún no alcanza a poner en conocimiento la inagotable “objetivación del sujeto objetivante”, porque siempre supone la posición práctica desde la que “objetiva” las prácticas: dicho en términos de Schutz y Giddens, el “sentido común” en el que la ciencia siempre no puede sino basarse.

No sólo el espacio plano y extenso es el que está en crisis en la *negación*, sino también el tiempo: se trata de *espacio-tiempos otros*, que son los que afloran en esta dimensión *constitutiva*, por debajo de toda dinámica y

³¹ Para lo cual las confrontaciones con la “matriz civilizatoria moderna” (Blaser, 2008), con la “modernidad reflexiva” (Beck, 1996), con las “hibridaciones” y “reconstelaciones” tradición/modernidad (García Canclini, 1995a; 1995b; Martín-Barbero, 2004) y con la “remodernización relacional” (Shields, 2009), entre otras figuras de la modernidad, vienen de la mano con la crítica de la objetivación. Fue, paradójicamente, la separación del “Espíritu”, la “Sociedad” y la “Humanidad” la que abrió campo al “positivismo de la Naturaleza”. Ver Grosso, 2007; 2008a; 2008b; 2009a.

³² Aprendizajes de la socialización primaria que denomino, en nuestros contextos *interculturales poscoloniales*, *matrices epistémico-prácticas populares*, y cuyas configuraciones más extendidas son la *malicia (indígena)*, la *cimarronería (negra)*, la *ladinería (mestiza)* y la *viveza (criolla)*. Ver Grosso, 2010.

urgencia de “*construcción*”. Así, los conceptos y tecnologías del “desarrollo”, la “transformación de la naturaleza” y la “ciudadanía” hacen al dominio hegemónico del espacio-tiempo eurocéntrico de la Modernidad en el “espacio-tiempo homogéneo del Estado-Nación” (Chatterjee, 2007; Kusch, 1976: 80-82). En definitiva el mito de transformación activado y sostenido por el Estado-Nación señala, y es animado por, las inseguridades ciudadanas, que parecen encontrar en el sometimiento del espacio bajo el tiempo y en la aceleración de los cambios toda su efectividad “*constructiva*” y el conjuro de sus renovadas y acuciantes angustias *constitutivas* (Kusch, 1976: 82).

Otra radicación, sobre las fallas de *espacio-tiempos otros*, posibilitada por las relaciones *interculturales* –porque “un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad” (Kusch, 1978: 13) y, en la “ontografía del discurso”, acontece ese “espacio de interculturalidad” (24)– y por una posición fenomenológica crítica en contextos *poscoloniales* (Grosso, 2009a) dan lugar al reconocimiento de una “geocultura” como “suelo de todo pensar” (Kusch, 1978: 10). En esa fractura fenomenológica, señala Kusch:

Existen unidades estructurales que apelmazan lo geográfico y lo cultural, constituyendo una totalidad difícil de penetrar, a no ser que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo”; “la idea de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural conduce al problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento y abre, por consiguiente, esta pregunta: ¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación? (15).

(Es el problema de la universalidad.)

La posición fenomenológica deriva en Kusch en proponer, en la *heteroglosia discursiva* de ese diálogo *intercultural*, en su “ontografía”, y como alternativa a la filosofía occidental, el “*estar*” como “geocultura del pensamiento americano” *poscolonial*. Hay que hacer valer aquí aquello de que no estamos en las *relaciones interculturales* sólo ante un “social” de humanos-entre-humanos, y que el “suelo” de un *espacio-tiempo otro* (como

el “*pacha*”) pone, más allá (o más acá) de la “*diferencia*” y de la “*alteridad*” como desplazamientos a los márgenes del sentido-de-realidad hegemónico, un “*estar-en-el-mundo*” cultural, “*anti-discursivo*” (en el sentido estrecho del discurso-lenguaje, pero también como “*negación*” hecha al dis-cursear del “*ser*”, a su *lógos* continuo y su espacio-tiempo; ese “discurso” cuestionado por Foucault en *El pensamiento del afuera*), colectivo, de lugares-subjetivaciones de enunciación-conversación-interacción *otros*, “*popular*” (ver Kusch, 1978: 18-21; Grosso, 2009a). La consistencia y pregnancia semiótica de la fenomenología, que parte de elementos simbólicos de una consciencia monádica, debe ser trascendida por esta discursividad cultural y política más amplia (Grosso, 2009a).

Es necesario hacerse cargo del “*vacío intercultural*” entre el investigador y el investigado (Kusch, 1978:60), más allá del nivel “*fenoménico*” de las peculiaridades folklóricas y del nivel “*teórico*” de los saberes disciplinarios en su tradición: en un nivel “*genético*” (en el sentido de su radicalidad de “suelo”, “*geocultural*”; tal vez podría ser mejor decir “*genésico*”, o “*vegetal*”, o, mejor aún, “*seminal*”, o “*gestacional*”) de la alteridad cultural (61-62). Esto supone una “*alteración epistemológica*” (en el sentido de cambio teórico, pero también en la relación con el otro), un abrirse a “una nueva forma de conocer” (62) que no es “*comprensión*” (por la herida de la grieta insellable) y lo es (por su acontecimiento abierto a la interpretación, que no cierra y sigue abierta; en el sentido bajtiniano, opuesto al “*reconocimiento*”) (63). Si no fuera por el “*suelo*”, la “*geocultura*” y el “*espacio-tiempo otro*”, se trataría sin más del terreno que Giddens llama “*hermenéutica doble*”, como una relación de vaivén comunicativo de conocimiento entre sujetos: los que interpretan espontánea y empíricamente el mundo social y los que lo hacen científicamente, interpretando el mundo social previamente ya interpretado (Giddens, 1997). Pero se trata de un discurso roto y un *anti-discurso*, abierto al otro, a la acción que presiona desde su “*estar*” (63). No hay entonces “*construcción social*”, sino encuentro de *habitus*, antagonismo de *narrativas*, *luchas simbólicas* entre *semiopraxis constitutivas*: para que haya *construcción* debe haber una homogeneidad de intercambios proyectivos en un espacio-tiempo homogéneo (naturalizando performativamente la puesta en control del espacio por la independización lineal y la urgencia de novedades del tiempo) y un sistema de signos descorporeizados bajo el gobierno de “el Lenguaje” y su “*lógica*”.

La “*ontografía del discurso*” nos pone así ante las fallas *interculturales*, las fallas de lo *popular*. Esas por donde se filtra el *espanto* y lo *tenebroso* y donde tiembla la “ciencia”. Dice Kusch en *Indios, porteños y dioses*:

¿qué es la ciencia? No es más que el invento de los débiles que siempre necesitan una dura realidad ante sí, llena de fórmulas matemáticas y deberes impuestos, sólo porque tienen miedo de que un árbol los salude alguna mañana cuando van al trabajo. Un árbol que dialoga sería la puerta abierta al espanto y nosotros queremos estar tranquilos, y dialogar con nuestros prójimos y con nadie más.

Mario Vilca, en un texto reciente: *Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela*, dice:

En este trabajo se propone reflexionar no desde una contemplación objetiva, o teórica del espacio, sino desde una actitud de tomar parte. O, más radicalmente, un ser tomado como parte del mundo, en un escenario en el que la seguridad del sujeto no encuentra un asidero, un lugar seguro. Esto configura un escenario dramático en el que se da el antagonismo de atracciones y rechazos, de seducciones y repugnancias. En fin, el juego dramático entre vivir y morir. (...) Esta geografía viva, o más específicamente, las fuerzas del espacio concebidas como seres poderosos, presionan al hombre andino a establecer una relación de interdependencia. Estas fuerzas son interpretadas como ‘otros’ no humanos con quienes, como con los humanos, se obliga a intercambiar. Así, se extiende toda una red de obligaciones, de cuidados, de ‘pagos’, de ‘contratos’, en los cuales está implicada la existencia diaria misma. ... Entre los seres que interpelan cotidianamente al hombre andino podemos nombrar a la pachamama, los apus, o cerros, también llamados achachilas, wamanis, los willkapuquios u ojos de agua (los manantiales), los sajras, ñanqhas, anchanchus, chullpas (moradas de antiguos “gentiles”). Aunque también están, dentro y fuera de la casa, los santitos y las vírgenes. Con estos seres se relaciona como con un ‘otro’ necesario, irreductible y poderoso. Uno de los principales

actos con que socializar y establecer acuerdos con estos seres es darles de comer. Las atenciones que los seres andinos requieren de los humanos consisten en ofrendas, ch'allas, convites, agasajos. Muchos están hambrientos y sedientos o están 'secos' (Vilca, 2008).

Otro conocimiento conlleva otras relaciones. Y concluye:

Esa experiencia de 'lo otro' es la experiencia del espanto ante el mundo concebido como no racional, no ordenado, no simétrico. Determina entonces la necesidad de imponer un orden en que la vida pueda desarrollarse. Por lo que nada más lejos del principio de pasividad asignado al hombre del mundo andino por las teorías occidentales modernas. Pues lo que se desprende de esta interpelación radical de lo 'otro' es un modo de resistencia y de persistencia en un mundo que cotidianamente hay que ordenar (Vilca, 2008).

El efecto que produce este "vacío intercultural" en la "*ontografía del discurso*" en que acontecen *espacio-tiempos otros* y *conversaciones no-sociales* es el de *estar* en las afueras o los bordes de la Modernidad. Como señala Mario Blaser, estamos tentados (y caemos con asidua frecuencia en esa tentación) a leer lo que ocurre a través de las dicotomías modernas (Blaser, 2008). De tal modo que,

(...) si uno menciona el cuestionamiento a la modernidad tout court, es decir, sin calificarla de modernidad capitalista o liberal, se asume que uno está contraponiendo a la modernidad la noción de sociedades congeladas en el tiempo, aisladas y esencializadas"; y, como se constata, a continuación, que esas sociedades "intactas" son inexistentes; se concluye finalmente que, en verdad, "todos quieren ser modernos".

De este modo, dice Blaser, se asume el

(...) mito autocomplaciente y central de la modernidad, aquel que divide al mundo en dos: de un lado una sociedad moderna, con

sus atributos de innovación tecnológica y orientada hacia el futuro, y del otro todas las demás sociedades con la ‘tara’ de un tradicionalismo inmovilizante que los hace mirar siempre hacia atrás y hacia adentro.

Pero la *diferencia* con la Modernidad de comunidades que hacen suelo en *espacio-tiempos otros*, como las surandinas a las que aquí se refiere Blaser, está en que no comparten su “matriz civilizatoria”: se apartan de ésta por sus polarizaciones

(...) en la primacía de lo individual, en la primacía de los humanos sobre los no-humanos y la conversión de la naturaleza en mero instrumento de los primeros, en la confusión entre conocimiento y objetivación –es decir, la idea de que el conocimiento emerge de la relación entre un sujeto y un objeto–, y en la autoasignación de un status universal a sus creaciones, por nombrar sólo algunos fundamentos básicos de las instituciones modernas en general.

Y destaca Blaser:

Estos espacios, con sus modos y sus formas de articular relaciones, donde no necesariamente prima el individuo, donde la sabiduría no es sinónimo de conocimiento objetivo, donde lo no humano no es de menor status que lo humano, constituyen sociabilidades alternativas a la modernidad (Blaser, 2008).

Espacio-tiempos otros de otras socialidades, o, mejor (por lo que de restricción antropocéntrica y antropológica hay en esos “sociales”), *otras comunidades*, que rompen la linealidad vertiginosa y unidireccional del tiempo moderno (con sus genealogías judaico-cristianas y europeas), donde, frente al imperativo de lo “contemporáneo”, del “presente universal” *construido* por el Estado-Nación y la globalización “en-tiempo-real”, es decir, el “hoy”, acontecen no sólo otros tiempos (míticos, rituales, mesiánicos, proféticos), sino, más radicalmente, *otros sentidos-del-tiempo constitutivos*. Así, aquellas *comunidades* ejercen su derecho al

anacronismo con sus políticas a *contra-tiempo*. Como señala el Colectivo Situaciones, allí

(...) lo anacrónico no es lo que simplemente pertenece al pasado y reaparece fuera de contexto, descolocado, sino la problematización temporal que impide la simplificación de la *actualidad*. ... La sensibilidad anacrónica ofrece entonces la alternativa de saltar fuera de la línea cronológica hacia otro tipo de procesualidad, más bien rítmica: la de un largo aliento que sin embargo se desplaza a los saltos (Colectivo Situaciones, 2008: 8, énfasis en cursiva en el original).

La *fractura intercultural*, que nos coloca en una relación que ni sospechan la objetivación y la lógica, no debe ser aplanada por ninguna buena intención ni ninguna traducción hermeneútica integradora, sino más bien trazar la salvación en que la “falla” rompe y abre la misteriosa posibilidad de *otra praxis*, que es por eso mismo *praxis crítica* de alta frecuencia, crítica desde *espacio-tiempos otros*, esa que las “izquierdas” no han podido acoger ni parece que estuviera dentro de sus márgenes de tolerancia (Escobar, 2009). Toda *construcción* le queda chica a esta falla *constitutiva*. Lo *constitutivo*, en su radicalidad de *suelo*, ataca la linealidad proyectiva del *construccionismo* y destituye su diversificación aparente. Pluraliza. Falla trascendente, y tal vez en ello está el interregno sísmico que hace síntoma cuando se lee en lo “*popular*” lo “*multitudinario*”, lo “*masivo*”, el “*tumulto*”, desde las posiciones más ilustradas de la ciudadanía liberal. En esos temblores se agitan todas las *construcciones* y se abren las *luchas simbólicas* entre mundos *constitutivos*. Porque las *luchas simbólicas* en todo su rango de fricción (a pesar de las improbabilidades de su desencadenamiento, constatadas y profetizadas por Bourdieu en el reino de las poderosas astucias del capitalismo de la avanzada Modernidad; constatación crítica y profecía desencantada con las que en verdad protege a la vez su pertenencia al espacio-tiempo de la Ilustración y de la “*Ciencia*”) son éstas que se enfrentan a nivel de las *pertenencias constitutivas* (Blaser, 2009).³³

³³ Las expresiones “*ontologías relacionales*” o “*luchas ontológicas*” (Escobar, 2009; Blaser, 2009) llevan aún el “*óntos*” (el *Ser*) y el “*lógos*”, los llevan en verdad aquí en toda su desnudez, y por eso prefiero hablar de “*espacio-tiempos otros*”, en pugna histórica, en

-Conclusión

Si se lee aquí un “esencialismo”, es porque estamos aún con los pies en la Modernidad que sobre nuestro *suelo* se ha *construido*, y, en el mismo diagnóstico y uso de ese término descalificador, como flecha envenenada, se evidencia, en primer lugar, ello mismo: el esencialismo velado del *construccionismo* moderno (Blaser, 2009). Por que el “esencialismo” es una *construcción* del discurso hegemónico en su delimitación unívoca de lo “real”. Si se lee aquí un “relativismo”, es porque estamos aún pisando esos universales que nos colonizan al punto de pretender poner las condiciones a cualquier y todo diálogo, aún cuando se trate de las condiciones de la “comunicación” y de la “democracia”. Las fallas de lo *popular*, que siempre son *fallas interculturales* (Grosso, 2005b), nos salvan de pretender ser aún, y a como dé lugar, “modernos”.

-Referencias Bibliográficas

- ANDERSON, P. (1993) *Modernidad y revolución* en CASULLO, N. (ed.) El debate modernidad-posmodernidad. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- BAJTIN, M. (1999) *Autor y personaje en la actividad estética* (1925) en BAJTIN, M. Estética de la creación verbal. México, Siglo XXI (1979).
- BECK, U. (1996) *Teoría de la modernización reflexiva* (1993) en GIDDENS, A., BAUMAN, Z., LUHMANN, N. y BECK, U. Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. Barcelona, Anthropos.

movimiento, desde las *fuerzas constitutivas* del “*estar*” y de la “*fagocitación*” ritual. Hay aquí una *diferencia* abrupta, aunque relacional, que es precisamente de todo lo que se trata en la *semiopraxis crítica poscolonial*. Porque las tecnologías del *lógos* (interpretación, traducción, alegorización, reconocimientos paradigmáticos, etc.) tienden un texto continuo extrayendo de los otros (humanos y no-humanos) convergencias y fuerzas adaptativas que refuerzan lo Mismo desde todas sus semejanzas: analogías y metáforas que acumulan todos los “*capitales*” (Grosso, 2005a). Se hace necesario hablar otras lenguas, tocarse en otros gestos, concertar con animales, plantas y cerros, aunque sus sentidos suenen a ruido y sinrazón

- BLASER, M. (2008) *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica* ponencia en Panel organizado por la Latin American Studies Association – LASA. 2009 “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program.” *American Anthropologist*, Vol. 111 Issue 1: 10–20.
- BOURDIEU, P. (1998) *Las luchas simbólicas* en BOURDIEU, P. La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid, Taurus (1979).
- _____ (1991) El sentido práctico. Taurus, Madrid (1980).
- _____ (2001) *Economía de los intercambios lingüísticos* (1977) en BOURDIEU, P. ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid, Akal (1982).
- _____ (2002) *Lección sobre la lección. Lección inaugural de la Cátedra de Sociología dictada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982*. Barcelona: Anagrama (1982).
- _____ (2000) *Una ciencia que molesta* (1980) en BOURDIEU, P. Cuestiones de Sociología. Madrid, Istmo (1984).
- _____ (1995) *Segunda Parte. 2. El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural* en BOURDIEU, P. Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario. Barcelona, Anagrama (1992).
- _____ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama (1997).
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (1995) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara, México (1972).
- COLECTIVO SITUACIONES (2008) *Palabras previas* en GUTIÉRREZ AGUILAR, R. Los ritmos del Pachacuti. Movilización y alzamiento indígena-popular en Bolivia. (2000-2005) Buenos Aires, Tinta Limón.
- DE CERTEAU, M. (2000) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México (1980; 1990).
- DE CERTEAU, M., GIARD, L y MAYOL, P. (2006) *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México (1994).
- DERRIDA, J. (2000) *De la gramatología*. Siglo XXI, México (1967).

- _____ (1995) *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl.* Pre-Textos, Valencia (1967).
- _____ (1997) *Resistencias del psicoanálisis.* Buenos Aires, Paidós (1996).
- EISENSTADT, S. N. (2002) *Multiple Modernities.* New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers.
- ELIAS, N. (2000) *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural.* Barcelona, Península (1991).
- ESCOBAR, A. (2009) *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?* Department of Anthropology, University of North Carolina in Chapel Hill.
- FOUCAULT, M. (2000) *El pensamiento del afuera.* Pre-Textos, Valencia (1966).
- _____ (1996) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* México, Siglo XXI (1966).
- _____ (1997) *La Arqueología del Saber.* México, Siglo XXI (1969).
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995^a) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Buenos Aires, Sudamericana (1992).
- _____ (1995^b) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.* México, Grijalbo.
- GIDDENS, A. (1997) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas.* Buenos Aires, Amorrortu (1976; 1993).
- GROSSO, J. L. (2004) *Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva* en LÓPEZ SEGRERA, F, GROSSO, J.L., DIDRIKSSON, A. y MOJICA, F.J. (coords.) *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización.* México, Miguel Ángel Porrúa – Universidad de Zacatecas – UNAM - Cámara de Diputados de la República de México.
- _____ (2005a) *Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales* en *Secuencia – Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63: 41-74, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

-
- _____ (2005b) *Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales* en Revista Colombiana de Sociología, N° 24: 215-233, Bogotá, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
-
- _____ (2005c) *Cuerpo y modernidades europeas. Una mirada desde los márgenes* en Boletín de Antropología, N° 36: 232-254, Medellín: Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.
-
- _____ (2007) *El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales* en Revista Arqueología Suramericana, Volumen 3 N° 2: 184-212, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.
-
- _____ (2008a) *Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna* en Espacio Abierto, Vol. 17 N° 2: 231-245, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones”, Maracaibo: Universidad del Zulia.
-
- _____ (2008b) *Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación* en PEREZ BONFANTI, F. (ed.) Universidad y sociedad. La Cátedra Estanislao Zuleta. Santiago del Cali, Universidad del Valle (en imprenta).
-
- _____ (2009a) *“Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros* en Convergencia – Revista de Ciencias Sociales, Año 16 N° 51: 157-179, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
-
- _____ (2009b) *Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales* en Ponencia al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara Agosto 13 al 18 de 2007. Publicado en la Revista Virtual *Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*, N° 1, Grupo de Trabajo ALAS Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones, sede Buenos Aires: Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.
-
- _____ (2009c) *Lo popular, la política y la cultura. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales* en PÉREZ-BONFANTE, F.(coord.) Referencias para pensar la gestión de las culturas populares locales. Santiago de Cali, Instituto Popular de Cultura.

- _____ (2010) *Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos* en GONZÁLEZ, J.D. y SÁNCHEZ, A. (eds.) *Gestar Ciudad*. Santiago de Cali, Asesoría de Participación Ciudadana, Alcaldía de Cali – Fundación Ciudad Abierta – Grupo PIRKA (en imprenta).
- HERNÁNDEZ, J. (1910) *Martín Fierro*. Buenos Aires, Amanecer (1872; 1874).
- KUSCH, R. (1983) *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario, Fundación Ross (1953).
- _____ s/f *Anotaciones para una estética de lo americano en Identidad, segunda época*, Rosario, Fundación Ross (1953).
- _____ (1986) *América Profunda*. Buenos Aires, Bonum (1962).
- _____ (1966) *Sin magia para vivir* en KUSCH, R. *Indios, porteños y dioses*.
- _____ (1975) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarrón.
- _____ (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, García Cambeiro.
- _____ (1978) *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua, Castañeda (Argentina).
- MARTÍN-BARBERO, J. (2004) *Nuestra excéntrica y heterogénea modernidad* en *Estudios Políticos*, N° 25: 115-134, Medellín, Universidad de Antioquia.
- NIETZSCHE, F. (1985) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza, (1883-1885; 1892).
- QUIJANO, A. (1999) *Capítulo 5. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina* en CASTRO-GÓMEZ, S., GUARDIOLA-RIVERA, O. y MILLÁN DE BENAVIDES, C. (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Pensar-Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- SHIELDS, R. (2009) *The Limits of Reflexive Modernization*. Paper.
- VICO, G. (1978) *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*. México, FCE, (1725; 1730; 1744).

- VILCA, M. (2008) Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela. Una reflexión filosófica. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- VOLOSHINOV, N. (BAJTIN, M.) (1992) El marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje. Madrid, Alianza, (1929).

Estados de sentir en contextos de mediatización y mercantilización de la experiencia. Intentos por precisar una lectura materialista de las sensibilidades

María Eugenia Boito¹

-Introducción

Si entre los componentes del conjunto que constituye la ‘cultura popular’ tuviese que nombrar los que requieren mayor atención hoy día, las ‘necesidades’ y las ‘expectativas’ serían dos de ellos. La revolución industrial y la consiguiente revolución demográfica fueron el trasfondo de la mayor transformación de la historia, al revolucionar las ‘necesidades’ y al destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias. Esto es lo que demarca el mundo ‘preindustrial’ o ‘tradicional’ del mundo moderno. Las generaciones sucesivas ya no se encuentran en una relación de aprendices unas de otras. Si necesitamos una excusa utilitaria para nuestra investigación histórica de la costumbre -pero pienso que no la necesitamos- podríamos encontrarla en el hecho de que esta transformación, esta remodelación de la ‘necesidad’ y esta elevación del umbral de expectativas materiales (junto con la devaluación de las satisfacciones culturales tradicionales), continua con presión irreversible hoy, acelerada en todas partes por medios de comunicación que están al alcance de todo el mundo. (Costumbres en común. E. P. Thompson)

¹ Dra. en Ciencias Sociales, UBA. Investigadora Asistente del CONICET. Coordinadora del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UE /CONICET. Adjunta a cargo del “Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva”, ECI, UNC. Adjunta en “Comunicación y Trabajo Social”, ETS, UNC. Email: meboito@yahoo.com.ar

Las presentes reflexiones establecen algunas relaciones entre conceptos que posibilitan describir los rasgos y las dinámicas de estados del sentir de las clases subalternas, en contextos de mediatización y mercantilización de la experiencia (ciudad de Córdoba 2009-2010); estados de sentir materializados en los tipos de consumos culturales tecnológicos² que realizan quienes habitan en particulares condiciones de segregación socio-urbana (urbanizaciones denominadas ‘ciudad-barrio’).³

La elección de trabajar sobre prácticas de consumos culturales tecnológicos se fundamenta en lo siguiente: en primer lugar, la interpelación desde la posición de consumidor-cliente constituye una de las más antiguas maneras ideológicas de ‘ensueño trans-clasista’ (en ‘Poesía y Capitalismo’ Walter Benjamin ya señalaba que en las Exposiciones Universales ‘en primer plano están, pues, los obreros como clientes’. (1999: 179)); en segundo lugar, esta disposición de la experiencia se ha incrementado y aparece como característica de formaciones mediatizadas y mercantilizadas; en tercer lugar y finalmente, en las prácticas de consumo cultural seleccionadas se expresa una articulación particular de la relación ojo-mano como organización de la percepción: las tecnologías de comunicación presentan en imágenes lo deseable y en el mismo acto apelan al sentido del tacto, exponiendo el

² Consumos Culturales Tecnológicos comprende: Posesión y uso de la tecnología en el hogar, Televisión por cable, Computadora en el hogar e Internet y El teléfono celular, según la clasificación que ordenó el proceso de recolección de datos de la quinta ola sobre consumos. Consultar: www.consumosculturales.gov.ar, SNCC, cuarto libro, marzo de 2008.

³ En el marco del programa habitacional provincial "Mi Casa, Mi vida", el gobierno de la provincia de Córdoba concretó desde el año 2004 el traslado de numerosos grupos a nuevas localizaciones, denominadas ‘Ciudades-barrios’, muchas de ellas ubicadas en la periferia de la Capital. Hasta el presente se han conformado once urbanizaciones con estas características, expresando la continuidad de un tipo de decisión urbanística pública en materia de ‘Hábitat Popular’, que no sólo ha sido objeto de numerosas críticas por parte de sectores profesionales y académicos, sino de múltiples y variadas acciones de protesta por parte de los destinatarios del programa. Sobre este tema, ver *De insomnios y vigiliás en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre ‘Ciudad de mis sueños’*, Ana Levstein y Eugenia Boito (Compiladoras). Eugenia Boito, Flavio Borghi, Luciana Capellino, María Belén Espoz, Ileana Ibañez, Ana Levstein, Sebastián Prevotel, Bettina Sisi y Mariela Zanazzi, con prólogo de Adrián Scribano. Editorial Jorge Sarmiento Editor, CEA/UE-CONICET. 247 páginas, Córdoba, 2009. ISBN: 978-987-572-195-6

inter-juego ‘táctil y óptico’ dirigido a las diferentes clases como ‘clientes’, produciendo una sensación de real como “*aquello que se podría tener entre manos*” en tanto mercancía.

Por lo anterior en este trabajo se expone la construcción reflexiva de relaciones entre conceptos, orientada a crear condiciones para la observación de estados del sentir en las prácticas de consumo; estados del sentir en los que operan mecanismos de trabajo ideológico que: ocuyen, desplazan o impugnan la estructuración en clases (a partir de la interpelación a los sujetos en términos de consumidores/clientes), coagulan o transforman expresiones conflictivas (a partir de formas de regulación de lo que se dispone como deseable en términos de mercancía), pero también estados de sentir ambivalentes y quizás emergencias de alteridades en el sentir/experiencia de los sujetos con quienes se va a realizar la investigación.

Para esto se abordan algunos desarrollos teóricos de E. P. Thompson, R. Williams y W. Benjamin. La estrategia expositiva es la siguiente: se trabajan las nociones de clase, tradición y sentires en la propuesta interpretativa de Thompson, estructura de la experiencia en Williams y la experiencia de lo tecnológico como clave de la pobreza de la sensibilidad capitalista en Benjamin.

Como cierre del recorrido realizado se concreta una primera sistematización, en vistas a la lectura sobre la experiencia de consumo de tecnología de las clases subalternas, en los contextos de mercantilización y mediatización que han transformado lo que Thompson denomina ‘*cultura popular*’.

-Desarrollo

I. En la cita que inicia estas reflexiones, E. P. Thompson indica dos componentes centrales de la ‘cultura popular’ a atender en función de sus transformaciones: ‘necesidades’ y ‘expectativas’. En la explicación de estos cambios refiere a la revolución industrial y la revolución demográfica como “el trasfondo de la mayor transformación de la historia, al revolucionar las ‘necesidades’ y al destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias”. Para el autor “Esto es lo que demarca el mundo ‘preindustrial’ o ‘tradicional’ del mundo moderno”. De aquí en

más, generacionalmente ‘necesidades’ y ‘expectativas’ se modificaron en su composición hasta alcanzar la siguiente situación:”Las generaciones sucesivas ya no se encuentran en una relación de aprendices unas de otras”.

Este intento por precisar una lectura materialista de las sensibilidades se propone un ejercicio de detenimiento casi obsesivo en cada una de las frases entrecomilladas. En primer lugar Thompson parte del carácter clasista de la cultura popular. Pero desde su perspectiva esta relación cultura/clase tiene rasgos y dinámicas particulares, fundamentalmente a partir de cómo piensa a cada uno de estos términos en su relación.

En el prefacio de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1989) fundamenta la utilización tanto de la expresión ‘formación’ como la referencia a ‘clase’ en singular: desde su lectura la formación de la clase obrera en Inglaterra se trata de un “proceso activo” (1989:13), que genera “un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia”. (1989:13) Por esto habla de clase y no clases.

Y más adelante:

La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. (1989:14)

Se trata de una definición histórica y relacional de la clase en particulares procesos activos de formación (“la clase la definen los hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, esta es su única definición” (1989:15)), que polemiza con visiones marxistas estructuralistas y positivistas. En el mismo acto indica la necesidad de indagar cómo la clase *cobra existencia* mediante la articulación de una experiencia común y *se expresa culturalmente* como conciencia.

En esa investigación la expresión cultural que remite a la existencia de la clase, puede identificarse en algunas zonas de la experiencia social que -de manera tensiva- se modifican: las protestas sociales que aborda evidencian tanto una relación opositiva entre dos formas económicas (una economía moral de la multitud que se va debilitando, una economía política del mercado en emergencia) como instancias compartidas, en intersección, que refieren a procesos de circulación y transformación cultural de algunos componentes antes referidos.

Esta relación tensiva entre dos expresiones culturales por clase en interacción se precisa en “La economía moral revisada”:

Si empleamos la terminología de clase, entonces la ‘economía moral’, según esta definición, puede ocuparse de la forma en que se negocian las relaciones entre las clases. Muestra cómo la hegemonía no se impone (o se discute sencillamente), sino que se articula en el trato cotidiano de una comunidad y sólo puede sostenerse por medio de la concesión y el patronazgo (en los buenos tiempos), por medio, al menos, de los gestos de protección en los malos (1995: 387-388).

Los modos de protesta y acción directa que estudia en *Tradición, revuelta y consciencia de clase* ([1979], 1989) como los motines por el precio del pan en épocas de escasez, el incendio rural premeditado, y más adelante las cartas anónimas de amenaza o demanda en sociedades con algún desarrollo de procesos de alfabetización, configuran tácticas de resistencia y protesta popular cuya dimensión política puede ser reconocida a partir de la referencia a la experiencia cultural de clase en la que se inscribe: los casos señalados evidencian registros en la conciencia de los sujetos que suponen otras prácticas que se valoran por encima de la emergencia de los cambios. Por esto, para una mirada ‘moderna’, la rebeldía tiene una forma ‘extraña’, ya que ‘saca su lírica’ de antiguas costumbres -de clase- que en su actualización y activación en ese presente, evidencian el carácter antagónico con las modificaciones que se van instaurando.⁴

⁴ Si bien en las situaciones analizadas por Thompson prevalecen expresiones que se incluyen en contextos de protesta y lucha popular, la rebeldía en sentido amplísimo también se puede reconocer en prácticas menos extra-ordinarias, que remiten a las

Pero además Thompson indica principalmente la necesidad de explorar las instancias de intersección entre las dos formas culturales diferenciadas analíticamente, identificando las dinámicas actuantes en la circulación cultural. De esta manera, reconocimiento, apropiación, adaptación e incorporación hasta la fagocitación del potencial conflictual de antagonismo clasista, configuran distintas resultantes probables en la interacción de fuerzas culturales.

En estas instancias de circulación se evidencia que “la revolución industrial” y “la revolución demográfica” produjeron “la mayor transformación de la historia, al revolucionar las ‘necesidades’ y destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias.” Precizando: ¿Qué quiere decir que en las instancias de circulación cultural se observan mecanismos que *revolucionan* las ‘necesidades’ y *destruyen* la autoridad de las expectativas consuetudinarias? Si se retoman las prácticas de protesta por el precio del pan, se puede ensayar la siguiente interpretación: la transformación social de la experiencia por la emergencia de otra formación económica, va a cambiar estructuralmente las vivencias de lo necesario de los sujetos campesinos estudiados por el autor; las expectativas fundadas en las costumbres no van a encontrar terreno donde seguir anclándose, a partir de las modificaciones señaladas. La rebeldía que se expresa en la costumbre remite a una estructura de experiencia de clase que organiza la necesidad y la expectativa, que pugna por seguir siendo reconocida.

La *revolución* de las ‘necesidades’ y la *destrucción* de la autoridad de las ‘expectativas consuetudinarias’ son resultados diferentes generados por un mismo proceso de reconfiguración de la experiencia, que actúa fagocitando lo que va instaurando y nombrando como arcaico (las ‘expectativas consuetudinarias’) y moldeando una nueva estructura de necesidades en adecuación con las transformaciones de los procesos de producción. Pero como enfatiza una y otra vez Thompson, la clase como formación social y cultural se va constituyendo en un período considerable; se trata de un proceso activo que en el despliegue del vector temporal va evidenciando cambios, sumatoria de cambios,

persistencias de solidaridades intra-clase, a la valoración de la actividad económica como medio y no como fin, en adecuación con una estructura de necesidades orientada al valor de uso de la mercancía, etc.

internalización de los mismos, apropiaciones, procesamiento y externalizaciones socio-culturales, que expresan las modificaciones en el pensar/en el sentir clasista de la experiencia.

En términos similares a lo indicado por Thompson, metodológicamente la noción de “estructura del sentir” propuesta por Williams es una hipótesis cultural en vistas a identificar elementos en transformación e interpretar sus conexiones en el marco de una temporalidad relativa: una generación o un periodo; sin embargo supone interrogar intensamente las regulaciones operantes en el espacio/tiempo actual, en expresiones que van testificando la actividad reiterada, continua de configuración de la experiencia viviente/presente en los instantes conflictivos de indecibilidad e in-definición. Así Williams va a definir en los siguientes términos a las estructuras del sentir:“(…) experiencias sociales en solución (...) (que aún) no han sido precipitadas” (2000: 15)

Retomando lo planteado por Thompson, a largo plazo lo popular como conflicto expresado en prácticas consuetudinarias que se quieren mantener “se desvanece en el aire”; pero a la vez la emergencia de una economía política que fija con criterio de mercado el valor del pan, va instaurando nuevos escenarios, formas y objetos de expresión conflictual por clase: la transformación de la experiencia de la vida popular por el desarrollo de una matriz de configuración de las necesidades cada vez más mediada por la lógica de la mercancía, va a revolucionar el pensar/sentir/actuar por clase. Para continuar construyendo una modalidad de abordaje de los estados de sentir, la noción de estructura de sentir/estructura de experiencia que desarrolla R. Williams se trabaja en el próximo apartado.

II. La propuesta descriptiva y analítica de R. Williams se inscribe en la tradición de los estudios culturales ingleses (Richard Hoggart, Edward P. Thompson), en la que -tal como se trabajó en el apartado anterior- la noción de ‘clase social’ es resignificada como ‘categoría histórica’ (Thompson, 1989: 34) y reclama un tipo de pensamiento relacional en vistas a su definición. Precisa Thompson:

Las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones

determinantes, dentro ‘del conjunto de relaciones sociales’, con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales (1989: 38).

En *Marxismo y Literatura* (2000), Williams expone su perspectiva ‘materialista cultural’ y encuentra en la noción de ‘hegemonía’ mayores posibilidades para dar cuenta de las permanencias y transformaciones en las prácticas de los actores. Este concepto tiene “un alcance mayor que ‘cultura’” y en comparación con ‘ideología’ se ubica ‘más acá’ de “las concepciones del mundo y de la vida”, haciendo inteligibles las vivencias cotidianas. La definición de hegemonía del autor no es intelectualista, no implica una lucha ‘racional’ entre ‘concepción del mundo y de la vida’ contra ‘concepción del mundo y de la vida’, sino que los materiales que procesa son los pensamientos-sentidos y los sentimientos-pensados que tienen no sólo énfasis diferentes, sino hasta contenidos en tensión según clase social.

Define Williams:

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente (...) Es decir que, en el sentido más firme, es una ‘cultura’, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de las clases particulares (Williams, 2000: 131-132).

Cada ‘conciencia práctica’ de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada’ se percibe (piensa y siente) atravesada por ambigüedades, alternancias y ambivalencias, que exponen la tensión producida por el proceso de relación con otras conciencias prácticas, en el marco de formas de ejercicio activo y permanente de lo hegemónico.

Para este pensador la hegemonía es ‘un proceso activo’ y el concepto de “estructuras del sentir” (o la definición alternativa que propone, “estructura de experiencia”) le permite indagar “los significados y los

valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales.” (Williams, 2000: 155).

Continúa el autor:

Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada (Williams, 2000: 155).

Por ejemplo en el abordaje de los textos literarios que analiza, Williams identifica momentos de expresión de modificaciones en las estructuras de sentir, en cuanto a las responsabilidades por la existencia de niños en contextos de pobreza. Así las obras de Ch. Dickens, E. Bronte ya no consideran a este fenómeno como un fallo o una desviación social -como ocurría en el marco de la primera ideología victoriana- sino que el abandono de los niños empieza a estar en conexión con el aislamiento, la pobreza, las deudas propias de la formación social de la época.

Siguiendo con lo anterior, las estructuras de experiencia como particular articulación entre pensamientos/sentimientos se vivencian y expresan corporalmente, /por ejemplo, sentir vergüenza/ como reacciones físicas /enrojecer/ que evidencian distintos encuadres sociales -y de clase- que exponen “quién” y en “qué” situación debe avergonzarse: en un escenario y con ciertos protagonistas si la pobreza de los niños es producto de la desviación social de sus padres; en otro escenario y con otros protagonistas, a medida que se va moldeando una experiencia en la que se articulan pensamientos/sentimientos que indican el carácter de la pobreza como “producto social”.

Desde este lugar de lectura ‘las estructuras del sentir’ son definidas como ‘emergencias’ o ‘pre-emergencias’ que se van constituyendo no sólo en tensión/en contradicción con otras estructuras del sentir, sino con relación a sí mismas, implicando mecanismos que activan tanto dimensiones anteriores de sentir, como expresiones genuinamente creativas de lo nuevo. “Estructura del sentir”/“estructura de

experiencia” son construcciones que permiten dar cuenta de las formas de regulación social de ‘aquello que afecta’ y los ‘modos de afectación’ en el espacio/tiempo de la “experiencia viviente”, que para el autor se encuentran en “compleja relación” (2000:156) con la estructuración en clases, pero que remite a ella ya que no sólo existen estructuras del sentir diferenciadas y las clases diferenciadas, sino que las nuevas estructuras del sentir refieren al nacimiento de una clase, así como sus modificaciones a contradicciones, fracturas y mutaciones intra-clase.

Williams decía que hay áreas de experiencia que se ignoran o eliminan (2000: 148) a través de mecanismos tales como ‘asignar como privado’, ‘diferenciar como estético’ o ‘generalizar como natural’. Un tipo de acción hegemónica como la ‘incorporación’ tiene por objeto aquellos elementos (de clase) que portan ‘visiblemente’ formas/contenidos alternativos o de oposición. En los ejemplos que cita, los sindicatos, los partidos políticos de la *clase obrera*, los estilos de vida de *la clase obrera*, se incorporaban al periodismo ‘popular’, a la publicidad y al entretenimiento comercial.

Es por esto que el intelectual galés señalaba cierta cautela ya que “una excesiva incorporación aparenta ser un reconocimiento, una admisión y, por lo tanto, una forma de adaptación” (2000:147); en otros términos, lo que aparece como reconocimiento puede ser interpretado como un ejercicio de adaptación, que supone modalidades de apropiación-procesamiento y hasta fagocitación clasista de formas/contenidos que portaban posibilidades de antagonismo.

En el mismo texto, en el apartado titulado “Tradiciones, instituciones y formaciones” Williams critica ideológicamente aquellas perspectivas ‘neutrales’, ‘ortodoxas’ (es decir, no clasistas), en el abordaje de los procesos de producción y reproducción simbólica en sociedades de clase. Con relación a los procesos de socialización expresa:

Las instituciones formales, evidentemente, tienen una profunda influencia en el proceso social activo. Lo que en la sociología ortodoxa es abstraído como ‘socialización’, es en la práctica, en cualquier sociedad verdadera, un tipo específico de incorporación (...) Todo proceso de socialización, obviamente, incluye cosas que deben aprender todos los seres humanos; sin embargo, cualquier proceso específico vincula este aprendizaje necesario a

una selecta esfera de significados, valores y prácticas que, en la proximidad que manifiesta su asociación con el aprendizaje necesario, constituyen los verdaderos fundamentos de lo hegemónico (Williams, 2000: 140).

Con la acción de ‘incorporación’ Williams expresa lo que Thompson ya indicaba en el apartado anterior: en el marco de formaciones de clase, los mecanismos y las dinámicas de circulación cultural están atravesados y son la resultante de un determinado estado de la lucha simbólica; desde este lugar de materialización de la desigualdad, a través de procedimientos como la ‘incorporación’ -que constituye la forma estructurante de la socialización-, se llega a ‘revolucionar’ las necesidades y ‘destruir’ ‘expectativas consuetudinarias’ de la ‘cultura popular’ a las que refería Thompson en el inicio de estas reflexiones.

Las transformaciones sociales producidas por el desarrollo del capitalismo y la aceleración e incremento de los procesos de circulación cultural inter-clases, evidencian que las experiencias y los sentires de clase se han modificado históricamente. En los amplios periodos históricos que plantean los autores, las experiencias de clase expresadas en ‘la economía moral de la multitud’ han adquirido nuevas configuraciones a partir de los procesos de formación de la clase obrera industrial y urbana. En su estudio sobre la costumbre, Thompson identifica dos rasgos y tendencias que van definiendo las marcas que particularizan a la experiencia en emergencia. Retomando la cita de inicio:

Si necesitamos una excusa utilitaria para nuestra investigación histórica de la costumbre -pero pienso que no la necesitamos- podríamos encontrarla en el hecho de que esta transformación, esta remodelación de la ‘necesidad’ y esta elevación del umbral de expectativas materiales (junto con la devaluación de las satisfacciones culturales tradicionales), continua con presión irreversible hoy, acelerada en todas partes por medios de comunicación que están al alcance de todo el mundo. (Thompson, 1995: 27).

Lo anterior lleva a inquirir sobre algunos rasgos que expresen las modificaciones estructurales de la experiencia, más próxima al contexto

actual. Es fundamentalmente W. Benjamin quien interroga -desde entradas y claves heterodoxas- estas modificaciones; como se trabaja en el próximo apartado.

III. Un tipo de consideración materialista sobre la estructura del sentir como la que se está construyendo, indica la necesidad de interrogar las formas y contenidos de la experiencia. La indagación sobre este tópico aparece centralmente en los escritos del filósofo de Berlín, aunque casi no titule o nomine con esta expresión sus reflexiones⁵. Así, por ejemplo el proyecto inconcluso de los pasajes implica recorrer en distintos sentidos la materialidad compleja de la experiencia de ciudades en transformación. Como afirma el editor del *Libro de los Pasajes* -Rolf Tiedemann- es posible reconocer una teoría de la experiencia en los escritos de Benjamin sobre la capacidad mimética del hombre. (La capacidad mimética “es en esencia una teoría de la experiencia” (Tiedemann en Benjamin, 2005: 15)):

(...) la experiencia se basa en el don de producir y percibir semejanzas, un don que en el curso de la historia de la especie se vio sometido a un fuerte cambio. Siendo originariamente una conducta sensorial del hombre hacia las cosas, se fue transformando filogenéticamente cada vez más en la capacidad de percibir semejanzas no sensibles, que es en lo que consisten para Benjamin los logros del lenguaje y la escritura (Tiedemann en Benjamin, 2005:15).

La teoría de la capacidad mimética es desarrollada por Benjamin fundamentalmente en dos textos: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La enseñanza de lo semejante* (1933)

El escrito de 1916 se ubica en tensión con aquel que en el mismo año inauguró como disciplina a la lingüística: el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure. La fundación de esta nueva ciencia se va a sostener en la afirmación de la teoría de la arbitrariedad del signo

⁵ Como título, la palabra ‘experiencia’ aparece sus obras en: *Experiencia y pobreza* (1933) y *Experiencia* (1913)

lingüístico, en su carácter inmotivado, en contra de las teorías que reconocían un lugar especial a las onomatopeyas en la formación del lenguaje, como en el caso de las apreciaciones benjaminianas. Es especialmente en *La enseñanza de lo semejante* (1933) donde el autor inscribe al lenguaje en la materialidad del cuerpo, el juego de la imitación y la consecuente producción de sonidos:

Con todo, el comportamiento imitador encontró desde siempre su lugar onomatopoeítico en el proceso de formación del lenguaje. Ahora bien, si el lenguaje no es, como resulta evidente para el entendido, un sistema convenido de signos, entonces todo intento de acercamiento necesariamente nos remitirá a un pensamiento afín al de las más crudas y primitivas formas de interpretación onomatopoeíticas. (Benjamin, 1999: 87)

Este escrito -posterior al ‘descubrimiento’ del marxismo por parte de Benjamin durante los años 20’- puede interpretarse como la realización de la afirmación de Marx sobre el punto de partida para hacer ciencia: su base es el estudio de la sensibilidad.

La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia. Sólo cuando la ciencia arranca de aquí bajo la doble forma de la conciencia sensible y la necesidad sensible -esto es, sólo cuando la ciencia parte de la naturaleza- se trata de una ciencia real. La totalidad de la historia es una preparación, un desarrollo para que el “hombre” se convierta en el objeto de la conciencia sensible y para que las necesidades del “hombre como hombre” lleguen a ser necesidades (sensibles). (Marx en Eagleton, 2006: 267)⁶

Desde su perspectiva, Benjamin constata que filogenéticamente la capacidad mimética del hombre, expresada en comportamientos sensibles y concretos que siguen la forma del juego con relación a la

⁶ En *La estética como ideología*, T. Eagleton en el capítulo titulado “Lo sublime marxista”, caracteriza a Marx, Nietzsche y Freud como “los tres pensadores ‘estéticos’ mas importantes de la era moderna... Marx con el cuerpo que trabaja, Nietzsche con el cuerpo como poder y Freud con el cuerpo del deseo. (Eagleton, 2006: 266)

naturaleza se fue modificando; tal como se evidencia en el desarrollo de modalidades más abstractas y mediatizadas de comunicación. El trabajo de indagación de lo sensible que realiza sobre la experiencia y la matriz perceptiva que la organiza, dispone como objeto fundamental la producción social de la percepción y sus transformaciones, tal como se afirma en el célebre ensayo de 1936:

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera de su percepción sensorial, el medio en que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente (Benjamin, 1994: 23).

S. Buck-Morss -estudiosa de la obra de Benjamin- se detiene en este ensayo y desarrolla no sólo la plasticidad de la configuración de la percepción sensorial sino la relación de apertura y penetración entre hombre-mundo. Precisa la autora:

El sistema nervioso no está contenido dentro de los límites del cuerpo. El circuito que va de la percepción sensorial a la respuesta motora comienza y termina en el mundo... En tanto fuente de estímulos y arena en la que tiene lugar la respuesta motora, el mundo exterior debe ser incluido si queremos completar el circuito sensorial (Buck-Morss, 2005: 182)

‘El mundo’ supone una convergencia de factores operantes en la modificación de la percepción: invenciones tecnológicas, cambios en los materiales utilizados en las construcciones, decisiones urbanísticas que transforman los movimientos de los habitantes en la ciudad, elementos que sólo utilizan algunas clases en el ‘interior’ de sus viviendas. Dimensiones detalladas en su expresión característica por Benjamin en *Paris, capital del siglo XIX*.⁷

⁷ Fourier o los pasajes; Daguerre o los panoramas; Grandville o las exposiciones universales; Luis Felipe o el interior; Baudelaire o las calles de París; Haussmann o las barricadas, en París, capital del siglo XIX, en W. Benjamin, *Poesía y Capitalismo, Iluminaciones II*, Taurus, 1999.

Por lo dicho, la plasticidad y apertura al mundo de la materia del sistema nervioso va a caracterizar la dinámica de conformación social de la percepción, por lo cual se requiere un tipo de lectura atenta no solamente orientada al reconocimiento de la existencia de nuevas materialidades que modifican la experiencia, sino también al trazado de subjetivaciones⁸ expresivas de las tendencias de transformación en las relaciones sociales en curso, durante ese espacio/tiempo específico del capitalismo.

Es así que -por ejemplo- para Benjamin los pasajes parisinos, los panoramas, las exposiciones universales configuraron *expresiones materiales* novedosas que modificaron el escenario social, pero a la vez fueron leídos como *formas fantasmagóricas*⁹ que delineaban *ensueños colectivos*. Es decir, materializaciones de creencias que portaban objetividad y en el mismo acto interpelaban tipos subjetivos en configuración. El análisis que realiza Laura Mulvey sobre las Exposiciones Universales, permite aclarar lo anterior.

(La Gran Exposición de 1851) un evento que, no por casualidad, fue la primera celebración pública de la cultura de las mercancías; ofreció a la gente un nuevo modelo de existencia social, conforme las relaciones entre la gente se convertían en relaciones entre cosas, y las relaciones entre cosas se materializaban en la sociedad del espectáculo (Mulvey, *Fetishism and Curiosity*, citado en Linda Kauffam, 2000: 20).¹⁰

En el texto benjaminiano, las exposiciones universales indican una instancia particular de transformación en la regulación de las percepciones intra e inter-clases; en el apartado *Exposiciones, publicidad,*

⁸ Por ejemplo la clásica indagación benjaminiana sobre la figura del flaneur. Pero también, la prostituta y hombre/sándwich. Sobre este tema, ver el capítulo “El flaneur, hombre/sándwich y la puta: las políticas del vagabundeo”. En Susan Buck-Morss. *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, 2005, págs. 117-168.

⁹ “Fantasmagórico es ‘el brillo del que se rodea la sociedad productora de mercancías’ (...) Fantasmagorías son las ‘imágenes mágicas del siglo’ (GSI, 1153), ellas son las ‘imágenes desiderativas’ del colectivo, mediante las que éste busca ‘tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción’ (38-39)” (*Libro de los Pasajes*, introducción de Rolf Tiedemann, 2005: 22).

grandville de *El libro de los Pasajes* agrega: *Las exposiciones universales fueron la alta escuela donde las masas, apartadas del consumo, aprendieron a comenetrarse con el valor de cambio. 'Verlo todo, no tocar nada'.* (G16, 6) (2005: 219)

Este instante de reestructuración de la experiencia social de las masas no sólo expone al momento de consumo como lugar de aprendizaje de los obreros-clientes, sino que enfatiza un rasgo de la sensibilidad que se venía instaurando con el desarrollo del capitalismo cuya clave es el empobrecimiento de la experiencia; proceso que se fue registrando en diversas materialidades y formas subjetivas.

En *Experiencia y pobreza*, analiza el proceso de reconfiguración de la misma que atravesaron las generaciones que vivenciaron la primera guerra mundial:

Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más bien pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1994: 168)

A la 'revolución demográfica' y a la 'revolución industrial' antes referidas por Thompson, Benjamin suma -en el epitome de la horrorosa experiencia de la guerra- cambios 'económicos', 'corporales' y 'morales' que se expresaron en pérdidas y mutilaciones en el lenguaje: hay sujetos enmudecidos después de atravesar el acontecimiento bélico, en coexistencia con una 'avalancha' de libros que nada tienen que ver con la experiencia comunicativa que 'mana de boca a oído.' La magnitud de los cambios que se concentra en esa segunda década del siglo impactan el curso de una generación ("una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que

todo menos las nubes había cambiado”), tajeando aún más los lazos de relación comunicativa con las generaciones previas. Después del horror de la experiencia de la guerra, como producción ‘moderna’ de la muerte, es posible comprender en un sentido más profundo lo afirmado anteriormente por Thompson: “Esto es lo que demarca el mundo ‘preindustrial’ o ‘tradicional’ del mundo moderno. Las generaciones sucesivas ya no se encuentran en una relación de aprendices unas de otras”.

Se pregunta Benjamin: “¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras memorables que se transmiten como un anillo de generación en generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará hoy habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia?” (1994: 167)

Experiencia y pobreza evidencia el desarrollo de una estrategia de lectura que parte de la sensibilidad para inteligir la experiencia que se produce “en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, (donde) estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano”. Lo concreto de ese “campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras” refiere a la guerra; pero también y con anterioridad a una serie de modificaciones que fueron trazando un tipo de experiencia característica de las formaciones sociales de la época. Afirma: “Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica” (1994: 168).

El empobrecimiento de la experiencia ya referido y hasta la ‘voluntad de no tener experiencias’ que va a señalar más adelante, se asocian con el desarrollo tecnológico: quizás ya no se encuentran gentes capaces de narrar como es debido porque la forma comunicativa de la narración se pierde, a partir de invenciones técnicas en materia comunicacional y productiva que operan desde la centralidad de la información. Quizás los moribundos ya no tienen palabras memorables para transmitir, porque la comunidad de escucha atenta de generación en generación entre viejos artesanos o campesinos y su descendencia se ha roto, a partir de invenciones técnicas en materia comunicacional y productiva que producen nuevos tipos subjetivos. Quizás a nadie le sirve de ayuda un proverbio, porque ya no se encuentra sabiduría entretejida con los materiales de la vida vivida, por parte de una generación indefensa en un

paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado. Por eso “¿quién intentará hoy habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia, si esta no para de perder cotización?” (1994: 167)

Lo referido en los diversos textos trabajados expresa que para Benjamin la experiencia que se reconfigura tiene como clave el rasgo de la pobreza; la sensibilidad que se va instanciando en ese espacio/tiempo del desarrollo del capitalismo supone un sujeto que se va empobreciendo desde diversos registros: con los vínculos cortados de generación en generación, en el marco de una cotidianeidad que lo enmudece por los diversos horrores que expone (la guerra, pero también el desastre de la inflación) y aprendiendo a verlo todo, sin decir casi nada de boca a oído, sin tocar nada aunque todo se disponga como espectáculo ante los ojos.

- A modo de cierre

Las imágenes discontinuas expresivas de transformaciones en la experiencia /de clase/ que se han presentado hasta aquí, exponen instantes de manifestación sintomática y de resolución de la ‘revolución’ en las necesidades señalada por Thompson. Retomando las preguntas del autor: ¿qué implican estos cambios en las ‘necesidades’ y las ‘expectativas’, en tanto componente “del conjunto que constituye la ‘cultura popular’”?

El tramado conceptual expuesto pretende fundamentar que los consumos culturales de las clases subalternas constituyen un lugar de expresión privilegiado de las estructuras del sentir de estos sujetos; estructuras que por definición no están solidificadas y que encuentran en las instancias de consumo/apropiación posibilidades de expresión de sus estados tensivos.

Lo referido fue mostrando una particular articulación en la relación ojo-mano en cuanto sentidos jerarquizados y tramados en una experiencia perceptiva dominante; y aunque se trate de *verlo todo, no tocar nada*, se evidencia un momento expresivo de la transformación de la experiencia (y estructuración de las necesidades) de los obreros-como masa: *interpelados como clientes aprenden a desear en los términos característicos de procesos crecientes de mercantilización de las necesidades*. Es decir, se realice o no la posibilidad de acceso a la mercancía, lo central es la tendencia creciente de la colonización mercantil de la experiencia, la obturación de

la posición de clase de los obreros por modalidades de mediatización y la re-escritura del deseo mediante este ‘esquematismo trascendental de la fantasía’ que enseña a desear tramando la sensibilidad desde el discurso de la mercancía: la publicidad. (Este género no sigue la forma arcaica de la narración y el consejo sino que se ancla en la centralidad de la información y el uso del imperativo: ¡Consuma!)

Las tecnologías de información y comunicación interpelan un tipo de experiencia de consumo en la que -si bien la vista sigue ocupando un lugar jerárquico- se evidencian nuevas articulaciones en el vínculo ojo/mano: el sentido de tacto aparece reponderado e interpelado por los nuevos dispositivos, con funcionalidades diferenciadas y diferenciales orientadas a generar sensaciones de acercamiento, apropiación y ‘trituration’. Lo real como *“aquello que uno podría tener entre manos”* encuentra nuevas formas de registro (y captura) en los dispositivos tecnológicos; expresiones benjaminianas más ‘planas’ y espectrales -pero igualmente materiales- de acercamiento masivo (pero cada vez ‘más personal’) de lo que se sueña y espera, en el espacio ideológicamente construido como ‘sociedad de los clientes-consumidores’.¹¹

De allí que las prácticas de *consumo* de tecnologías de comunicación-información que realizan los miembros de las clases subalternas, aparecen como un lugar privilegiado para reconocer los mecanismos de trabajo ideológico que de manera cotidiana van reconfigurando las estructuras del sentir/ de experiencia de estas clases. Es en esta instancia donde es posible explorar, identificar y caracterizar rasgos del sentir de las clases subalternas en contextos de mediatización y mercantilización; precisando tanto aquellos subsumidos en formas hegemónicas del consumo como expresiones cotidianas de confrontación, ambivalencia, evasión o emergencia de alteridades en el sentir/experiencia de los sujetos de esta clase. Es decir, otros estados que pueden llegar a des-decir

¹¹ Con relación a invenciones técnicas más próximas a la actualidad, afirma J. Berger en *Modos de Ver*: “La fotografía en color es para el espectador-comprador lo que era el cuadro al óleo para el espectador-propietario. Ambos medios de comunicación utilizan procedimientos altamente táctiles muy similares para actuar sobre el espectador, que tiene la sensación de adquirir la cosa real cuando se le muestra la imagen. En ambos casos, la sensación de casi tocar lo que está en la imagen le recuerda que podría poseer la cosa real” (Berger, 2000: 155-156).

la magnitud del proceso cooptativo de las ‘necesidades’ y las ‘expectativas’ en tanto componentes del conjunto que constituye la ‘cultura popular’.

-Referencias Bibliográficas

- BENJAMIN, W. (1994) *La obra de arte en la época de la reproducción técnica, y Experiencia y Pobreza* en Discursos Interrumpidos. Planeta Agostini.
- _____ (1996) *Sobre el concepto de historia* en La Dialéctica en suspenso. Chile, Edit. Arcis Lom.
- _____ (1999) *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. España, Taurus.
- _____ (2005) *Libro de los Pasajes*. Madrid, AKAL.
- BERGER, J. (2000) *Modos de ver*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- BUCK – MORSS, S. (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires, Interzona.
- EAGLETON, T. (2006) *La estética como ideología*. España, Editorial Trotta.
- KAUFFAM, L. (2000) *Introducción* en *Malas y perversos. Fantasías en la cultura y el arte contemporáneos*. Frónesis, Universidad de Valencia.
- GINZBURG, C. (2008) *Prefacio* en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península /Océano.
- THOMPSON, E. P. (1989) *Prefacio* en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica.
- _____ [1979] (1989) *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, Grijalbo.
- _____ (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- WILLIAMS, R. (2000) *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 2da. edición.

Epistemología y sensibilidad

Qué triste el divorcio entre la mente puramente teórica y la práctica.

Friedrich Bessel

Claudio Martyniuk¹

1. *Crítica y cercanía. Pensar contra la facticidad, con las víctimas que provoca.* En el camino de pensar, se trata de seguir la dirección opuesta a la imposición fáctica, que no es, necesariamente, la idealidad (es más, una importante tradición filosófica, que podría incluir a Emmanuel Levinas y a Franz Rosenzweig, formula graves cargos contra el idealismo, una de las fuentes del totalitarismo). El desafío de pensar desde la víctima, sentir con ella, acercarse hasta rozar una afectación tremenda, desafiante, inconcebible, abre otro continente al saber, abonado por una atención singular, capaz de evaluar críticamente las políticas epistemológicas de imponer “soluciones” a las cuestiones que afectan la vida de las personas. Es la experiencia de una distancia, de un resto que rebasa la empatía –en su absoluto sería mimesis apropiadora de la víctima y su dolor, ocupación de lugar, eliminación de distancia que equivale a distancia incorrecta. Es la ocurrencia de una singularidad, expuesta a una jaula de hierro conceptual –este desajuste- sería también injusticia. Una brutalidad rápidamente se constata: la víctima es constituida como tal por el victimario, y basta un instante en esa intervención para que la víctima sea tal por siempre. Esta violencia del victimario, entonces, hace una víctima y también provoca la constancia de la injusticia, originando un grito a veces sordo, silencioso, pero persistente, que busca y promueve la justicia. Pero también podría decirse que esta víctima es un polo en un espectro mayor, que incluye, claro, a los familiares, a los allegados y a los restantes miembros de la sociedad civil -cada uno y todos en conjunto

¹ Doctor en Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de Epistemología de las Ciencias Sociales y de Filosofía del Derecho de la U.B.A. E-mail: claudiok.martyniuk@gmail.com

son víctimas también de actos de violencia que lesionan, siguen provocando dolor, sobre la vida, sobre la persona de un integrante de ese conjunto- un semejante. La víctima es un afectado, pero hay, además, una multiplicidad de personas dolidas, alcanzadas por el espectro de esa afcción. La desaparición de personas nos afecta a todos. La víctima individual es el desaparecido y su caso es el que llega a la justicia criminal. Sus familiares, afectados directos -víctimas también- pueden querellar. La sociedad civil, afectada, participa en esa instancia de un modo que podría calificarse de indirecto, aunque con modalidades horizontales – organismos de derechos humanos, por ejemplo. Pero hay instancias morales, políticas y filosóficas en las cuales para las víctimas sobrevivientes, para las víctimas insumisas -como los militantes por los derechos humanos durante la dictadura-, para las víctimas espectadoras y/o indiferentes -víctimas en general no percibidas como tales y sin autopercepción de la violencia de la que también han sido objeto como integrantes de la sociedad civil-, se presenta la ocasión de poner de manifiesto la afectación que han recibido, de generar con ello una diferencia que podríamos llamar aprendizaje o memoria, pero que para mí básicamente toma la configuración de la atención. Acciones, omisiones, ideas, intervenciones teóricas y prácticas ponen de manifiesto el trabajo concretado, producido de estas constelaciones –y en ellas las carencias que se nos presentan son gigantes.

La responsabilidad es el correlato y también el complemento de lo anterior. Hay un polo de carencia de responsabilidad en la víctima directa de la violencia del victimario, como se constata -es obvio decirlo- en el desenvolvimiento de la justicia criminal. Hay tranquilidad de conciencia en aquellos insumisos que se movilizaron y se movilizan ante las violencias del Estado, ante las imposiciones de dolor, ante las injusticias. Hay responsabilidad criminal del victimario. Hay victimarios difusos, producto de la burocracia, también de la desidia institucional. Pero hay también un espectro de responsabilidades que se solapa con algunas formas de víctimas -como los espectadores y/o indiferentes- y que también abarca a la diversas manifestaciones de complicidad y aun de tolerancia a la crueldad instituida. La pasividad ante los padecimientos de los otros, la desatención individual y colectiva, siguen siendo fuentes de responsabilidad moral, política y filosófica. La crueldad, el dolor, la humillación se naturalizan. Y la performatividad de una obra se vincula a

su decisión de enfrentar esa naturalización. Hay responsabilidad del Estado -por sus crímenes, por sus omisiones, por sus humillaciones-, pero también de la comunidad de personas que lo constituimos. La responsabilidad de una obra, cualquiera sea, interpela también a sus autores, y más aún si son funcionarios de la academia sostenidos por toda la sociedad civil. Hay responsabilidad por el uso meramente instrumental de las aniquilaciones, las explotaciones y las humillaciones. Hay un peso, una carga que envuelve también, entonces, a los proyectos de investigación y las tesis que se arrojan a la hondura de las mayores injusticias. Y claro, el riesgo de que la industria académica banalice el dolor es tan perturbador como el silencio desatento. Una tesis, entonces, es también un testimonio.

2. *Cercanía y distancia, dialéctica crítica. Facticidad, excepción, biopolítica.* Facticidad y excepcionalidad jurídica son marcas del fenómeno de estrechamiento de la dimensión normativa, un proceso asociado al nihilismo que tiene expresiones diversas en campos filosófico-políticos: historicismo y biopolítica, por caso, y que interpela la práctica de producción de conocimiento social. Caída la misma crítica en un sueño dogmático, la dialéctica de cercanía a las víctimas y distancia de los polos que concentran el poder, posición epistemológica, actitud estética y compromiso ético-político a la vez, configuración que en una práctica atenta y fecunda podría, tal vez, contrarrestar la sequedad del manantial del cual, con asombro, el *élan*, el *conatus* y el *coraje* de pensar supieron desenvolverse bajo la forma de conocimiento social crítico, negativo, disruptivo. Aun en la nostalgia del mesianismo redentor, en el exilio del logos emancipador, emergen la atención de la tensión y la diferencia de la confrontación, se condensa un flujo, imagen a la deriva de la temporalidad.

3. *Crítica y distancia. Autoafirmación y autoalienación de la teoría.* El dominio de la razón, el dominio de la política y el dominio de la estética quedan abiertos por la actitud crítica a una inclinación normativa hacia la autonomía, a un astillamiento escultórico de la ruina, piedra y obra en el devenir. La actitud, el *ethos* de indocilidad reflexiva se cruza con un entorno: facticidad y excepcionalidad, imposiciones sobre la naturaleza y

la vida, unidimensionalización de las formas de pensamiento y sensibilidad.

La crítica del conocimiento filosófico-social y su aspiración práctica debe enfrentar riesgos como el quedar diluida en imaginativas invenciones categoriales o en generalizaciones conceptuales. La fertilidad del giro crítico depende, entonces, de la capacidad de articular nuevas maneras de interrogar, de la apertura a realidades plurales y del cultivo del rigor argumentativo. Y también de la práctica autorreflexiva, ya que la teoría no puede sustraerse de la dialéctica de autoafirmación y autoalienación. Para esto, un postulado básico es la búsqueda constante de una tonalidad antiautoritaria, que aunque no alcance el resplandor de un desocultamiento liberador, no se hunda en la nostalgia por una pérdida insustituible y siga cultivando al pensar como un camino abierto. Tal vez, también, en el cultivo de la autonomía teórica crítica, sea posible astillar objetivaciones convirtiendo a la teoría social en divergencias adversativas a las posiciones hegemónicas, en potencias conflictivas - performatividad de la crítica igual conflictividad social, crítica e insaciable anhelo de justicia, apetito irrefrenable de libertad. La crítica es impaciente al saber de la finitud. Interrumpe flujos, disuelve, irrumpe y muestra materialidades fantasmagóricas.

4. *De la memoria a la atención.* El culto de la memoria se musealiza. El cultivo de la sensibilidad, enriquece la producción de conocimiento social y muestra su potencia para remover, revertir situaciones de humillación. Pero no se puede confiar. Empatía y simpatía por la semejanza, por aquellos asimilados a uno, excluyendo entonces a otros. Sensibilidad insensible, punto negro que interpela al saber, que muestra el límite también de la crítica. Apariciones y deformaciones, escandir de lo singular a lo abstracto y viceversa, de la insuficiencia de las ideas a la soberbia soberana con que se imponen. Leer en los contrastes, en las dispersiones, en las distancias, hasta que aparezca el espacio de las cosas, un fondo, un encuentro, un apoyo para el discernimiento. Tal vez, entonces, gane pertinencia un lirismo fisicalista que huya del dejar inaudita, muda a la vida, a los otros, a la realidad y los acontecimientos. Montajes epistemológicos, poéticos, estéticos, materia de las ideas, ideas de las imágenes, crudeza que duele en la abstracción ya hecha sensibilidad. La colección, así, tal vez pueda ser lección compartida,

imaginación extraña, tan extraña que logre revivir el asombro y, aunque sea por momentos, logre posponer el aburrimiento abrumador. Y logre encontrar y compartir, tareas en las cuales el sujeto de conocimiento aparece bajo una forma sensible, abierta al mundo de vidas y sentidos que se exploran.

5. *De la imagen al conocimiento.* Testimonios, filmes y fotografías presentan una capacidad performativa que rebasa la que suele registrar la representación. Provoca, acerca la sensibilidad y, con ello, se materializa en saberes operativos, apropiados para intervenir en su contexto, o por lo menos a veces cuenta con esa potencia. Las imágenes pueden concebirse como umbrales que le despliegan un mundo de posibilidades al lenguaje. Lo inimaginable en la forma de indecible, así, es capaz de mutar en un híbrido que intente integrar lo experimentado, resistiendo la caducidad de las huellas. Imaginación e idea, en las imágenes se constata la inadecuación de ambas. Esa constancia es parcial y fragmentaria. Así es el enfrentamiento entre imágenes y límites, en procura de posibilidades para la libertad (por esta vía, George Didi-Huberman, desplaza a lo inimaginable y lo irrepresentable del lugar de categoría rectora de lo visible). Sin atar la epistemología a la iconoclasia, la imagen deja de cobrar sentido solo si es capaz de fundar todo lo real, constituyéndolo. Sin ese sentido que conduce al nihilismo, el juego de extrañezas, de pasado y futuro, de memoria y atención, abre una fenomenología impura, indeterminada, plurivalente, fértil para la política, la estética y la epistemología. El movimiento, fugaz, leve, incierto, es también testimonio de una hendidura. La captura de ese momento coincide con su caducidad. Consume, destruye lo que se anhela. La liberación de la imagen de esa fugacidad inalcanzable y perseguida no es plena. Apenas intersticial, pero un resquicio para el aire le abre vitalidad a la imagen, y ella entonces ayuda a pensar. Ruina fértil, cuidada con las manos que cultivan en la hendidura. La imagen y el cuerpo experimentando, y en un trabajar el conocimiento emerge sin correspondencias estrictas, como tampoco la imagen las tiene. Juego de sombras e interrupciones, de disrupciones de coextensividades, de fugacidad de la misma idea de duración.

6. *De margen al reconocimiento.* En vez de la imposición jerárquica de soluciones, la intervención teórica que se acerca a los afectados. ¿Ejemplos de sacrificio, sustitutos de todos los miembros de la comunidad? Más bien contagio, encadenamiento con un fondo de crueldad del cual sigue fluyendo la sangre, sigue lo despiadado que retrasa el gesto radical de empatía. Agustín alegó que beber por los ojos la crueldad, estar embebido por ese furor provoca embriaguez, embriaguez por un deleite sangriento (*Confesiones*, VI, 8, 13). Tendencia a la inhumanidad, lo llamó Montaigne (*Ensayos*, “De la crueldad”, II, 11). Beccaria también alertó contra la muerte convertida en espectáculo. O nada afecta en la indiferencia, o afecta en la bestialización. Habitados a la destrucción, sin siquiera reaccionar. La empatía, lejos de ser una fuerza que modele “una civilización empática”, según la idea ingenua de Jeremy Rifkin, es una isla en un océano de indiferencia. La inducción no ha logrado que el punto de vista del otro sea acercado, ni ha explorado las experiencias que rebasan la asimilación conceptual y desafían el acercamiento sensible.

¿Qué hacer con la representación? ¿Qué hacer, para escapar de ese *juego consolador de los reconocimientos* desocultado por Michel Foucault? ¿Qué hacer ante la negación y la represión? ¿Qué hacer, que no sea entretenimiento y espectáculo mientras avanza la miseria y el empobrecimiento? Si ya la tragedia puede concebirse como una forma crítica que traza la distancia humana de la animalidad y la divinidad, la producción de conocimiento social adquiere una indisimulable arquitectura de máquina anti-trágica -distancia del dolor, alejamiento sensible, estético.

“Aquel que vio todo hasta los confines de Tierra, que todas las cosas experimentó” ya no es Gilgamesh, el protagonista de la epopeya tenida por el relato más antiguo, sino la ciencia, dispositivo que también va en pos de una inmortalidad que no se escapa de la infinitud de sus problemas. Es el protagonismo de la episteme que ha desdeñado los sentidos envolventes -aunque ha sido imprescindible el desarrollo de los mismos para que se cultivara la interioridad-, extendiendo aquellos que separan y aclaran, que sostienen la abstracción y la exploración. Institucionalizada, la ciencia no es obra de sujetos que vagan en soledad. Absorbida, y aunque se trate de almacenar banalidades, los excedentes almacenados han cultivado la diversidad de la conciencia, que ha

carecido de correlato en la dimensión sensible. El siglo XVIII también ha sido el de la promoción de la sensibilidad ideal, una formulación romántica y a la vez crítica, cuya tecnología privilegiada ha sido la novela. El esfuerzo de la abstracción por dotarse de concreción es parte de una configuración de saber que también muestra el background de lo inagotable, haciendo que ninguna descripción o presentación sean la última. Lo elidido es también la desgracia, el infortunio de las imposiciones de saber, el dolor de la encarnadura de las abstracciones. La teoría sigue siendo etnocéntrica, por más que ello se atempere en formas de etnocentrismo “crítico”. La sociología sigue siendo crítica cultural, pero ese tal vez sea tan solo un momento de su entramado, quedando pronto suspendido el cuestionamiento del propósito y estilo de producción teórica a realizar por los imperativos institucionales dominantes, por el disciplinamiento del paradigma crítico, por la existencia de una generación de investigadores que corre tras cargos estables y financiamiento seguro. La crítica, entonces, queda asfixiada, mientras la estrategia de investigación se hunde en el hacer lo requerido. La crítica cultural ahuecada en la institucionalización de los rasgos mercantiles e ingenieriles, el conocimiento social recaído en formas de totalitarismo retórico que han perdido la diversidad de tonos. Debilita la autoridad del saber esta imposición hegemónica. Debilita la potencia transformadora de la crítica. En una sucesión de traspasos de métodos y categorías de una disciplina a otra, de un congreso a otro, en la fábrica de saberes regida por la moda de la novedad, se pierde la apertura, se deja de oír, de atender, de abrazar, de reconocer aquello elidido por la solución abstracta que, insensible, puede provocar disoluciones. El estilo de escritura es un problema metodológico, es un obstáculo la burocratización de la escritura de la teoría social que impide la experimentación, el ensayo. Sin movimientos retóricos difícilmente se prueben nuevas estrategias analíticas y se exploren campos marginados. El control de la expresión a través de la política de reconocimiento que adquiere la forma de velada policía epistemológica, censura toda poética sociológica que muestre capacidades de leer fragmentos del mundo de manera renovada. La repatriación de las ciencias sociales como crítica cultural, la promesa de la crítica cultural, demanda una renovación también expresiva de las investigaciones. La pérdida de sentido que antaño tenía como objeto desmitificar la sociedad, aunque sea en parte

debe redireccionarse al mismo conocimiento social, mitificado en su burocratización. Sin ingenuidad metodológica, sin naturalización epistemológica, sin cristalizaciones retóricas, la sensibilidad del sujeto de conocimiento está ante la disyuntiva de nomadismo o sedentarismo.

Ya todos los registros se han transitado. Los topos llegan hasta la burla indiscriminada, ya que el conocimiento social se encuentra, para apelar a la lograda imagen wittgensteiniana de Jacques Bouveresse, entre los autófalos. De la insignificancia al aburrimiento, de la grandilocuencia al periodismo, de la complacencia de demandas a la fragmentación ingenieril, todo un espectro de registros experimentados parecen señalar un bloqueo en el campo de la producción de saber sociológico. Los textos de esta comunidad de saber objetivan las más diversas imágenes de la sociedad, pero la hegemonía discursiva, el esquema unificador dominante aún pertenece a una matriz crítica, delicadeza banalizada. La gestación de diferencias en esa matriz, que también se estrecha por imperativos institucionales y linajes de autoridad, sucumbe ante la exigencia de nuevos lectores. La consagración de un autor, la proyección de un corpus fetichizado, derivan en un *pathos* perturbador, en una hegemonía que deniega de sí a la vez que se disemina hasta la saturación, que muestra el desacuerdo entre la alegación crítica y el trabajo que se ofrece. En vez de por lo menos evocar lo diferente se lo bloquea. Y el discurso sociológico se convierte en mercado y el sujeto de conocimiento en algoritmo, como lo advirtiera Jesús Ibáñez, mientras la física y la biología posibilitan transformaciones técnicas que quedan en manos, unas, del secreto de estado y otras en las grandes corporaciones y laboratorios.

La cultura como apología de la facticidad, como actividad teórica sin más objeto y objetivo que la redundancia con atmósfera de profundidad, esta narrativa adornada de conexiones explicativas y predictivas, resulta de un giro histórico que abandona los enfoques normativos. El realismo figural, el efecto de la obra de historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos, muestra los lazos entre ciencia, arte e historia que derivan en la producción de sentido, en la conceptualización y experimentación, y también en el conocimiento social como mecanismo de legitimación política. La organización cognitiva del pasado y el presente comprende operaciones epistémicas, estéticas, ideológicas, y las notas escépticas aparecen en estas construcciones como excavaciones críticas. La

preteridad del pasado, duración supuesta por el lenguaje, cristalizada en nociones como la de ser, es imprescindible para que, por ejemplo, el pasado sobreviva en objetos que se descontextualizan de él. Los artefactos representacionales incluyen tropos retóricos, análisis metateóricos (hasta una filosofía de la filosofía, como lo ha puesto de manifiesto Timothy Williamson en *The Philosophy of Philosophy*), indeterminaciones referenciales (sobre una base de inalcanzabilidad de una visión definitiva del pasado y de la sociedad, la base informativa, aun una archivística consensuada, requiere componentes figurativos y narrativos que pueden articularse con ontologías antirrealistas), pero eso no impide evaluar críticamente las respuestas teóricas presentadas como definitivas y que clausuran la búsqueda y la innovación, la experimentación y el ensayo, la acumulación de datos y la reconfiguración, el desplazamiento y sustitución de marcos de explicación. La representación es una promesa siempre incumplida, pero cuya tarea es promover la investigación. Mientras las descripciones estándares pueden determinar interpretaciones, la competencia de las mismas deben estar expuestas a críticas y correcciones, pasajes de criterio que pueden ser fuentes de reconocimiento. La heterogeneidad, el pluralismo epistemológico debe también resistir a las ideas de autonomía radical de la experiencia, un resabio positivista cuya crítica deriva en una resta de privilegio epistémico a víctimas y testigos. Sin privilegios, la delicadeza de las experiencias y evidencias se desnudan de sus compromisos fundacionalistas. Y el valor de testigos y víctimas, ese frágil valor, se diferencia en la tarea colectiva de construcción de la verdad y la justicia, una tarea política pero también estética porque se vincula a la sensibilidad, y que requiere un compromiso de clarificación epistemológico.

La cultura científica, cultura crítica, es también cultura agonística. El agón griego, que de la competencia deportiva se trasladó a la controversia judicial en cuanto oposición entre partes, se mantiene como lucha de tesis y proposiciones en el campo del saber. Cultivar la crítica es cultivar la capacidad de abstraer. Embebida en detalles, se escapa la posibilidad de trazar conexiones y producir conceptualizaciones.

El espíritu de rebelión, la revuelta contra la condición opresiva, contra lo insoportable esa fuerza en pos de una ruptura de la temporalidad (como lo recuerda Marc Angenot en su artículo “Gnosis, milenarismo e

ideología moderna”, fue Eric Vogelín el primero en señalar que los tiempos modernos deberían ser llamados tiempos gnósticos, ya que la ilustración hereda una tradición gnóstica que asocia crítica con salvación y que se expresa en otros lenguas -la del derecho, para Kant; la de la economía, para Marx). La conciencia moderna como falsa conciencia no sería más que el retorno del rechazo a la heteronomía, el repudio a una imposición -creación- opresiva, que de tener origen trascendente pertenecería a una divinidad malévolas. La denegación de esta deuda contraída con un pensamiento religioso se expresa en el lado oscuro de la razón, en el romanticismo y en sociodiceas negativas (y esto incluye, paradigmáticamente, la *dialéctica de la Ilustración* y los corpus foucaultiano y boudieuiriano). *Zeitgeist*, matriz de la episteme de las ciencias humanas, la formación discursiva de la modernidad se articula en un noción también teñida por los avatares de la secularización y la persistencia de residuos teológicos en las categorías, en el orden, en la configuración conceptual al igual que en las herramientas políticas y jurídicas. Así entonces, el corte, la ruptura epistemológica fundante de la ciencia moderna se hallaría entrelazada a una ruptura provocada por la escatología de los cristianos, aquella que desplaza la temporalidad cíclica por la temporalidad lineal, como reconoce Karl Löwith en su *Historia del mundo y salvación*.

Sería en estas perspectivas, tal vez, donde se halle la procedencia de las contraposiciones, las divergencias, la crítica devenida en tradición de una época. La denegación también cobra forma en el habla y en la escritura, ya que si las sociedades se conocen a través de las narrativas y argumentaciones, de la escritura y la textualidad en general, el ritualismo disciplinario, la socialización que legitima y uniformiza, que estandariza la vida en la crítica, la investigación en las ciencias humanas no sería más que una cegadora radiante. Tal fuerza dogmática del paradigma ya ha sido bien explorada -se han encargado, entre otros, Wittgenstein, Kuhn y Latour-. Por ese otro clavo en la teoría empeñada en que vida y obra discurren por caminos diversos se adormece el trabajo de lenguaje. La crítica que aun late ha tomado formas diversas: giro lingüístico, giro pragmático y giro icónico, el cual pretende estudiar la imagen como se lo ha hecho con la palabra. En este afán desocultador, las capas de opacidad brindan frescura, resguardan a la imaginación de una captura

probable en la previsibilidad. Tal *método*, tal desafío a la convención no sería más que ahondar en la semántica de la crítica.

Referencias Bibliográficas

- ADORNO, T. (1962) *La crítica de la cultura y la sociedad* en Prismas. Barcelona, Ariel.
- _____ (1983) Teoría estética. Madrid, Orbis.
- AGAMBEN, G. (2000) Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. Valencia, Pre-textos.
- _____ (2004b) Infancia e historia. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- _____ (2006a) Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Valencia, Pre-textos.
- _____ (2006b) Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia, Pre-Textos.
- _____ (2008) Signatura rerum. Sobre el método. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- _____ (2010) Ninfas. Valencia, Pre-textos.
- ANGENOT, M. (2010) El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible. Buenos Aires, SXXI.
- AGUSTÍN (1990) Confesiones. Madrid, Alianza.
- BECCARIA, C. (1982) De los delitos y de las penas. Madrid, Aguilar.
- BENJAMIN, W. (2005) Libro de los pasajes. Madrid, Akal.
- _____ (s/f): La dialéctica en suspenso. Santiago de Chile, Arcis-LOM.
- BOUVERESSE, J. (1984) El filósofo entre los artófaeos. México, FCE.
- COVER, R. (2002) Derecho, narración y violencia. Barcelona, Gedisa.
- DIDI-HUBERMAN, G. (1997) Lo que vemos, lo que nos mira. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (2004) Imágenes pese a todo. Barcelona, Paidós.
- _____ (2006a) Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- _____ (2006b) Lo que vemos, lo que nos mira. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (2007) La imagen mariposa. Barcelona, Mudito.

- _____ (2009) La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg. Madrid, Abada.
- FELMAN, S. (2000) *Una película como testigo: Shoah de Claude Lanzmann* en revista Espacios, N° 26, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- FOUCAULT, M. (1978) Las palabras y las cosas. Madrid, SXXI.
- _____ (1983) La verdad y las formas jurídicas. México, Gedisa.
- _____ (1991) *¿Qué es la Ilustración?* en No hay derecho, N° 4, Buenos Aires.
- _____ (1995a) *Nietzsche, la genealogía, la historia* en TERÁN, O. (comp.) Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad. Buenos Aires, El Cielo Por Asalto.
- _____ (2002) Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (2004) La arqueología del saber. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (2006) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (2007) El nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2010) El coraje de la verdad. Buenos Aires, FCE.
- KUHN, T. S. (1971) La estructura de las revoluciones científicas. México, FCE.
- LEVINAS, E. (2001) Algunas reflexiones sobre la filosofía política del hitlerismo. Buenos Aires, FCE.
- LOWITH, K. (2007) Historia del mundo y salvación. Buenos Aires, Katz.
- MARCUS, G. y FISCHER, M. (1986) La antropología como crítica cultural. Buenos Aires, Amorrortu.
- MARTYNIUK, C. (2004) Esmá. Fenomenología de la desaparición. Buenos Aires, Prometeo.
- _____ (2006a) Nuevos modelos de hostia. Filosofía y matices subjetivos. Buenos Aires, Prometeo.
- _____ (2006b) Sobre la norma del gusto, la normatividad del arte y la narración de la justicia. México, Ediciones Coyacán.
- _____ (2008) El proyecto polaco. Anotaciones sobre el emigrar. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

- _____ (2009) *Política de la memoria y estética de la atención* en Revista Sociedad, N° 28, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- _____ (2010) *En un mar congelado. Indiferencia, memoria y atención* en BERGALLI, R., RIVERA BEIRAS, I. (Coords.) Memoria colectiva como deber social. Barcelona, Anthropos.
- MESCHONNIC, H. (2009) *Ética y política del traducir*. Buenos Aires, Leviatán.
- MONTAIGNE (1938) *Ensayos*. París, Garnier.
- RIFKIN, J. (2010) *La civilización empática*. Barcelona, Paidós.
- ROSENZWEIG, F. (1997) *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme.
- SLOTERDIJK, P. (2006) *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Siruela.
- WARBURG, A. (2010) *Atlas Mnemosyne*. Madrid, Akal.
- WILLIAMSON, T. (2007) *The Philosophy of Philosophy*. Oxford, Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1988a) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica.
- _____ (1988b) *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa.

La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido

Liuba Kogan¹

-Introducción

En este ensayo buscamos examinar los dilemas metodológicos que nos plantea la investigación sobre la corporeidad desde la perspectiva de los sujetos y de la entrevista como herramienta para su estudio.

Creemos indispensable contextualizar el debate concerniente a las investigaciones empíricas sobre el cuerpo (metodología) teniendo como telón de fondo su ontología y la relación que asume el investigador respecto al cuerpo como objeto de pesquisa (epistemología). Esta relación –ontología, epistemología, metodología- parece haber sido escasamente historizada en los estudios sobre el cuerpo en las ciencias sociales; empero, desplegada desde el ámbito filosófico. En el presente texto reflexionaremos desde ambas vertientes – social y filosófica-, tomando como referencia una investigación empírica que buscó entender cómo se relacionan los sujetos -hombres y mujeres ciudadanos, de diferentes edades y clases sociales- con su cuerpo (Kogan, 2007). El interés de dicha exploración y este ensayo, radica pues, en un asunto metodológicamente inquietante: ¿es posible que los sujetos *hablen* sobre su cuerpo en el encuadre de una entrevista? ¿Es esta una herramienta pertinente para explorar el cuerpo vivido?

¹ Doctora en Antropología. Universidad del Pacífico. Departamento Académico de Ciencias Sociales y Políticas Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico (CIUP) Email: Kogan_l@up.edu.pe

-El cuerpo vivido y su ontología

El pensamiento platónico, concibió la materia como una versión denigrada e imperfecta del mundo de las ideas, por lo que el cuerpo fue considerado la prisión del alma, la razón o la mente (Grosz, 1994:5-8). A su vez, en la tradición cristiana se asoció al cuerpo con la mortalidad y al alma con lo inmortal, proponiéndose la diada cuerpo-alma como dicotomía y jerarquía, en desmedro de la materialidad; a la vez que el pensamiento cartesiano, separó el alma/ mente (*res cogitans*) de la naturaleza /cuerpo (*res extensa*). Así, en la corriente principal de la filosofía occidental, el cuerpo como materia, ocupó una posición poco privilegiada.

Sin embargo, desde una corriente filosófica occidental marginal, anclada en los trabajos de Spinoza, Nietzsche y Vico, puede rastrearse el concepto de *cuerpo vivido*, que desarrollarán posteriormente fenomenólogos como Husserl, Bergson, Merleau-Ponty y Ricoeur. De modo general, para estos últimos filósofos, el *cuerpo vivido* sería la conciencia que tenemos sobre nuestra experiencia corporal. Empero, en la experiencia cotidiana *cuerpo vivido* y *yo*, tenderían a (con) fundirse, por lo que no se presentaría una situación propicia de reflexividad.

Para fenomenólogos como Merleau-Ponty, la reflexividad solo aparecería de manera excepcional cuando la persona se asume como sujeto trascendental, o cuando "...sectores o funcionamientos fisiológicos y aun meramente físicos del organismo... no llegan a integrarse en la personalidad individual" (Aisenson Kogan, 1981: 290); por ejemplo, cuando somos conscientes de la textura de nuestros tejidos, del flujo sanguíneo, del latido del corazón, etc.

Con excepción de situaciones extremas; como la del sujeto en estado vegetal o bajo anestesia general, las personas seríamos y sentiríamos a partir de nuestros cuerpos sin ser especialmente conscientes de ello,

(...) en la zona que corresponde a nuestro ser habitual, incluidos los contactos con otras personas y cosas, cuerpo vivido y yo se confunden; nos hallamos aquí en un plano en el que las actitudes asumidas o los afectos experimentados poseen un carácter ambiguo, pues ya originalmente constituyen un comportamiento psico-físico.

El sentido antropológico del cuerpo reside pues en su enraizamiento en la personalidad, que por una parte refleja y por otra contribuye a formar, en una ceñida dialéctica (Aisenson Kogan, 1981: 295).

Aún más, a diferencia de la tradición filosófica platónica o cartesiana, para los fenomenólogos, el cuerpo resulta fundamental ya que nos permitiría una presencia en el mundo, ya que se trata de un organismo concreto que nos posibilita la experiencia perceptiva; es decir, nuestra subjetividad resultaría en gran medida una prolongación de nuestros cuerpos. En otras palabras, el cuerpo es una condición para nuestra existencia, una “base de operaciones” desde la que actuamos en el mundo, pero que a la vez, se encuentra colmado de significado. Como señala Grosz, el cuerpo humano, -en tanto cuerpo vivido-, trasciende lo meramente biológico, sin dejar de serlo,

By body I understand a concrete, material, animate organization of flesh, organs, nerves, muscles, and skeletal structure which are given a unity, cohesiveness, and organization only through their psychical and social inscription as the surface and raw materials of an integrated and cohesive totality...The body becomes a human body, a body which coincides with the ‘shape’ and space of a psyche, a body whose epidermic surface bounds a psychical unity, a body which thereby defines the limits of experience and subjectivity, in psychoanalytic terms through the intervention of the (m) other, and ultimately, the Other or Symbolic order (language and rule governed social order) (Grosz, 1999: 382).

Señalemos pues, que el *cuerpo vivido* es un *cuerpo humano* en tanto se le asigna sentido a partir de la experiencia intersubjetiva, en espacios físicos concretos, pero que se evidenciaría principalmente como reflejo del dolor, la enfermedad o la fatiga. Ello, sin embargo resulta hoy debatible, ya la sociedad de la comunicación e información pareciera haberle permitido al sujeto niveles considerables de reflexividad sobre su cuerpo. Al parecer, los cuerpos tenderían a tematizarse no solo cuando encuentran resistencias en el ejercicio de la voluntad. Algunos autores contemporáneos señalan la ampliación e importancia del espacio

biográfico y la reflexividad como sino de nuestros tiempos; lo que haría que los sujetos sean cada vez más conscientes de su propio cuerpo y que éste sea un componente básico de la identidad del yo.

Por ejemplo, para Anthony Giddens, la búsqueda de la identidad del yo por medio de la reflexividad, constituye un asunto eminentemente moderno, en términos de su profundidad y masividad. Esto quiere decir que la modernidad propicia un yo profundo y permanentemente auto – observable. Para el autor, “la reflexividad forma parte (...) de la historicidad refleja de la modernidad” (Giddens, 1998: 100) en la medida en que el tiempo de la vida se hace más importante que el mundo exterior y en ese sentido, sustenta la seguridad personal. En este proceso, -para Giddens- la reflexividad del yo se *extiende al cuerpo*; en la medida en que la “...experiencia del cuerpo es una manera de cohesionar el yo, como una totalidad integrada que le permite decir al individuo: *aquí vivo yo*”.

La profusión de imágenes sobre/del cuerpo en los medios masivos de comunicación, la Internet y la publicidad, saturan la experiencia visual de los ciudadanos. El cuerpo parece ser un locus omnipresente en la cultura urbana contemporánea. ¿En qué medida ello contribuye a la reflexividad del sujeto sobre su propio cuerpo? O tal vez, ¿cómo la reflexividad del yo desplegada en las culturas urbanas contemporáneas genera estéticas y abundancia de imágenes del cuerpo?, ¿Cómo dicha centralidad de lo corporal puede constituirse en un eje de la identidad del yo? Estos son asuntos que aún deben problematizarse.

-El estudio empírico de los cuerpos

La doble ontología corporal, planteada por el cartesianismo y por la fenomenología, se tradujo en la manera en que las ciencias sociales entendieron al cuerpo y su investigación (Csordas, 1996). En aquellas herederas del cartesianismo, el cuerpo fue concebido como *un hecho bruto de la naturaleza*, como una entidad física sujeta a reglas biológicas: un cuerpo - objeto preexistente al flujo cultural y con un ciclo de vida ordenado.

Sin embargo, las Ciencias Sociales inspiradas en la fenomenología plantean un cuerpo con historia, fragmentado, con límites no acotados, y localizado, producto de la intersubjetividad.

Estas dos maneras de entender al cuerpo han dado paso a cuatro perspectivas metodológicas y epistemológicas; es decir, cuatro ejes interpretativos desde los cuales el cuerpo es entendido y estudiado en las ciencias sociales contemporáneas:

a. Desde una perspectiva de corte estructuralista, los cuerpos aparecen moldeados por las instituciones sociales y las relaciones de poder que ellas encarnan. Las *pedagogías del yo*, permiten que los sujetos aprehendan en sus propios cuerpos los mandatos institucionales.

b. Siguiendo la perspectiva de la acción, más bien los sujetos pueden ser entendidos en su capacidad de creatividad, negociación y resistencia frente a los mandatos culturales o institucionales: el yo se materializaría a partir de la capacidad de agencia de los individuos.

c. Partiendo de las propuestas que buscan concebir al sujeto como un ser performativo, sería la acción social y la iteración de ella, la que generaría la posibilidad de actualizar y recrear los mandatos culturales y la identidad del yo, en la misma acción social.

d. Finalmente, desde la perspectiva de la reflexividad, es posible concebir un sujeto que construye su identidad del yo y su corporeidad, considerándose a sí y su cuerpo, como objeto(s) de auto-observación permanente.

La perspectiva estructuralista -inspirada en los trabajos de Foucault- parece haber primado en las ciencias sociales Latinoamericanas. Se ha tendido a poner énfasis en los mecanismos que despliegan las instituciones para imponer su impronta en los sujetos /cuerpos, estudiándose privilegiadamente las instituciones educativas, carcelarias, familiares, etc. En segundo lugar, se desarrollaron investigaciones que buscaban entender cómo algunos sujetos lograban resistir o reaccionar ante la impronta institucional a partir de sus cuerpos. Y en menor medida (pero particularmente desde la antropología), se diseñaron investigaciones empíricas desde la performance (rituales de sanación, *pogos* en conciertos de música subterránea, rituales de iniciación en pandillas, rituales chamánicos, etc.) o la reflexividad muy poco abordada, tal vez porque implica apostar por la idea de que es posible que los sujetos hablen sobre sus cuerpos en el encuadre de una entrevista. Por ello, para dar respuesta a dicha pregunta, debemos diferenciar el concepto de *construcción* de identidades versus el de *materialización*, ya que

esto nos permite una visión de las interrelaciones entre estructura y agencia, lo que nos ayuda a explorar al sujeto contemporáneo respecto de su corporeidad. Es decir, nos permite explorar en qué medida es posible la conciencia sobre el cuerpo y la posibilidad de tematizarlo.

-Construcción vs. Materialización de la Corporeidad

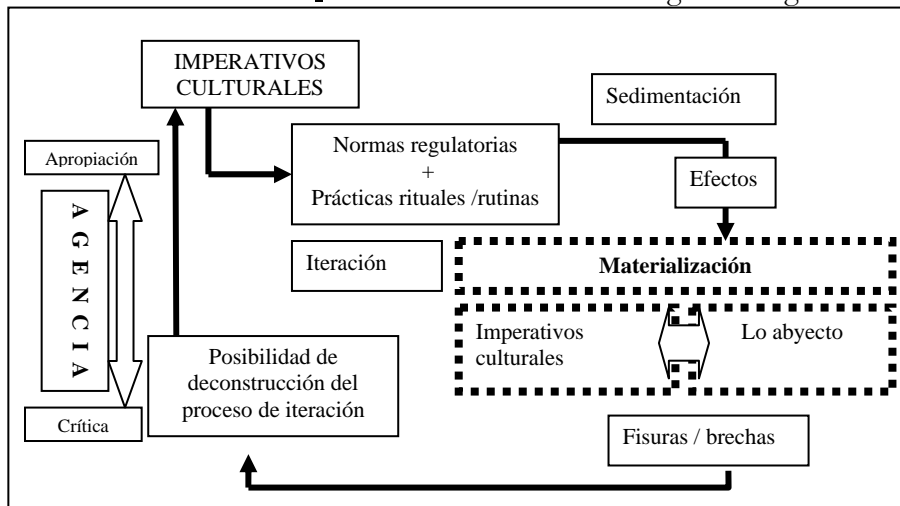
Butler considera una trampa hablar de construcción de cuerpos y más bien apela al concepto de materialización -que nos remite directamente a Bourdieu y al concepto de *habitus* (Bourdieu, 1997) -. Butler señala que la idea de que lo social unilateralmente actúa sobre lo natural (el cuerpo biológico) y lo inviste con sus parámetros y sus significados es errónea, pues el cuerpo no es una superficie pasiva fuera del orden social ni anterior a él. Esta errónea concepción de la construcción social de lo natural presupone el reemplazo o cancelación de lo natural por lo social, una “dessubstanciación”. La autora se pregunta, “¿qué queda del sexo una vez que ha asumido su carácter social como género?”.

El segundo argumento de Butler para preferir el concepto de materialización de los imperativos culturales en los cuerpos y no su construcción social, se basa en la crítica al constructivismo lingüístico radical, que plantea que sólo lo nombrable existe. Así, el sexo se convertiría en una ficción: un lugar pre – lingüístico al que no se puede tener acceso: “Si todo es discurso, ¿qué hay del cuerpo?”. En realidad, no existiría un *yo* o un *nosotros* anterior a la construcción del sexo/género (agreguemos, de la edad o de la etnia); sino que se materializa / subjetiviza como producto de las relaciones sociales que imponen las normas regulatorias del imperativo heterosexual (de juvenilización o de la norma occidental). Pero esa materialización no implica la colocación de una máscara -al estilo de Goffman (Goffman, 1995) -, ni una agencia o performatividad voluntarista: “yo me construyo”. Butler no niega al agente, pero no lo empodera: no existiría, pues, un sujeto que dirija el proceso de materialización de los cuerpos.

El proceso de materialización se daría en el tiempo; es decir, tendría una historia, y se produciría por la iteración de las normas que generan categorías no estables. Este proceso se naturalizaría al punto que las personas lo considerarían natural y no un proceso social. Siguiendo la

propuesta de Butler, podemos esquematizar dicho proceso del modo siguiente,

Cuadro n°1: La materialización del sexo-género según Butler



Fuente: elaboración propia.

Las personas, iterativamente, actualizan los imperativos culturales, a partir de acciones sociales basadas en las normas que regulan su comportamiento; a la vez que realizan prácticas rituales o rutinas de cara a dichos imperativos culturales. Como efecto de la acción iterativa del comportamiento humano, se iría sedimentando la materialización de los cuerpos. Sin embargo, pueden aparecer fisuras en el horizonte de los imperativos culturales, habida cuenta de acciones sociales consideradas abyectas. Éstas, permitirían que ciertos sujetos-desde una perspectiva crítica- dinamicen procesos de deconstrucción de la iteración, cuestionando o transformando los imperativos culturales de base.

Así, los imperativos culturales, como la heterosexualidad o la juvenilización, se perpetuarían produciendo la materialización del sexo o de la edad, pero su historicidad permanecería disimulada. Más bien, sus efectos se irían acumulando poco a poco hasta producir efectos materiales sobre los cuerpos. De otra parte, cabe señalar que el sujeto no actuaría en complicidad con esta ley simbólica de los imperativos culturales, más bien se identificaría con dichas leyes como algo natural y

ahistórico, y se las apropiaría compulsivamente. La agencia del sujeto, pues, consistiría -según Butler- en apropiarse de fórmulas ya existentes que proponen los imperativos culturales. En otras palabras, la agencia aparece como una práctica iterativa, rearticulatoria, inmanente al poder, y no como una relación de oposición externa al poder.

Sin embargo, parece ser que la propuesta de Butler, no admitiera una cierta dosis de reflexividad más allá de lo abyecto; *que* efectivamente permitiría -según la autora- fisuras en el andamiaje representacional de los imperativos culturales. Más bien creemos que puede estar generándose en el contexto de híper-representación mediática, -debido a la excesiva demanda en el cumplimiento de los imperativos culturales, vía la proliferación y saturación de información- la sospecha respecto a esa naturalización y ahistoricidad con la que se ha vivido la materialización de las identidades y los cuerpos en las últimas décadas. Este resquicio que Butler no parece explorar, haría posible una dosis de conciencia sobre los cuerpos de los sujetos no abyectos; esto es, personas que se ajustan a los imperativos culturales y que no desarrollan un pensamiento ideológico o militante en torno a los fenómenos abyectos.

-La aproximación metodológica

Para abordar el estudio del cuerpo, desde una perspectiva fenomenológica y performativa, creemos que la metodología a utilizarse debe permitir grandes dosis de creatividad dado el carácter complejo de la corporeidad. Por ello, creemos inspiradora la propuesta de Feyerabend (Feyerabend, 2001), quien plantea que el trabajo del “experto” pegado al “método”, no le permite la libertad de quien investiga como “diletante”. Sólo este último puede desplegar su creatividad en la medida en que avanza en el trabajo de campo y en la interpretación de sus resultados. Bynum (Bynum, 2001) llama a esta actitud “una forma cómica de investigar” frente a otra forma “dramática”, que no permite las sorpresas ni *categorías emergentes* en el decurso de la investigación. Barthes en *Lo obvio y lo obtuso*, lo señala claramente:

En cierto momento hay que volverse contra el método, o al menos, tratarle sin los privilegios del fundamento, como una de

las voces de lo plural, como una vista, un espectáculo, en suma, engastado en el texto; en ese texto que es al fin de cuentas, el único verdadero “resultado” de cualquier investigación (Arfuch, 2002: 203).

El primer gran dilema metodológico que nos plantea el estudio del cuerpo vivido es el de entrevistar a personas -que supuestamente-, han reflexionado poco sobre sus cuerpos, o no los han tematizado. Como señalamos líneas arriba, los teóricos que abordaron el tema de los cuerpos y las identidades plantearon a fines de los ochenta e inicios de los noventa del siglo XX, que en la experiencia cotidiana nuestro cuerpo suele ponerse entre paréntesis. Estas ideas no fueron contrastadas empíricamente, a pesar de que el espacio biográfico, el espacio de reflexividad resulta aparentemente amplio en el mundo contemporáneo, y particularmente en personas educadas. Hoy se sigue asumiendo ese principio teórico en las investigaciones empíricas sobre cuerpo e identidades, por lo que se tiende a explicar la escasez de dichos estudios empíricos con el argumento de la dificultad de su abordaje en el contexto de la entrevista.

En la investigación empírica a la que hacemos referencia en este ensayo, encontramos, sin embargo, que hablar sobre el cuerpo resultó para un grupo de entrevistados, una sorpresa a la vez que una posibilidad valorada de reflexión; mientras para otro grupo, una molestia, una incomodidad “¡¡¡Y dale, otra vez con el cuerpo!!!” se quejó una joven abogada de 35 años; mientras un varón de 43 ante la pregunta final de la entrevista, “¿deseas agregar algo?”; contesta:

“¿Agregar? Qué te puedo decir, no...no... que me parece interesante y por momentos me da curiosidad la encuesta, me psicoanalizas (el entrevistado es un dentista que me pidió que lo entrevistara él echado en su silla dental y yo sentada en la silla de dentista). Pero me parece que se desvía mucho hacia lo físico, tu entrevista. No estuve a la defensiva, sino simplemente que no... lo físico no ha primado en mi vida, es un buen complemento (...) quien se fija mucho en lo físico es muy materialista, muy vano... La belleza es efímera... ahora una mujer puede estar muy bonita y después va cambiando y así la tienes que seguir

queriendo ¿no? Tienes una flor hoy día y mañana la pisas y no queda nada. Eso no es lo que vale” (subrayado original)

En suma pues, resulta interesante la indagación acerca de cuánto se puede tematizar el cuerpo y cómo hacerlo, en el encuadre de una entrevista en ciencias sociales. Para lograr tal cometido, opté por conversar sobre el cuerpo a partir de una coyuntura vital (*On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctures*) o momento de toma de decisión dramática en el marco de horizontes de posibilidades, que los entrevistados consideraban de gran importancia, conjuntamente con el recuerdo de fotografías de ese momento, -que en tanto, técnica proyectiva- permitía un diálogo fluido, que avivaba recuerdos y fantasmas.

Sin embargo, queda una pregunta por responder: ¿cuánto podemos acercarnos al otro y a su mundo íntimo? En otras palabras, desde qué lugar el investigador social puede acercarse a su *objeto de estudio* y en qué medida el *informante* puede narrar la auto-percepción sobre su cuerpo.

El carácter narrativo -contingente, múltiple y coral- de la *identidad del yo*, puede discutirse a partir de la propuesta de Levinas en torno a la *soledad del existir*: “soy sin puertas ni ventanas” (Arfuch, 2002: 100). Es decir, la existencia sería algo que se puede narrar pero no comunicar: el otro nunca podrá estar en total comunión con uno, ya que nuestro lugar de enunciación como de percepción de lo real, sería único e intransferible. Esto último nos permitiría establecer una diferencia entre el espacio de lo íntimo (lo incomunicable) y lo privado (lo que podemos narrar a otro). Asumimos pues, que los sujetos que colaboraron con la investigación que mencionamos, se permitieron en mayor o menor medida narrar aspectos de su corporeidad e identidad del yo, muchas veces rozando el espacio de lo íntimo expresado en el conato de llanto: “-¿Hay algo que quisiera agregar sobre lo que estamos conversando?” - “No nada, porque ya me pongo a llorar (...)”.

-La Entrevista como herramienta

La reflexión en torno a las metodologías cualitativas y al uso de instrumentos como la entrevista, nos plantea principalmente el reto del abandono de la pretensión de *transparencia* y *neutralidad* de la herramienta

y la presunta *inocuidad* del punto de vista del investigador. Es decir, trabajamos con las interpretaciones de los *informantes* sobre aquello que nos narran y a la vez, interpretamos sus interpretaciones. Lo que significa que no podemos aprehender “la verdad de los hechos”, sino diferentes niveles de profundidad con nuestro trabajo interpretativo (Geertz, 1997).

Así, desde una perspectiva crítica, podemos identificar tres momentos claves en la *gestión* de la entrevista, a partir de nuestra necesidad como investigadores de “poner en forma a lo que es informe” (Arfuch, 2002: 87):

a. El tiempo del mundo de la vida (lo informe) que hemos pretendido explorar a partir del trabajo interpretativo del “informante” y del investigador, considerando el diálogo en torno a una coyuntura vital, solo asible a través del trabajo interpretativo.

b. El tiempo de la narración, donde se produciría una invención dialógica (Arfuch, 1995) entre el investigador y el informante a partir de un “*pacto de responsividad*”,

(...) el enunciado se adelanta a las expectativas y objeciones del otro, de modo que responde por anticipado a ese otro... Pero ese responder es también hacerse cargo, responder para el otro; así responsividad y responsabilidad tienen la misma raíz. (...) El dialogismo es entonces también una ética” (Arfuch, 2002: 96. Subrayado original).

De modo tal que, el pacto de la entrevista fue posible porque conversé con personas con las que tenía una cierta cercanía y mutua empatía; sin considerarnos, sin embargo, personas muy cercanas o amigos personales que interactuaran frecuentemente. Empero, en tanto el tema de conversación aparecía como “muy comprometedor”, muchos informantes accedieron a conversar, por la confianza que les inspiraba como persona, y algunos confesaron que evadieron una que otra vez el encuentro para la conversación.

Descarté entrevistar a una señora mayor que se puso muy tensa, y que pedía como condición para la entrevista, que la acompañara una hija. Mientras otro grupo, señaló que lo que motivó el encuentro dialógico fue la curiosidad o el deseo de colaborar. En ese contexto, muchos entrevistados sentían que estaban “desnudando” su vida y yo como

entrevistadora sentí muchas veces pudor frente al llanto, tristeza o confesiones personales. Opté por una actitud de escucha respetuosa que no pretendió forzar a los entrevistados a llegar a la “verdad” de ese mundo informe de la vida con relación a la coyuntura vital sobre la que conversamos. Algunos entrevistados mencionaron haber sufrido enfermedades que los llevaron a condiciones graves de salud; pero no mencionaron la enfermedad en cuestión y yo no pregunté sobre ello. En algunos pocos casos, las entrevistas aportaron un material relativamente *pobre*, en tanto los entrevistados no se permitieron hablar con soltura sobre sus sentimientos o vivencias. Sin embargo considero que ello no necesariamente responde a una “mala entrevista”, sino más bien es posible, que responda al escaso entrenamiento de algunos entrevistados para hablar sobre sí mismos y su cuerpo más allá del deber ser institucional. Esto parece haber marcado las entrevistas de algunas categorías profesionales más que otras (médicos y administradores versus comunicadores o científicos sociales) y en menor medida de personas de diversos sectores socio-económicos u origen regional (personas de estratos bajos y de origen rural versus personas de estratos medio - altos y de origen urbano). El anarquismo metodológico que asumí, hizo que no me sintiera incómoda con algunas pocas entrevistas que no aportaban aparentemente mucho discurso para el análisis. Consideré los silencios, omisiones y reticencias al diálogo como material igualmente significativo.

La responsabilidad ética en torno a la confidencialidad de lo conversado fue puntualizada por algunos de los entrevistados:

Hay cosas de esta entrevista que no pueden entrar en mi currículum, porque sino me botan (de su trabajo). [No te preocupes, lo que hemos conversado, queda aquí]. No, además si no queda, si sale, si lo dices, será una prueba más si (el lugar donde trabaja) sigue siendo un grupo de termocéfalos: un sitio donde uno no puede hablar con libertad (Hombre, 64 años).

¿Hay algo que quisieras agregar?

No... me parece simpática. Algunas preguntas son muy personales, pero... no, no sé... me parece interesante, porque son cosas en las que no había pensado. Quiero que compartas

esta investigación y que no salga el nombre.... ¡Por favor!
(Hombre, 41 años).

Y de otro lado, la responsividad se manifestaba en la preocupación de los entrevistados en “decir lo que creían esperaba la entrevistadora”. En algunos casos –debido a la temática de la entrevista poco usual, algunos “informantes” no lograban entender cuál era el objetivo de la entrevista, lo que los desconcertaba y generaba dificultades para “enganchar con el pacto de responsividad”:

-¿Hay algo que quisieras agregar?

Bueno, son... las preguntas bien cuestionantes. Porque en verdad yo me pregunto: si hubiera tenido las preguntas antes, si yo te hubiera contestado igual. Porque no son preguntas de sí o no o esta es la verdad. Hay muchas respuestas en que... tienes un abanico de cosas que sientes y tienes que tratar de buscar aquella que está marcando más... y te deja pensando realmente.... Y no son temas de los que reflexionas todos los días, ¿no?.

-¿Qué crees que ha cambiado de ti en el tiempo?

- La pasión por el arte... o sea, en realidad apasionarme más por las cosas. Si.... No sé si eso es lo que quieres. ¿Por allí va tu pregunta?

-¿Hay algo que quisieras agregar sobre lo que hemos conversado?

Me ha parecido interesante la entrevista. Me ha hecho reflexionar antes... rápidamente... antes de emitir mi respuesta, eh... fundamentalmente, he.... He tratado de ser lo más sincero posible para efectos del objetivo que buscas con esta entrevista...

c. El tiempo de la lectura, análisis e interpretación, implicó un trabajo previo de “edición” del material de audio; donde se manifiesta inevitablemente la “subjetividad correctora” del investigador; esto es, qué hacer con la palabra del otro, cómo transcribir lo registrado, qué signos respetar y reponer, etc. Pero además, qué preguntas le hacemos al texto o quiénes imaginamos como los destinatarios de nuestra investigación, marcará en gran medida nuestro “giro interpretativo”. La

transcripción del material de audio y la forma de analizarlo, podría llevarnos a corroborar nuestras hipótesis preliminares, evitando más bien “hacer hablar al texto”. En otras palabras, un cierto candor para leer las transcripciones sin la premura que la técnica impone (identificación de temas y variables para el trabajo con algún software), lo que no implica el abandono del rigor del análisis e interpretación -que se anclaron en el uso de matrices que de manera sucesiva permitieron visualizar el universo discursivo-

(...) no en vano han transcurrido en el siglo XX los estudios del lenguaje y el discurso, el psicoanálisis, la crítica literaria, la hermenéutica, la narratología, la comunicación. Asumir hoy el desafío de trabajar con relatos de vida presupone esa herencia: el lenguaje no ya como una materia inerte, donde el investigador buscaría aquellos “contenidos” afines a su hipótesis, a su propio interés, para subrayar, entrecomillar, citar, glosar, cuantificar, engrillar... sino, por el contrario, como un acontecimiento de palabra que convoca una complejidad dialógica y existencial (Arfuch, 2002: 190)

-Conclusiones

El abordaje de los *cuerpos vividos* por mujeres y varones de distintos grupos de edad, nos permitió trabajar sobre discursos que iban más allá del deber ser institucional. En una primera instancia se puede considerar problemático conversar sobre asuntos poco tematizados como la corporeidad, debido a que los entrevistados no manejan un discurso coherente, procesado y listo para la interpelación; la ventaja estriba en que logramos discursos *frescos*, que se fueron hilvanando en el mismo proceso de la entrevista. Por tanto, encontramos muchos silencios, repreguntas que buscaban aclaraciones y un ejercicio de pensar o de *poner en forma lo que es informe*.

Si bien muchos entrevistados se sintieron sorprendidos con la entrevista, manifestando que nunca les habían preguntado algo así, valoraron el hecho de poder hablar. Para otros, que no pudieron o no quisieron desplegar este ejercicio de la imaginación, la entrevista resultó algo incómoda, al punto de que algunos se mostraron muy inquietos,

exhibiendo un gran alivio al término de la conversación. Esto significa en última instancia, que los entrevistados -a pesar lo no habitual que resulta hablar sobre el propio cuerpo- lograron en gran medida compartir sensaciones, preocupaciones o creencias a pesar de que no estuvieran en algún sentido “empaquetadas” o elaboradas previamente. Así, cuando los fenomenólogos plantean que nuestro cuerpo se coloca entre paréntesis en la vida cotidiana, cabe preguntarse si ello no resulta una apreciación muy drástica, ya que debemos considerar que las respuestas de los informantes fueron interesantes, en muchos casos, profundas, sentidas o emotivas. Considero que debemos considerar la maleabilidad de los sujetos contemporáneos para enfrentarse a la tentativa de elaborar discursos sobre la propia corporeidad. El amplio espacio biográfico que describe Arfuch, conjuntamente con la proliferación de imágenes e ideas que circulan en el mundo globalizado, facilitan la desnaturalización de la relación del sujeto con su propia corporeidad, facilitando su verbalización.

Hablar sobre coyunturas vitales nos permitió des-reificar conceptos como género, etnia o raza, en la medida en que las identidades resultan fluidas, múltiples y contextuales. Así, no siempre la identidad se encuentra actualizada narrativamente en torno al género, sexo, etnia o raza. La sensación que dejan los estudios sobre género basados en transiciones institucionalizadas o discursos del deber ser, es la de sujetos unidimensionales, atrapados en la extensión del género o sexo, perdiendo su expresión humana más amplia. En otras palabras, la identidad es algo más que la identidad de género y ésta tenderá a cobrar relevancia o a perderla en contextos de interacción diversos que la narrativa sobre lo corporal permite desplegar.

Así, si bien planteamos que nuestros cuerpos son la base de nuestras operaciones en el mundo, y que resultan una condición necesaria para tener un punto de vista o lugar de enunciación (no podemos ser sin nuestros cuerpos); no se desprende de ello, que los sujetos de las entrevistas le hayan asignado un papel relevante en la materialización / construcción de sus identidades. De un lado parecen prevalecer discursos cartesianos que separan radicalmente cuerpo y alma; y de otro lado, discursos judeo-cristianos que desdeñan la materialidad o la *carne*, considerándolas banales.

A pesar de este entorno de creencias con relación a los cuerpos, el lugar que éstos ocupan en la relación a la identidad del yo, tienden a variar generacionalmente,

a. Para los jóvenes el cuerpo resulta un medio privilegiado para la performance y para la reflexividad. Es decir, los y las jóvenes sienten que es a través de los cuerpos que logran sociabilizar, expresar su interioridad o sentir. Por tanto, cuerpo e identidad del yo estarían en una estrecha relación: uno no existiría sin el otro.

b. Contrariamente a los jóvenes; los entrevistados mayores en las décadas de los sesenta y principalmente, setenta años o más, parecen haber materializado sus identidades a partir de la *microfísica del poder* que imponen las estructuras sociales. Por tanto, más que un locus para la negociación o expresión de identidad, el cuerpo fue vivido como una herramienta para el desempeño de roles sociales. Así, el cuerpo no fue sentido por estas generaciones como un espacio para la reflexividad en tanto disputa de significados ni para la performance que facilitaría la solidificación de identidades.

c. En el caso de las generaciones intermedias (entre los jóvenes y los adultos mayores) los cuerpos parecen haberse convertido en espacios de disputa y negociación, pues aparecen como en un limbo, como resultado del desorden generado al desaparecer la obligación de cumplir roles a edades fijas.

Esto nos muestra la importancia de considerar nuestros estudios como procesos vivos y en permanente transformación, en la medida en que hallazgos teóricos preliminares puedan aportar en la redefinición o afinamiento de nuestras herramientas metodológicas. Esto es, podemos colegir que las entrevistas resultarán herramientas privilegiadas para el trabajo con jóvenes, mientras sería útil –eventualmente– el desarrollo de técnicas proyectivas con adultos mayores. El diálogo entre epistemología, ontología y metodología permanece abierto; y el cuerpo como locus teórico, seguirá inquietándonos como nudo de múltiples preguntas por un buen tiempo. Así sea.

-Referencias Bibliográficas

- AISEN SON KOGAN, A. (1981) *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ARFUCH, L. (2002) *El Espacio Biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995) *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona, Paidós.
- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas; sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- BYNUM, C. (2001) *Metamorphosis and Identity*. New York, Zone Books.
- CSORDAS, T. (1996) *Introduction: the body as representation and being-in-the-world* en CSORDAS (ed.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FEYERABEND, P. (2001) *¿Por qué no Platón?*. Madrid: TECNOS.
- GEERTZ, C. (1997) *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GIDDENS, A. (1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ediciones Península.
- GOFFMAN, I. (1995) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, AMORRORTU.
- GROSZ, E. (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. s.l., Indiana University Press.
- _____ (1999) *Bodies-Cities* en JANET y MARGIT SHILDRICK PRICE, *Feminist Theory and the Body. A Reader*. New York, Routledge.
- KOGAN, L. (2007) *La insoportable proximidad de lo material: cuerpos e identidades*. Lima: (Tesis de Doctor en Antropología) Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ *On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctures* en JOHNSIN- HANKS, J. 3, s.l., *American Anthropologist*, Vol. 104 (3).

METAMORFOSIS. Experiencias liminales en las prácticas corpóreas de las y los jóvenes

Deibar René Hurtado Herrera¹, María Andrea Simmonds Tabbert²,
Alexander Buendía Astudillo³

-Introducción

De la reflexión sobre las prácticas culturales juveniles no puede estar ausente el cuerpo como escenario de inscripción cultural y como territorio simbólico que se apropia, se transforma y se resignifica. De ese cuerpo que es evidencia de las transformaciones y de las particularidades de lo histórico-social, como también de las indelebles huellas que diferentes espacios de socialización dejan en aquello que decimos somos y hacemos.

Nuestra propuesta pretende mostrar inicialmente desde la obra de Bajtin (2003) como el cuerpo carnavalesco y festivo, que celebraba la ambigüedad y lo popular se fue transformando, metamorfoseándose en un cuerpo cerrado, serio y trascendente, en cuerpo con contornos precisos y escindidos que nos divide, en un cuerpo dual de lo interior y lo exterior y de ámbitos duales como el privado y el público. Transformaciones que podemos ver de manera potente en el proceso civilizatorio que recrea Elias (1994) y que mostramos sólo desde el

¹ Profesor Titular de la Universidad del Cauca. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad de Manizales-CINDE. Departamento de Educación Física, Deporte y Recreación. Grupo de investigación Urdimbre. E-mail: deibarh@unicauca.edu.co , deibarh@yahoo.es

² Docente Universidad del Cauca. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Universidad de Manizales-CINDE. Departamento de Educación y Pedagogía. Grupo de investigación Urdimbre. E-mail: masimmonds@unicauca.edu.co.

³ Docente Universidad del Cauca. Estudiante de Doctorado en Ciencias de la Educación Rude-Colombia Sede Universidad del Cauca. Departamento de Comunicación Social. Grupo de investigación Estudios culturales en Comunicación. E-mail: albuendi@hotmail.com

comportamiento en el dormitorio. Por último mostramos, mediante algunos referentes investigativos y a través de tres categorías (vivir al límite, vivir la muerte y vivir el placer-dolor), como hoy asistimos a una especie de retorno al cuerpo festivo, mediante prácticas de subjetivación llevadas a cabo por las y los jóvenes que a manera de prácticas carnales celebran la ambigüedad, la mixtura y otros usos no instituidos del cuerpo.

-De la Metamorfosis y otras imágenes del cuerpo

Hubiese necesitado brazos y manos para incorporarse, pero en lugar de eso tenía muchas patitas que, sin interrupción, se ballaban en el más dispar de los movimientos y que, además, no podía dominar. Si quería dominar algunas de ellas, entonces era la primera la que se estiraba, y si por fin lograba realizar con esta pata lo que quería, entonces las demás se movían como liberadas con una agitación grande y dolorosa (...)

La grave herida de Gregorio, cuyos dolores soporto más de un mes (...) pareció recordarle incluso al padre, que Gregorio a pesar de su triste y repugnante forma actual, era un miembro de la familia, a quien no podría tratarse como a un enemigo, sino frente al cual el deber familiar era aguantarse la repugnancia y resignarse, nada más que resignarse. La metamorfosis (Franz Kafka)

Hemos escogido el anterior fragmento de “La metamorfosis” de Kafka por dos razones que, creemos, es necesario dejar planteadas inicialmente. Como título será para referirnos no a la idea de metamorfosis como transformación de un estado inicial a otro estado que se convierte en el estado definitivo, sino a ese estado liminal, a ese lugar intermedio que para el caso de Gregorio, el protagonista de Kafka, es aquel sujeto que es consciente de su transformación en insecto. Pero por otro lado para poner el acento que esa imagen de transformación que mezcla rasgos humanos con rasgos animales y de insectos es una de las formas grotescas más antiguas.

Pero ¿por qué ese énfasis en las imágenes del cuerpo grotesco que se recreaba en la edad media? Porque quizás a partir de esta otra forma de mirar, seamos capaces de comprender que nuestro afán por marcar los límites pasa por la manera en cómo ciertas significaciones imaginarias se instituyeron y fueron configurando lo corpóreo; y cómo nuestro cuerpo convertido en organismo cerrado, acabado, de-limitado, normal y

adecuado, se convierte en una expresión más de ese orden (el cuerpo naturalizado como única experiencia posible, aquello de que nuestra experiencia del cuerpo es la única posible en tanto cuerpo real, el cuerpo como superficie que fluye con el resto de las superficies).

Para nuestros propósitos vamos a retomar a Bajtín (1995) quien a través de la obra *Rabelais* nos recrea esas imágenes del cuerpo grotesco.⁴ Así pues, la imagen grotesca ignora la superficie del cuerpo, la superficie sin falla y mezcla el adentro y el afuera fundiendo las fisonomías internas y externas. Es un cuerpo con prominencias (barriga, jorobas), excrecencias (transpiración, humor nasal, orina, eses fecales), bultos y orificios (senos, ano y vagina); todo aquello que permita rebasar los límites y relacionar al cuerpo con el mundo y todo aquello que pueda ser introducido a éste.

En estas imágenes se incluyen todos los actos del “drama corporal”: «el comer, el beber, las necesidades naturales (...) el acoplamiento, el embarazo, el parto, el crecimiento, la vejez, las enfermedades, la muerte, el descuartizamiento, el despedazamiento, la absorción de un cuerpo por otro —se efectuarán entre los límites de un cuerpo y el mundo» (Bajtín, 1995: 286). Es el cuerpo de la vida, un cuerpo en donde se visibiliza aquello que sale de él, que brota, que desborda el cuerpo, todo lo que escapa, que es otra forma de entremezclarse con el mundo y con las cosas del mundo.

En las imágenes del cuerpo grotesco la boca es ese orificio a través del cual el mundo se introduce en el cuerpo, pero también ese camino hacia lo “bajo corporal”, por eso las imágenes de la boca son de la boca abierta que engulle el mundo, no de la boca cerrada del cuerpo anatómico propio de la imagen clásica y naturalista. Pero no es sólo la boca, sino los dientes, en algunas ocasiones alargados, la garganta y todo lo que participe en su función de tragar, de beber, de engullir. Lo alto y lo bajo

⁴ Estas imágenes de la cultura cómica popular reciben el nombre de “realismo grotesco” y es un sistema en el cual “el principio material y corporal aparece bajo la forma universal de fiesta utópica. Lo cósmico, lo social y lo corporal están ligados en una totalidad viviente e indivisible. Es un conjunto alegre y bienhechor [...] *el principio material y corporal es percibido como universal y popular*, y como tal, se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo aislamiento y confinamiento en sí mismo, a todo carácter ideal abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y el cuerpo” (Bajtín, 1995: 23)

corporal son expresiones topográficas del realismo grotesco en el cual lo bajo es una forma de degradación que pasa por los genitales, vientre y trasero, pero este degradar implica ligar el cuerpo a la tierra, como principio de absorción y alumbramiento, entonces “degradar” significa entrar en comunión con actos como: «el coito, el embarazo, el alumbramiento, la absorción de alimentos y la satisfacción de los actos corporales» (Bajtín, 1995: 25). La degradación no posee como se pensaría una valoración negativa sino que al ligarlo con la tierra y con el nacimiento adquiriría una valoración positiva-regeneradora, de ahí su carácter ambivalente y ambiguo.

Al trasero entonces se le da un gran acento por aquello de las excrecencias que es una de las formas a través de las cuales se superan las fronteras entre el cuerpo y el mundo. Las referencias a esta parte del cuerpo y a estas excrecencias aún persisten en el lenguaje popular, o en las expresiones del lenguaje cotidiano como: “anda caga”, “me importa un culo”, “vaya pa’ la mierda”, “coma mierda”, “ni mierda”, “no entiendo ni mierda”, “no veo un culo”, “me hizo quedar como un culo” y “no sea mierda”.

Pero estas imágenes del cuerpo pueden ser comprendidas desde la influencia de la doctrina de los cuatro elementos (agua, tierra, aire y fuego) que borraba las fronteras entre el cuerpo y el mundo. Entonces las excrecencias son parte del mundo, son parte del cosmos y son la forma de relación con él, la forma de borrar las fronteras donde «la materia fecal y la orina personifican la materia, el mundo, los elementos cósmicos, poseyendo algo íntimo, cercano, corporal, algo comprensible (la materia y el elemento engendrados y segregados por el cuerpo» (Bajtín, 1995: 301). La materia fecal es intermediaria entre el cuerpo y la tierra y la orina entre el cuerpo y el mar. Igualmente en las excrecencias se recrea la relación burlesca entre las altas esferas celestes y lo bajo corporal, expresiones e imágenes que se oponen a aquellas manifestaciones abstractas sobre la eternidad del espíritu propias del pensamiento trascendente y que se apoyan en principios materiales del hombre mismo y de su cuerpo o sea en «sentir el cosmos en sí mismo, lo que implicaba relación con el cosmos material en actos, funciones del cuerpo en sentir el cosmos “surgiendo del cuerpo”» (Bajtín, 1995: 302). Cuerpo que se funde con el cosmos y lo hace emerger, cuerpo que se

hiperboliza adquiriendo una escala cósmica mientras el cosmos se corporaliza.

Ese cuerpo que se magnifica y exagera está ligado de manera estrecha con el pueblo, no es un cuerpo aislado e individual, ni se refiere al individuo egoísta, sino a un cuerpo colectivo que se transforma, crece y se renueva, un cuerpo alegre y festivo, vinculado a la abundancia, a lo popular, al carnaval y a la risa.

Otra imagen a resaltar es aquella que se refiere al cuerpo procreador no es solamente cuerpo de nacimiento sino cuerpo ambiguo que liga muerte y nacimiento, o sea imágenes donde la muerte fertiliza la tierra y la fecunda, donde la sepultura es el último abrazo de la tierra que da vida.

Estas imágenes del cuerpo grotesco se fueron transformando por medio de mecanismos de coacción y auto-coacción que llevaron a este cuerpo a cerrarse, a ocultarse y al mismo tiempo a hacer de las referencias a las funciones corporales un asunto de “mala educación” de “malos modales”. A continuación haré una breve referencia de cómo en el proceso civilizatorio se fue dando ese proceso de confinamiento y de cierre, o sea cómo se fueron metamorfoseando nuestras imágenes del cuerpo después del siglo XVI.

-Del Pudor, el Confinamiento y la Vergüenza

Norbert Elias (1994) en la referencia que hace al comportamiento en el dormitorio en el contexto del proceso civilizatorio, nos muestra como en la edad media la desnudez y las referencias a las funciones corporales se consideraban naturales, cotidianas e incluso permitidas. La desnudez no estaba cargada de vergüenza y los hombres y las mujeres compartían el baño e incluso el dormitorio, la gente circulaba desnuda hacia los baños calientes y muchas de las funciones corporales se realizaban públicamente.

Progresiva y lentamente los límites de la vergüenza hacia la desnudez fueron avanzando como lo fue haciendo la represión sobre los impulsos, poco a poco desaparece la naturalidad con que la gente se muestra desnuda, la naturalidad con que se realizaban las necesidades en público y eso hace tal como lo plantea Elias bellamente que «la representación del cuerpo desnudo en el arte alcance un significado nuevo: pasa a convertirse en ilusión y realización del deseo» (1994: 205).

Entonces, las manifestaciones de placer debían también ser reprimidas y la renuncia a los impulsos, la continencia y la modelación de las emociones se convirtió en una forma de educación que se justificaba entre otros por «motivos higiénicos», de buen gusto y de clase. La referencia a las funciones corporales que fueron usados en otras épocas sin pudor ni escrúpulos por Erasmo de Róterdam⁵ luego ya no podían ni nombrarse y menos si se trataba de textos que cumplían funciones educativas.

El acto de dormir también se va privatizando y se va cargando de intimismo, se van condicionando las distancias entre los seres humanos mediante escrúpulos, tabúes sociales, normas de comportamiento moral y zonas de peligro. Las relaciones sexuales también sufren el mismo proceso y el pudor empieza a convertirse en un regulador de tales relaciones como del tratamiento público del tema. En el siglo XVI «los adultos no se restringían ni en acto ni en palabra en relación a la vida sexual como se reprimieron en épocas posteriores» (Elias, 1994: 215). El tema posteriormente se convierte en tema vedado y se sufre un proceso de ocultamiento de la actividad sexual, tema que además se vuelve exclusivo de los adultos y al mismo tiempo expulsado del trato convencional. La vida sexual ese mundo de voluptuosidades, de cuerpos penetrados y penetrantes en otrora tan visibles en el barroco pasa a la trastienda de la vida social.

Esta esfera de la vida humana se constriñe de manera paulatina a la familia nuclear, espacio por demás ambiguo porque siendo escenario donde se legitima el encuentro sexual, es al mismo tiempo el escenario o centro primario de represión de los impulsos y de modelación de las emociones. Pero no es cualquier tipo de familia a la que nos estamos refiriendo, es aquella del matrimonio monogámico, aquella institución por la que la Iglesia siempre luchó y que se convirtió en la institución

⁵ Elias plantea que Erasmo de Róterdam (1530) hablaba de la apariencia de las personas y de consejos para que otros aprendieran la actitud corporal, los ademanes, la vestimenta, la expresión del gesto y con minuciosidad y naturalidad de cosas que hoy suenan chocantes para seres humanos civilizados posteriormente, como sobre lo *decente que es recoger el moco con el pañuelo y si es el caso y este cae al suelo eliminarlo de inmediato con el pie* o sobre la *necesidad de retener el pedo apretando las nalgas* e igualmente muestra recomendaciones sobre lo inadecuado *que es retener un pedo producido por la naturaleza*, calificándolo como «cosa de necios que conceden mayor importancia a la educación que a la salud» (1994: 104).

reguladora de la relaciones sexuales de Occidente. Fue mediante el matrimonio monogámico que se perpetuaron prohibiciones, limitaciones, represiones y ocultaciones de la vida instintiva las que llevaron a que todo tipo de relaciones extramatrimoniales quedaran en la esfera de lo secreto.

El movimiento civilizatorio en torno a la experiencia sexual fue sufriendo un proceso de privatización, de confinamiento y de reclusión y provocó cómo consecuencia de esto dos ámbitos de la vida humana, uno visible y público y otro secreto e íntimo. La vida sexual se llena de sentimientos de pudor, de vergüenza y de miedo y pasa poco a poco a convertirse en lo no permitido en público y en uno de los ámbitos más cargados de prohibiciones y sanciones sociales que, como co-acciones, se incorporan a tal punto de convertirse en auto-coacciones a veces imperceptibles e inconscientes. Así, pues, el individuo se mueve permanentemente entre las agradables manifestaciones instintivas y una serie de prohibiciones y limitaciones desagradables que regulan la experiencia de lo instintivo, de lo emocional. Por este camino el entramado psíquico va tomando las mismas características que el comportamiento social recrea y «el grado relativamente elevado de la dualidad del “yo”, o de la consciencia que es característica de los seres humanos en esta fase de la civilización y que se manifiesta en conceptos tales como “super yo” y “subconsciente”, se corresponde con la dualidad específica del comportamiento a la que obliga la vida en la sociedad civilizada» (Elias, 1994: 229).

Obviamente aquí nos estamos refiriendo sólo a dos esferas corporales que se fueron metamorfoseando como son las de las necesidades naturales y las de la sexualidad y no a todas las transformaciones que han sufrido las imágenes y las prácticas del cuerpo que lo convirtieron en la sociedad del trabajo en cuerpo productivo. De todas formas no es esa la pretensión ya que desde el mismo trabajo de Elias se quedarían por fuera otras transformaciones del comportamiento que van desde las transformaciones de la agresividad hasta la manera de sonarse, de escupir, de tomar los alimentos, de usar utensilios como tenedor y cuchillo.

Tratar de hacer visible estos movimientos y transformaciones quizás nos permita cuestionar hasta que punto esas imágenes del cuerpo que hoy damos como naturales fueron parte de esa metamorfosis,

transformaciones que la historia nos permitirá ver, siempre y cuando nos lo permitamos. De ahí que no nos detendremos en el cuerpo moderno sino que mostraremos como algunas imágenes y prácticas corpóreas de las y los jóvenes que hoy se consideran transgresoras vuelven de alguna manera al cuerpo grotesco.

-La transgresión como supuesto retorno

Las transformaciones que hemos enunciado en los dos apartados anteriores son una clara evidencia de la metamorfosis del entramado psíquico, del comportamiento social y de la manera en cómo hemos asumido el cuerpo. Pero por más que queramos creer que existe un punto final de estas transformaciones o sea un estado que será alcanzado de una vez y para siempre, esto precisamente no será. Quizás nuestro estado, si es que existe, será el de la transformación permanente, el de la metamorfosis. Y estas transformaciones no tienen que ser lineales ni progresivas, existen momentos en los cuales retornamos a esos estratos históricos del pasado de los cuales podemos encontrar enormes vestigios que hoy quizás son pocos visibles pero que por su invisibilidad no dejan de ser tremendamente potentes.

Como vimos desde Elias lo que hoy transgrede, en el pasado pudo haber sido considerado totalmente natural como sucedía con la desnudez y las referencias a las necesidades corporales (defecar, escupir, orinar). Entonces al referirnos a la transgresión lo estamos haciendo desde lo que se considera normal o está dentro del orden social en un momento histórico concreto⁶. La postura que se celebra en este texto es transgresora en sí misma, desde las lógicas racionalistas que se han esforzado tanto por discriminar, dividir, aislar, separar y distinguir o sea con ese régimen imaginario y filosófico, dicotómico y trascendente.⁷

⁶ Esos otros usos del cuerpo considerados como normales los hemos intentado comprender en otra investigación (Hurtado, Jaramillo, Zuñiga & Montoya, 2005) no desde la perspectiva de la institución llamada “escuela” sino desde la mirada de las y los jóvenes, mostrándonos la potencia de sus imaginarios en relación a la Educación Física y las fugas y deslindes que ellos y ellas crean.

⁷ Gilbert Durand afirma que el racionalismo occidental está precedido por una imaginación diarética [*los símbolos diaréticos a los que se corresponden las armas trascendentes para enfrentar a los contrarios (el mal, las tinieblas, Satán, el ogro)* como son la espada, la flecha, el rayo, el hacha entre otros] o sea una imaginación dual, de dos reinos, donde la

A continuación nos adentraremos en el análisis de tres prácticas y usos del cuerpo que desde referentes empíricos⁸ pueden ilustrar esas experiencias liminales: vivir al límite, vivir la muerte y vivir el placer-dolor.

-Vivir al límite

Más que una forma de liberación me parece una forma de despertar los sentidos, son otras formas de ver el mundo, son otras formas de sentirlo, otras formas de pensarlo, son otras formas que a los ojos de las personas son ridículas o patéticas.

(Una joven del grupo de teatro)

Son múltiples las prácticas corpóreas que a manera de prácticas de subjetivación exigen cierto *performance* y que hacen que los jóvenes estén permanentemente enfrentándose al límite de sus posibilidades. Esto implica que en la mayoría de los casos en ellas exista la presencia de dos elementos asociados como son el riesgo y el miedo. En otros casos enfrentarse al límite tiene una connotación distinta, relacionada con el desarrollo de nuevos niveles de conocimiento de su práctica, lo cual se expresa en una cierta suficiencia en lo que se hace y en la generación de una sensibilidad que repercute en su cotidianidad. En ambos casos, el límite, las limitaciones y la adversidad no los paraliza; por el contrario, los moviliza hacia su superación.

Afrontar el límite no implica necesariamente superarlo, el límite puede ser obstáculo insalvable, frustración, miedo y dolor. Esa doble condición,

divinidad está en “otro lugar” y cuyo arquetipo central es la barrera que separa tinieblas de luz. Régimen de la espada, del acero de fuego, de la antorcha, agua y aire lustral; que se complace en lo abstracto, en lo inmóvil, en lo sólido, en lo rígido; de contornos tajantes que permiten la precisión de la forma, pero igualmente régimen de la trascendencia, que no es otra cosa que una expresión más de la filosofía del doble donde «el espíritu es el doble del ser, como el mundo inteligible es el doble más auténtico del mundo real» (2004: 188).

⁸ Investigaciones realizadas con jóvenes urbanos como “La configuración de significaciones imaginarias de deseo en jóvenes urbanos de la ciudad de Popayán (Hurtado, 2007), Adscripciones identitarias en jóvenes practicantes de *Skate Boarding* en la ciudad de Popayán (Mosquera y Simmonds, 2007), Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos de Bogotá (Serrano, 2004) y Cuerpos y resistencias culturales: el caso de las modificaciones corporales y las micropolíticas juveniles (López, 2007).

que está presente en la experiencia permanente de desafiarse ante él, podría ser abordado como experiencia liminal; o sea como una experiencia que implica la ubicación en un lugar que no se sitúa en ningún lugar pero que es un lugar en sí mismo. La experiencia de lo liminar no se utiliza aquí en la manera como Víctor Turner (1974) lo planteó, asociado a ritos de pasaje y al concepto de estructura social. La liminaridad a la cual me refiero, y desde la que se considera la configuración de estas subjetividades, tiene relación con experiencias de vida que se ubican en esos lugares fronterizos, que pueden ser sus prácticas, y con las circunstancias a las cuales se enfrentan en ellas. Con la búsqueda y el esfuerzo vehemente y comprometido por «*liberarse de los clichés ligados a las incumbencias de la posición social y la representación de papeles, y entrar en relaciones vitales con otros hombres [o mujeres]*»⁹ de hecho o en la imaginación» (Turner, 1974: 156), con otros pares, que les posibilitan hacer emerger y mostrar todo su potencial creativo. Contrariamente a lo planteado por Turner para los “seres liminares”, los jóvenes de estas prácticas si poseen un estatus, tienen comportamiento activo e insignias y ropa indicativa que los distingue de otros jóvenes.

Entonces, el límite no es la puerta que se abre y se cierra, un lugar de tránsito univoco, sino un lugar de producción creativa, una zona indefinida de posibilidades, de experiencias que podrían ser aún vistas como “comunitas”,¹⁰ pero que también abren la posibilidad de lo instituyente irrumpiendo en los intersticios, en los bordes, en las brechas; bordes que se ubican en medio de la vida y la muerte, el riesgo y el dolor, la creación y la reproducción o sea como una salida al juego de tales oposiciones binarias.

El límite para ellos no es restricción sino el advenir de posibilidades, aquello que les permite hacer posible lo imposible. El límite les produce miedo, pero éste se afronta corriendo los riesgos que sean necesarios, e igualmente les produce alegría y gusto cuando se obtiene aquello que se

⁹ El paréntesis ha sido introducido por nosotros.

¹⁰ Turner (1974: 156) asume los comunitas como un modelo de correlación humana «que surge de manera evidente en el periodo liminar, es la sociedad considerada como un “*comitatus*” no estructurado o rudimentariamente estructurado y relativamente indiferenciado, una comunidad o una comunión de individuos iguales que se someten en conjunto a la autoridad general de los viejos rituales».

desea: el logro de un producto, la creación de cosas nuevas, la confrontación política con la gente o las instituciones.

Entonces, la idea es superar el miedo para poder hacer lo que quieren por el gusto de hacerlo, dominarlo para buscar otras posibilidades de hacer lo que hacen; no es una cuestión de osadía, es un asunto de preparación, de disciplina y conocimiento. Pero para superar el miedo es necesario asumir riesgos de lesionarse o hacerse daño, de hacer las cosas en lugares prohibidos y de asumir posturas políticas. Ese desafiarse a pesar del miedo me lleva nuevamente sobre algunos planteamientos de Bajtín (1987), en relación a las fiestas populares de la Edad Media y el Renacimiento. Para este autor la importancia del grotesco de esta época, fue su visión vivida; corporalmente vivida del mundo y el carácter inagotable de la existencia. Por tanto, y al contrario del grotesco romántico, en él se excluye el miedo, porque «el miedo es la expresión exagerada de una seriedad unilateral y estúpida que en el carnaval es vencida por la risa (Rabelais elabora magníficamente este tema en su obra, sobre todo a través del “tema de Malbrough”). La libertad absoluta que necesita el grotesco no podría lograrse en un mundo dominado por el miedo» (Bajtín, 1987: 48). En las prácticas, como espacios de libertad, diversión y transformación, en la experiencia del límite, no se excluye el miedo, siempre está, pero se le enfrenta.

Quien afronta el miedo, asume los riesgos y lo hace públicamente, tiene reconocimiento frente al grupo porque es finalmente ahí donde el grupo sabe quién es quién, y al mismo tiempo donde cada uno de ellos es capaz de darse cuenta quién es. Verse a sí mismo implica reconocerse en el enfrentamiento del límite. El siguiente relato de un joven estudiante miembro del movimiento estudiantil es muy revelador en este aspecto:

Lo que pasa es que usted se puede preparar para el debate político, pero eso no es suficiente, es necesario que eso lo pruebe a la hora de dar la lucha política, en la marcha por ejemplo, cuando uno está a punto de la confrontación (con la policía), es donde uno sabe quién es quién, quien está firme y quien es bla bla bla, eso es pura adrenalina y allí uno no sabe que va pasar, pero sigue adelante.

Vivir al límite es una forma de asumir los desafíos de la práctica, una forma de auto-creación a la cual se opta con apoyo de otros (padres, hermanos, pares) o sin él. Ellos han convertido al límite en una práctica para verse a sí mismos, práctica de subjetivación de ese lugar liminal que se mueve entre gusto y miedo; experiencia de trasgresión y soberanía de quien se enfrenta a lo prohibido, a lo imposible, a las reglas, a los padres y al mundo adulto. Vivir al límite lía trasgresión y soberanía, en la medida en que esta experiencia está vinculada con la posibilidad o con las posibilidades de abrirse a lo ilimitado. Tal como Bataille (2002: 43) lo planteara con la metáfora de la crisálida al afirmar que la «*experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, toma consciencia de desgarrarse él mismo, y no la resistencia que se le opondría desde fuera. La superación de la conciencia objetiva, limitada por las paredes de la crisálida, está vinculada a esa transformación».

La soberanía¹¹ se expresa en el gozo, y al mismo tiempo en el deseo del exceso, pero no de la satisfacción voluptuosa que niega al otro y que alcanza su máxima expresión en el crimen, tal y como lo propusiera Sade en el análisis realizado por Bataille, sino en la afirmación del otro como necesario ya que: «la negación ilimitada del otro es negación de sí mismo» (Bataille, 2002: 179). El otro es en este caso, en las experiencias que viven en los grupos juveniles, aquellos con quienes comparten la experiencia o a quienes se oponen a ella, de quienes reciben el apoyo o a quienes transgreden con la práctica. Consiste en una soberanía que se ubica en el goce y en la búsqueda extrema de lo posible.

Vivir al límite, como experiencia de trasgresión y soberanía en el contexto de estas prácticas, me ha remitido al concepto de artes de la existencia (o prácticas de subjetivación) propuesto por Foucault. Para Foucault estas son «prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo» (1986: 14). Me parece interesante mostrar que muchos

¹¹ Para Bataille (2002: 180) la soberanía real «nunca es más que un esfuerzo que tiende a liberar la existencia humana de su sometimiento a la necesidad».

de los elementos planteados para las “artes de la existencia” están presentes en las prácticas estudiadas.

Lo fundamental de resaltar aquí es la manera como la experiencia del límite configura una forma de ser sujeto o bien diferentes formas de sujeto, a partir de las relaciones que se establecen con las prácticas de libertad/diversión/disciplinamiento. Esa condición de mixtura, de ambigüedad, ambivalencia e hibridación, da cuenta de unas subjetividades juveniles que integran cosas que en la cultura parental serían antagónicas; una cierta conciliación de lo que antes se veía como incompatible, haciendo evidente que no son tan dualistas como lo fueron las generaciones anteriores, dando señales de que están comenzando a ser post-cristianos. Entonces la práctica y la experiencia del límite se convierten en una actitud de relación con uno mismo, con los otros y con el mundo, en una determinada forma de comportarse ejercida sobre uno mismo, a través de la cual se hace cargo de sí mismo, que se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura alcanzando «un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía sobre sí mismo» (Foucault, 1986: 31).

El límite como experiencia de sí nos permite mostrar como aquí se están auto-creando unas formas de ser sujeto, unos cuerpos-sujeto, unas corporeidades que como lo señalará Bajtín, están simultáneamente en el umbral, abiertas¹² y enredadas en el mundo. Corporeidades eternamente incompletas que se desafían al límite para ser eternamente creadas y creadoras y que se juegan en experiencias donde se mixtura disciplina, risa y cosmovisión carnavalesca, haciendo que se destruya «la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional y atemporal [liberando] a la vez a la conciencia, al pensamiento y la imaginación humanas, que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades» (Bajtín, 1987: 50).

¹² Para Bajtín (1987) el cuerpo grotesco está alejado por supuesto de los cánones modernos que lo consideraban perfecto, cerrado y acabado. Para este autor el concepto de canon es asumido en una acepción amplia que implica el reconocimiento de su dinámica y de sus procesos desarrollo. En este sentido se hace válido plantear la existencia de variedades históricas al interior de un mismo canon (para el caso particular analizado por Bajtín grotesco/moderno), pero también la interacción, la lucha, la influencia recíproca, los entrecruzamientos y combinaciones.

- *Vivir la Muerte*

En el sistema de imágenes grotescas no existe oposición vida y muerte porque:

La muerte no aparece como la negación de la vida (entendida en su acepción grotesca, es decir la vida del gran cuerpo popular. La muerte es dentro de esta concepción, una entidad de la vida en una fase necesaria como condición de renovación y rejuvenecimientos permanentes. [...] Nacimiento y muerte y muerte y nacimiento son las fases constitutivas de la vida (Bajtín, 1987: 50).

Vivir la muerte parece ante todo una ironía, sobre todo si se comprende la muerte como el final de la vida, pero quizás ese es uno de los hallazgos más interesantes del trabajo de Serrano, mostrar que en los mapas vitales de las y los jóvenes la muerte es parte de la vida, en la perspectiva de vivir la muerte: sintiéndola, buscándola, presintiéndola y deseándola.

Quizás es que la muerte en nuestro país está tan cerca que hace parte de lo cotidiano o como Serrano afirma: parte de “lo normal”, de “lo posible”, de “lo habitual”, es estar de manera permanente afirmando la vida desde la muerte. Una forma de vivir en medio del conflicto, caminando en medio de distintas formas de violencia, siendo víctimas o victimarios de la violencia intrafamiliar, entre pares, de la violencia guerrillera y paramilitar, de la violencia fruto del narcotráfico, de la delincuencia y la violencia urbana, de los falsos positivos, del desplazamiento forzado; y cómo desde esta conciencia de vulnerabilidad crean sus propias biografías, sus propios referentes identitarios, sus propios relatos. De esta forma un joven afirma: «*que uno cuando muere es vida...y que la vida es la muerte*» (Serrano, 2004: 196).

Serrano nos muestra tres sub-categorías que ha denominado: *Buscarse la muerte, pensar o desear la muerte y sentir o presentir la muerte*. A continuación haré una breve reseña de la tres respetando lo encontrado por este autor:

- *Buscar la muerte* es exponerse a situaciones riesgosas como delinquir, consumir sustancias psicoactivas, la vida en la calle y en la noche, *pelear y hacer locuras* o sea la realización de todo tipo de actividades

en que se resalten la transgresión de las normas y la exposición a situaciones peligrosas. Así, por ejemplo, ir a sitios peligrosos en busca de drogas, visitar otros territorios simbólicos no permitidos para sus grupos, participar encuentros violentos (como por ejemplo las citas que se colocan jóvenes hinchas de equipos diferentes para agredirse). Serrano aclara que este tipo de experiencias se dan principalmente en el grupo denominado *el parche*, que correspondía al estrato bajo ya que a diferencia de los estratos medio y alto ese buscarse la muerte se deba más como una experiencia de *vivir al máximo*.¹³

- *Sentir o presentir la muerte* es una categoría que hace referencia a la “capacidad premonitoria” que algunos jóvenes dicen poseer ante la cercanía y cotidianidad de la muerte, pero también ante la conciencia de vulnerabilidad al reconocerse como posible víctima y poder sentir al mismo tiempo el peligro. Sentir o presentir la muerte es una forma de consciencia de la amenaza constante, de la posibilidad de ser atacados por sus enemigos o por los grupos de limpieza social que rondan sus barrios y que han hecho de los jóvenes uno de sus blancos preferidos.

- *Pensar o desear la muerte* implica una cercanía y casi atracción por la muerte pero no su búsqueda, implica rechazo al suicidio pero al mismo tiempo el deseo porque la muerte llegue, el deseo por descansar de las condiciones de vida que las ha tocado vivir, de las situaciones angustiantes, del aburrimiento, de la exclusión a que muchas veces son sometidos pero al mismo tiempo un aferrarse a la vida por distintas razones que les impide tomar por ejemplo la decisión de suicidarse.

La muerte entonces no es un hecho futuro, es un hecho presente que está en medio de sus vidas, de sus relatos, se convierte entonces en *aquello que toca llevar a las espaldas*, una realidad presente cada día, ante la cual y con la cual se tiene que vivir, *vivir con la lápida*. La muerte no es algo que se tenga que esperar, está ahí:

¹³ *Vivir al máximo* en el trabajo de Serrano es una categoría muy próxima a *vivir al límite*, y se refiere a enfrentarse o buscar experiencias extremas: deportes de riesgo, situaciones de peligro, la velocidad y todo aquello que hace *sentir la adrenalina por el cuerpo* (Serrano, 2004: 191).

Está a la vuelta de la esquina, cuando aparece un carro sospechoso, cuando se avista un enemigo o un desconocido. Es incluso la muerte la que se experimenta en algunos estados de adicción – bajo el consumo de sustancias como el bazuco que incrementan los sentimientos de pánico y persecución. Es una muerte diaria que se vive desde pequeño y con la que se juega, se baila e incluso a la que le hacen música. (Serrano, 2004: 121-122)

- *Vivir el placer/dolor*

La categoría que desarrollaremos a continuación tiene dos entradas que me parece importante mencionarlas, la primera está asociada a prácticas donde se vive el límite a partir de los trabajos de Hurtado (2007), Mosquera y Simmonds (2007); la segunda perspectiva está ligada al trabajo realizado por López (2007) y vinculada con prácticas de modificación corporal, investigación desarrollada en Chile. En los tres casos, y de manera independiente, se coincide en que en estas prácticas se vive el placer/dolor.

El dolor aquí no aparece como un signo indeseable corporalmente sino a experiencias del dolor que se hacen placenteras. El placer no sólo es felicidad sino también tristeza y depresión. Tiene diferentes intensidades que dependen de la persona. Se puede obtener mediante la laceración, que es una forma de auto-producirse sensaciones. El dolor está ligado a la capacidad que tienen ellos mismos de crear el placer, de buscarlo, experimentarlo y vivirlo; en dejarse poblar por distintas intensidades de dolor que ellos no consideran alcanzan el displacer. Una joven de teatro afirma que en la práctica cultural se puede hallar:

Desde el displacer más absurdo “ahh maldita sea”, hasta “oh si, eso es”, porque yo he llegado a sentir algo así, como un encuentro místico con el universo, por ejemplo estando en escena o haciendo un ejercicio, si como que dejo de pensar y el cuerpo no existe más para mí, eso es uff... así es el placer.

La práctica es un escenario desde el cual se puede vivenciar esta relación placer/dolor, el espacio desde donde ellos la pueden re-crear. En este sentido Nietzsche (1998: 38) había planteado que «el propio ser,

creador, se creó el aprecio y el desprecio, el placer y el displacer. El cuerpo creador se creó el espíritu como brazo de su voluntad». Placer que se expresa con violencia y que hace parte del dolor, o donde el dolor hace parte del placer. Sin embargo, en ocasiones el dolor se juega en oposición al placer, en otras se integra a él, hace parte de él, es un medio para expresar desde las prácticas lo que ellos son, aquello de lo que son capaces y se convierte en «una válvula de escape a conflictos internos y externos como parte insoluble de “sentirse vivos”» (López, 2007: 111).

Pero el dolor también puede aparecer en el encuentro amoroso, en ese ejercicio de posesión del otro, de sometimiento frente a otro ajeno a mi cuerpo. Expresión de brusquedad y fuerza pero igualmente de comunicación entre unos cuerpos. Es un movimiento donde el deseo se liga al dolor y el placer, a la satisfacción de alcanzar lo deseado y que lo conecta también con el erotismo. Es la convergencia de dolor y placer, donde se mixtura lo uno y lo otro, y donde se siente la mayor libertad y la mayor incertidumbre por no saber en qué lugar se está. Un híbrido que se vivencia de diferentes formas.

La relación con el dolor también está dada desde la posibilidad de dominio del dolor, en relación con un propósito vinculado con su práctica, de encontrar una finalidad al dolor. Nietzsche (2000: 182) afirmaba que «el hombre, que es el animal más valiente y más habituado a sufrir, no niega el dolor en sí; incluso lo quiere y lo persigue, siempre y cuando se le muestre que éste tiene sentido, una finalidad». Superar el dolor que los limita y alcanzar lo deseado porque se considera que *«entre más sufre uno haciendo ejercicio, o por lo menos yo, entre más sufro haciendo ejercicio, entre más me cuesta, mejor me siento»* (joven practicante de capoeira). Una búsqueda que implica dolor, sentir el dolor pero también dominio del dolor: *o sea, uno se adecúa al dolor, domina el dolor, ya no siente el dolor* (joven skater).

En las prácticas de modificación corporal¹⁴ el dolor/placer se vive como una «doble articulación» que une marcaje y dolor y que le da un significado que va más allá de lo estético y de la moda. El *Body Art* es

¹⁴ Dentro de las prácticas de modificación corporal, López (2007) enuncia las siguientes: tatuaje, escarificaciones (cortes con objetos punzantes [cuchillos, bisturís.]), *Branding* (marcaje en la piel a través de implementos de hierro o acero quirúrgico), Implantes (insertar objetos en el cuerpo), *Piercing* (insertar pequeñas joyas), Expansiones (agrandar la perforación).

considerado como una práctica oscura emparentada con el mundo delincriminal y con el “bajo mundo”, lo que no permite que los modificadores corporales sean considerados artistas, son prácticas que ocupan zonas periféricas y sobre las que existen enormes prejuicios, ya que en van en contravía de las concepciones y usos del cuerpo de la visión instituida, de la establecida por “el orden social”, de lo considerado normal. Las prácticas de modificación corporal son una forma de apropiación del cuerpo que a pesar de ser dolorosa se convierte en un placentero *performance*, en un proceso inacabado que se prolonga muchas veces por toda la vida.

Una de las prácticas culturales que mejor ilustra la relación placer/dolor no la describe López y es la denominada *suspensión*. La suspensión consiste en una práctica a través de la cual el cuerpo se suspende en el aire luego de haber sido enganchado con anzuelos o ganchos quirúrgicos por el pecho o por la espalda. Una práctica que «supone “pescar” la piel, elevarla sobre las aguas del cotidiano, para así sacar a flote, por y sobre sí mismo, llevándolo a otro estado material, subjetivo y algunas veces espiritual» (López, 2007: 113). Existen variaciones de la práctica de suspensión que va desde la realizada en pequeños grupos de pertenencia y la que es mucho más expositiva y festiva denominada “Freak Show”. La primera tiene una connotación más mística e interior y la segunda como espectáculo multitudinario que se realiza en discotecas, bares y galpones, y que se acompañan de modificaciones corporales y de música *hardcore* y *metal*.

Tenemos entonces que la relación placer/dolor se nos presenta desde la perspectiva de los jóvenes como una mixtura de emociones vivenciadas en medio de la práctica. Integrar el dolor al placer hace que éste se vuelva deseable y no se convierta en un límite o en un obstáculo. Aquí, como en otros pasajes, la hibridez y la ambigüedad se convierten en la manera de instituir unas nuevas significaciones imaginarias, que mezclan aquello que se consideraba opuesto. Hacer del dolor algo placentero, hace del dolor una vivencia, la cual se enfrentan cuando se desafían al límite como posibilidad abierta, como incertidumbre; por ello la búsqueda de su dominio, que es lo que permite enfrentarlo, habituarse a él y poder soportarlo.

-A manera de cierre

Estas prácticas corpóreas, llenas de imágenes extrañas o transgresoras para el mundo adulto, son a nuestro juicio una muestra de cómo hoy el cuerpo festivo o barroco, se recrea en prácticas culturales de los jóvenes que se dan a manera de expresiones carnales, en donde se vivencia una libertad transitoria y desde donde pueden reclamar la propiedad de su cuerpo como diciendo: *este cuerpo y esta vida es mía* y en tanto mía la reclamo como mi territorio. Prácticas que exigen para su comprensión de otras categorías, quizás más ambiguas, más liminales e intersticiales desde las cuales uno pueda dar cuenta de lo interno/externo, de la vivencia de la muerte, del placer-dolor o de la carencia/potencia, o sea de aquello que se mixtura y que es al mismo tiempo lo uno y lo otro. Será necesario el uso de conceptos líquidos (Canevacci, 2005) que abren nuevas constelaciones y entramados de significación y que permiten dar cuenta de esas líneas de fuga que se dan en los intersticios, y que hoy se nos hacen visibles como escenarios de resistencia y desafío a los límites de lo instituido.

En estas prácticas e imágenes del cuerpo se prosigue con la metamorfosis y se da espacio a otras sensibilidades donde se celebra la vida y la muerte, donde se intensifican las pasiones y se transgrede (o se busca transgredir) el orden social. Estas prácticas se convierten en espacios donde se hace resistencia a las formas binarias de producción de subjetividad, los cuales les propone la escuela con su poder instituido. Prácticas articuladas a la vida cotidiana, donde cada joven es artista de su propia vida en el compartir con otros. Espacios donde emergen manifestaciones libertarias que se hacen visibles en la música, en el uso del cuerpo, en los estilos que siempre se están configurando, en:

Dispositivos estéticos no institucionalizados —post o anti— cristianos/ilustrados/académicos— que, parecen nuevamente estar celebrando la ambivalencia, el debilitamiento de las fronteras del sujeto, el deseo, la estética, nuevas formas de lenguaje (corporales, musicales, imaginales, dramáticas), así como las formas plurisensibles, multitemporales y desterritorializadas (Sáenz, 2007: 13).

Espacios heterogéneos, móviles, fluctuantes, multiformes e híbridos que nos ponen en la necesidad de uso de otras formas de mirar, de otra sensibilidad distinta a la encarnada, que nos hace ver de forma recurrente en binarias y en oposiciones. Formas mixtas, ambiguas, mestizas se hacen visibles también en estas prácticas y en estos grupos; formas liminales que no implican escisiones: individuo—grupo, creación—apropiación, lo propio—lo ajeno, nosotros —los otros, lo cierto—lo incierto; sino oscilaciones, momentos y trayectorias, lugares y no lugares, multitemporalidades múltiples, flujos, centros y descentramientos.

Asistimos entonces a la formación en una sensibilidad, en unas estéticas que no se restringen al estilo, que nos ponen en el camino de las significaciones y nos obligan a salir del anclaje del significante, que nos ponen por el camino de los pares, de esos que también apropiaron las prácticas por gusto y se comprometieron con ellas. Son procesos y actores que nos abren a la comprensión de infinitud de sentidos posibles (significaciones) que se crean, se apropian, se juegan y se viven; de otros *habitus* que se instituyen en las prácticas corpóreas, en las maneras de vestir, en las musicalidades; y que desafían una imagen de cuerpo, una forma de vivenciación de él, de su placer y su deseo.

-Referencias Bibliográficas

- BAJTÍN, M. (2003) La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Madrid, Alianza Editorial.
- BATAILLE, G. (2002) El erotismo. Barcelona, TusQuets Editores.
- CANEVACCI, M. (2005) Culturas Extremas. Mutações juvenil nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro, Editora DP& A
- DURAND, G. (2005) Las estructuras antropológicas del imaginario. México, Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, N. (1994) El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1986). La historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. México, Siglo XXI.
- HURTADO, D. (2007) La configuración de significaciones imaginarias de deseo en jóvenes de la ciudad de Popayán. Manizales, Tesis

- doctoral. Universidad de Manizales- Centro de Estudios Avanzados en Niñez y juventud CINDE.
- HURTADO, D. JARAMILLO, L. ZUÑIGA, C & MONTOYA, J. (2005) Jóvenes e imaginarios de la Educación física. Popayán: Universidad del Cauca.
- LÓPEZ, R. (2007) *Cuerpos transgresores/Cuerpos transgredidos. Carne y memorias marcadas. Los jóvenes y sus prácticas de modificación corporal* en Revista Última Década 26: 103-119.
- MOSQUERA, M y SIMMONDS, M.A. (2007) *El skate boarding la corporeidad puesta al límite*. Documento Universitario. Universidad del Cauca.
- NIETZSCHE, F. (2000) Genealogía de la moral. Santafé de Bogotá: Editorial Esquilo.
- SÁENZ, J. (2007) *La escuela como dispositivo estético* en Ponencia presentada en el Seminario Internacional Educar: (sobre) impresiones estéticas. Buenos Aires: Centro de Estudios Interdisciplinarios.
- SERRANO, J. F. (2004) Menos querer más de la vida. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos. Bogotá, Universidad Central. Siglo del hombre.
- TURNER, V. (1974) O proceso ritual. Estrutura e antiestrutura. Petrópolis, Vozes.

Niñez o creatividad marginal

Alejandra Manena Vilanova¹

-Des-marcaciones desde antes de empezar: la marginalidad del que escribe-habla y lee-hablando

Ya que el espacio en el cual nos vemos convocados está delimitado por el discurso escrito, he considerado importante que para introducir el tema de la niñez debo comenzar por reconocer el lugar que ocupo en este texto, porque *hablar de...o hablar de otro* es una vivencia que siempre posiciona, un lugar para mencionar y una sensibilidad desde la cual se existe.

Por eso, es importante que mis palabras de introducción den varias vueltas y merodeen el lugar desde el cual hablo y así podamos desplazarnos hacia esa condición de la infancia en la que siempre se habla de ella, pero, en este caso, evitando las definiciones, donde el *hablar de* se desvanezca en el sencillamente ESTAR con los niños.²

Quiero señalar esa condición contradictoria en la cual me encuentro, mostrando la marginalidad del recorre en la escritura, porque en definitiva este texto no dará ninguna respuesta, solamente transitará por ese espacio marginal del trazo al usar palabras para decir lo que las mismas nunca pueden explicar.

¹ Magíster en Educación: Desarrollo Humano, Estudiante de Doctorado: Educación y Sociedad Universidad de Barcelona. Email: amvilanova@cir.uic.es

² En una entrevista que le hace Jean Bimbaum a Jaques Derrida le pregunta por “lo generacional” y Derrida responde: “Aquí me sirvo de esta palabra en forma laxa. Uno puede ser el contemporáneo “anacrónico” de una “generación” pasada o por venir. Ser fiel a aquellos a quienes se asocia a mi “generación”, erigirse en custodio de una herencia diferenciada pero común, quiero decir dos cosas: en principio estar unido, eventualmente contra todo y contra todos a unas exigencias compartidas... Designo así por metonimia, un *ethos* de escritura y de pensamiento intransigente y hasta incorruptible” (Derrida: 2005, p.24 -25) Traigo esta cita buscando la resonancia anacrónica de la infancia en los recorridos que me convocan al escribir este texto, la sensación incorruptible en la que me veo entre la sensación de confianza y complicidad donde ya no se habla de los niños sino que se habla con ellos.

Señalo esta extraña sensación desde la cual me acojo en la escritura que habla y me percibo al hacerme lectura en ustedes recorriendo la infancia. Llevo a flote lo que pasa cuando hablamos, porque nosotros para hablar nos posamos sobre nuestros asientos con la cabeza levantada, la mirada direccionada, las manos quietas y la voz clara, y entre perversiones y prefiguraciones, esperamos que alguna vez, los niños, también lo hagan de la misma manera. Quizás, por eso cuando los llamados “niños” hablan, nosotros evitamos que miren para otros lados, muevan las manos, repitan varias veces las mismas palabras y se mueven de un lado para otro y tratamos que fijen su mirada en nosotros porque sabemos que ellos, a su manera ESTÁN en otro lugar.

Nosotros (los adultos, los que somos grandes y estamos arriba) siempre hablamos desde el lugar que ocupamos porque de lo contrario no podríamos hablar, estos cuerpos que somos no podrían hablar sin un “desde donde”, un lugar histórico que ha marcado nuestra forma de hablar. Ese lugar desde el cual hablamos no es el de “los niños”, y tampoco pretendo que así sea, porque el problema no es estar en el mismo lugar, porque creer que uno puede estar en el mismo lugar que otro más que un imposible es un engaño.

Es un deseo egoísta el que otro siempre abandone ese lugar en que está, para que pueda llegar al nuestro, así como es una violencia simbólica pensar que uno puede ponerse, en el lugar de otro, como si el otro pudiese cedernos el espacio que ocupa... eso es el perjuicio del engaño, porque el espacio se corre con nosotros, el espacio no es una casilla o un hueco vacío sino el calor y el aroma de nuestra ausencia. Podemos cobijarnos con el color de su olor, pero, justamente por ser otro, nunca podremos ponernos u ocupar su espacio.

Esta escritura que habla no quiere abandonar esta marginalidad desde donde escribe es una forma de recorrer sin abandonar, es decir caminar sin descuidar ese indefinible, precario y débil lugar que aún les queda a los niños, por eso este escribir-hablar, en el que me encuentro, teme, por un lado, que se lea buscando direccionar un camino prefigurado, y por otro y tal vez recomendable, es el dejarlo en el olvido después de mencionarlo.³

³ “tengo simultáneamente, le ruego que me crea, la *doble sensación* de que, por un lado, para decirlo con un sonrisa y sin modestia, aún no han empezado a leerme, que si hay, por supuesto, muchos muy buenos lectores (en el mundo quizás sean algunas decenas,

Esto es un peligro inevitable, pero no inadvertible,⁴ lo cual e este caso, a lo que se atiende, no es a lo que puede pasar, sino al contrario lo que no se sabe que puede pasar para que se alerte desde la sospecha y se lea-hablando, es decir, lo que se pretende es que cuando se lea no se despoje al cuerpo de las angustias que provoca la lectura. Una sospecha que busca rescatar la materialidad del texto para que no se pueda ni controlar, ni olvidarlo.

El riesgo de esta escritura no está en lo que se quiere decir, sino en los que leyendo-hablando, quieran escuchar, la interpretación siempre está en el otro que lee⁵, motivo por el cual desde el margen no se surca una interpretación correcta, sino un borde indefinible que no rehúye a ese peligro abismal al que, en este caso nos convoca la infancia, transitando por el vacío sin determinismo pero sin olvido... porque el que no olvida sobrevive en la esperanza.... Esperanza del que espera lo inesperado, porque cuando uno escribe-habla y nunca sabe lo que va a pasar.

Al igual que ocurre cuando estamos con los niños que aún teniéndolo todo bien planeado, marginalmente ocurre lo que no sabíamos que iba a pasar, pero lo doloroso es que a pesar de que esta situación se nos presenta, día a día, sucede que no solo pasa inadvertido, sino que resulta inapreciable.

y son también escritores-pensadores, poetas) en el fondo, todo esto tendrá sólo más adelante una posibilidad de aparecer; pero también de que, por otro lado, simultáneamente entonces, quince días o un mes después de mi muerte, *ya no queda nada*. Salvo lo que se guarda como depósito legal en la biblioteca” (Derrida: 2005, p.31-32). Parecería ser que hay una extraña conexión contradictoria entre olvido y supervivencia, donde el recordar no podría ser retener sino difuminar el trazo para que pueda mantenerse.

⁴ Lo inadvertible es la sospecha de lo seguro, pero no actitud academicista de la crítica infinita sino una desconfianza histórica que está marcad en estos cuerpos que somos.

⁵ “no es la palabra la que aparece como expresión de la personalidad interna, sino que la personalidad interna aparece como expresión o palabra internalizada. Y la palabra viene a ser la expresión de la comunidad social, de la interacción social, de las personas materiales, de los productores. Son las condiciones de esta comunicación plenamente material las que estipulan y determinan la definición temática y constructiva que una personalidad interna recibe en una época y en medio dados... La generación de una conciencia individual dependerá de la generación del lenguaje, desde luego en su estructura gramatical y concretamente ideológica.” (Bajtín, 1929: 202) Un fatídico riesgo al que al escribir no se puede escapar.

Sin embargo, cuando acogemos lo inesperado, sorprende, y asombra por la sensación que produce y no por lo que debe ser.

-Des-marcaciones del ser: la marginalidad del que resiste

Dibujados desde antes de poder estar aquí somos niños antes de nacer. De alguna manera, al predefinirnos ya nos ha quitado la posibilidad de asombro que genera la extrañeza de poder estar unos con otros, porque la novedad ha muerto desde el momento en que nos han nominado a escala.⁶

Que sensación tan devastadora! quedamos programados desde antes de nacer, quizás, eso es lo que significa llegar al mundo, cuando creíamos que llegaríamos a la vida, ya el mundo nos esperaba determinadamente. Así nos denominan bebés, críos, niños e infantes y quedamos englobados en el sistema al que vamos a responder.

No es raro, entonces, que ante todo lo que prevalezca sea la etapa y todos sus requisitos para que podamos SER, y así somos reflejos y esquemas, de tal manera que ni bien hemos llegado ya empieza el borramiento de la diferencia, de la extrañeza, quizás porque la rareza siempre causa temor y si no puede comprenderse entonces es mejor anularla. Pero la estrategia para cercenar a ese *otro* guarda la sutileza del que aparentemente cuida, que en realidad controla, por eso surge la etapa, ese reducido lugar en el cual quedamos encajados para impedir que sucumba cualquier tipo de diferencia, es decir solamente consolidando la etapa se puede SER. Por eso, no es raro que aún hablando de distintas formas en unas u otras tendencias educativas y de formación sus contenidos se centren en: la maduración, los procesos, los estadios, las conexiones neuronales, la estructura física, y tantos otros de miles de nominaciones que denotan los cambios evolutivos.

Así es como, hoy en día, los niños ni tiene un lugar, ni ocupan un espacio, sino que pertenecen a una etapa, no son ellos desde sus relaciones los que nos asombran al estar allí con nos-otros, sino que es la etapa ya programada para cada edad la que los invisibiliza para que no podamos estar con ellos, ni ellos con nosotros. Quedamos programados bajo el sistema más rápido de lo que nos imaginamos.

⁶ Al buen estilo de los criterios evolucionistas bajo los cuales quedamos capturados, principalmente por la biología y/o la neurología.

Por eso, es importante confiar menos en lo que sabemos que en lo que nos imaginamos, porque lo que sabemos ya no se puede cambiar, mientras que lo que imaginamos es un derroche de opciones llenas de vitalidad y emoción.⁷

Los sistemas de programación no surgen de una sociedad que ha sofisticado sus sistemas informáticos, sino de una imagen de prefiguración del mundo sobre la vida. De alguna manera, vamos nos hemos acostumbrado a alejarnos de los niños y de la vida en general construyendo pre-ímagenes de todos aquellos que nos rodea, clasificando de una u otra manera desde unas u otras tendencias, desde las más tradicionales hasta las más alternativas, pero en definitiva ninguna cuestiona esa base evolutiva que de manera representativa se reposiciona haciendo que aparezca una “nueva” y “mejor” posibilidad, es decir el desarrollo no solo es la bandera sino que a su vez es el asta que sostiene cualquier bandera porque abraza la totalidad de lo posible.⁸

Crear en “lo mejor” es la trampa más camuflada que nos han puesto y ¿quienes nos la han puesto? Pues esos que siempre estarán más desarrollados que nosotros, que incluso nos dejan dando vueltas alrededor de “lo posible” para que nos alejemos del sentir al otro.

Audazmente se dice que los niños aprenden... es decir, aprender a hacer lo que se espera que hagan, y es aún “mejor” cuando hacen lo esperado en la escala programada o antes de establecido (ya sea “solos” o potencialmente nuestra ayuda, como diría Vygotsky)... A veces me pregunto si los niños desde muy pronto se dan cuenta que el halago es una manera de disimulo que deben cultivar para que no los descubran, pero no siempre es fácil ocultarse por eso aparecen los desvíos, porque ahí es cuando encuentran una oportunidad absoluta para evadir la respuesta esperada.

En esos momentos de caída absoluta, que reciben es una descarga peyorativa o actitud condescendiente, es decir los dejamos aparentemente ESTAR a nuestro lado sin esperar nada de ellos porque

⁷ Valga la aclaración que imaginar no es una insufrible idealidad que nunca alcanzaremos sino un despliegue del juego de nuestra emotividad.

⁸ El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representámen* ser él y otro, y producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí”. (Derrida: 1971, p.64)

decimos: “No importa si se dispersan, imaginan y fantasean, porque eso ahora que SON pequeños y eso será positivo para cuando crezcan y sea grandes”. Esa es una estrategia que usamos para enfriar la situación, usando ese criterio moral ascendente que nos aleja y permite superar cualquier estado de emotividad y de esa manera recuperamos nuestra madurez y, parece ser, que así, logramos hacerlos crecer.

Es asombroso ver como al margen de cualquier interpretación, sostienen la mirada entre fija y perdida, diríamos quizás que están preciosamente locos, mirando lo que no podemos ver, resiguiendo el rastro que no podemos recorrer, pero esos instantes de emotividad son un estado de alucinación prohibida que este mundo tarta de detener, y esa des-marcación sensible que por instante nos ha permitido ESTAR con ellos, se retrae y recoge su piel sobre una concha que protege. Por instantes, la desprotección de lo que no puede explicarse, de lo irrepresentable, de lo innombrable nos conmueve, pero rápidamente alejamos su extrañeza retomando lo que se ha programado y distanciamos semejante sensación de nuestra piel.

Quizás por eso, ya no podemos asombrarnos de lo inesperado, la risa tiene una razón y cada acción un motivo, el acercamiento a los niños es tan distante que ni si quiera ellos se asombran de esa presencia. Saben que están en nuestras manos y que dependen de nuestros ojos, pero desde su fragilidad resisten silenciosamente y guardan, entre cajas, sus secreta forma de existencia, porque ya se han dado cuenta que cualquier detalle que se muestre se captura entre las redes de las clasificaciones del SER, cualquier desviación se corrige rápidamente y si persiste se lo desvanece para que desaparezca. Por eso, el silencio es un buen aliado, una resistencia callada y marginal que evita la profanación de sus más profundos secretos, donde guardan el recuerdo de una manera de hacer.

Los secretos de la infancia son tesoros ocultos que se esconden para que no sean profanados, posiblemente los niños tiene una memoria genéticamente histórica, es decir un hacer cultural que traspasa el nacimiento y que les permite saber que la interpretación de sus acciones es una manera de profanación de sus creencias, no porque otras culturas generacionales puedan quedarse con los mismas, sino por el uso que

hacen de ellas, por cómo son expuestas y reconfiguradas en la boca y las acciones de quienes quieren dominarlas.⁹

Quizás a eso se debe el que cada día hayan más niños que fracturan el molde con el cual se los ha modelado y desvían el camino y dislocan las teorías, los métodos, las didácticas y el currículo. Y para contrarrestarlos, cada día hay más niños que son remitidos a las terapias, donde quedan patológicamente interpretados, porque de esta manera se ha creado una hermenéutica de la determinación, es decir una manera de dominar al otro con la interpretación.

A través de esa hermenéutica determinante se va, cada día, se va alejando esas sencillas pero no simples formas de estar con el *otro* sin tener que asegurar que hará o dejará de hacer lo que yo quiera que haga.

Cada día el esquema está más fracturado porque los niños luchan simbólicamente defendiendo sus creencias que los hacen diferentes. Sin embargo, es más difícil creer en la infancia y en el *otro* que en las teorías que hablan e interpretan a los niños, o quizás, es un riesgo comenzar a pensar en que las cosas pasan de otra manera y que al reseguirlas hay siempre una réplica distinta, nunca definitiva, ni nunca apropiada. Quizás, el evitar abrirse a ese vacío de la in-certitud, a la cual nos convoca la infancia, es una estrategia para que las cosas se mantengan igual, porque aunque la sociedad ha cambiado y se ha diversificado no hemos modificado nuestras formas de relacionarnos, solamente las hemos sofisticado para hacerlas más efectivas.

Y aunque todos hayamos vivido la experiencia de haber sido niños y exista un latente recuerdo nostálgico de esta sensación¹⁰ del hacer de la infancia, se prefiere olvidar a exponerse a esa creatividad marginal, aunque para ello haya que silenciarla.¹¹

⁹ “Nada podrá nunca hacer desaparecer de mi la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto. Y de una existencia mortal pues, desde que tiene un nombre, su nombre le sobrevive ya. Éste firma su desaparición posible. La mía también”. (Derrida, 2008: 25)

¹⁰ No ha de traducirse la sensación en etapa, la sensación es una acción que puede recordar porque la volvemos a vivir.

¹¹ Y quizás por eso los niños abandonan la infancia porque la misma siempre depende del amor de otro y el silenciamiento solo muestra que nunca hubo amor, por eso la educación ha sido una poesía al abandono y al ego, al yo me salvo a tu lado... Y digo “poesía” y no poema porque la educación es una acción elegante que cuida lo que dice y por eso habla de género y no de la indomable acción, que quizás es lo que deviene al

-Desmarcaciones en el hacer de la Infancia: la creatividad marginal

La marginalidad de las acciones de los niños no busca subrayar el que los niños estén llenos de respuestas creativas y originales, la marginalidad está en la manera como estas acciones entran en juego dentro de las relaciones que establecemos con ellos. Es la relación la que hace que la marginalidad se vivencie, por eso los bordes surcan desde el vacío y su forma está en el exterior, porque de ninguna manera se trata de hacer del mismo un nuevo foco céntrico que hable de la capacidad creatividad de los niños.

Quizás este es el discurso que generalmente circula entre maestros y padres entre especialistas y terapeutas, porque lo que lo que les interesa es capturar a ese sujeto “niño” nominándolo como creativo, categoría propia de ese “sujeto de estudio” que no solo lo apresa sino que los represa, es decir lo detiene y lo contiene.

Desmarcarse desde el hacer es fracturar esta creatividad o nominación productivistas que lo único que hace es reproducir el discurso del sujeto y que evade esa condición de subjetivación que atraviesa la relación.

Hundirse en la subjetivación implica saberse en el contacto con el otro y no en las capacidades de uno, es recorrer los caminos siempre acompañados, es sentir que lo que pasa nunca puede reproducirse porque cada instante tiene la magia de ser irrepetible y por eso no se trata de qué es lo que se hace sino con quién, dónde y cómo se ESTÁ.¹²

“poemitizar” o la acción misma de hacer poesía, donde la palabra aunque está sobra, donde la palabra aunque muestra estorba, donde la palabra aunque aparece siempre es pobre. “El poema no es solo el mejor ejemplo de lo intraducible: le da su lugar más propio, al duro trance de la traducción. El poema constituye, sin duda, el único lugar propicio para la experiencia de la lengua, esto es, de un idioma que a la vez desafía para siempre a la traducción y apela entonces a una traducción ha ser conminada a hacer lo imposible en ocasión de n acontecimiento inaudito” (Derrida, 2009: 14)

¹² “Entonces Los circuitos de acción en el fondo no existen, sino que están imbricados en lo seminal del *estar*, y ahí no entra la explicación causal. Un mundo montado sobre lo que meramente está es un mundo no tiene sentido las causas. Por eso resulta ingenua la opinión de los positivistas que hablan de que los mitos eran formas rudimentarias de explicación causal de los hechos cotidianos... Incluso cuando en filosofía se extrema la determinación esto es, o se abre la pregunta por el ser, naturalmente aparece el término nada, pero que en realidad al *estar* como potencia del *estar* de todo, lo cual desde el rigor

La creatividad marginal de la infancia está en lo plural, donde lo que interesa no es si son o no niños, sino lo que pasa cuando estamos junto con ellos, sabiendo que en ese ESTAR-CON se cruzan los recorridos, las historias, y roces de la existencia de todos.¹³

Cómo planear el estar con el otro, es algo inaudito más que imposible porque todo aquello que se planea no se llevará a cabo, si se lleva a cabo es porque no se está con ese otro, sino con alguien que no es otro, sino con uno mismo que ya sabía lo que iba a pasar antes de que ocurra.

La creatividad marginalidad o esta manera de llamar a eso que nos pasa de manera inesperada con el otro es un efecto de plural y en el exterior nunca se piensa, siente o se hace solo, no es la soledad la que nos asombra sino los rastros de esos muchos otros que nos surcan y nos acompañan, que incluso entran en juego cuando estamos solos.

Por eso, la creatividad marginal merodea más que acierta, da vueltas sin llegar a ninguna parte y se muestra de distintas maneras pero nunca se sabe qué informa. Atraviesa el espejo y cae por el agujero porque lo más importante es lo que sucede y no lo que se explica.

del pensamiento es inaceptable. De ahí entonces que se trata de una nada que está llena, aunque vacía de connotaciones.

De modo que al no haber causa, hay seminalidad, que se escurre en un “porque sí”, o se mantiene en un “así es el mundo”, pero que en el plano cotidiano pudiera darse como una búsqueda de lo seminal que germina, crece y da fruto... el *estar* escapa a cualquier determinación... Pero el *estar* refiere más bien a la instalación de algo y no al ser de algo. Entonces el ser puede hablarse o no, pero no podría percibirse sin el *estar*... Pues del *estar* nada puede decirse sino su consecuencia, o se asolo puede darse la presencia de lo que es, pero siempre en el margen de lo que está. De ahí que del *estar* se hable sólo por el hecho de su instalación” (Kusch, 1978: 91 – 93)

¹³ “Para comprender esta diferenciación del valor corporal en la vivencia propia y en la vivencia del otro hay que intentar evocar la imagen plena, concreta y compenetrada de tono emocional y volitivo de toda mi vida en su totalidad, pero sin propósito de transferirla a otro, de encarnarla para el otro. Esta vida mía recreada por la imaginación estaría llena de imágenes plenas e imborrables de otros hombres en toda su plenitud externamente contemplativa, de caras de amigos, parientes y hasta de gente casualmente encontrada, pero entre estas imágenes no estaría mi propia imagen exterior, entre todas estas caras irrepetibles y únicas no estaría mi cara; a mi yo le van a corresponder los recuerdos netamente interiores de la felicidad, sufrimiento, arrepentimiento, deseos, aspiraciones, que penetrarían este mundo visible de los otros, es decir voy a recordar mis actitudes internas en detenidas circunstancias de la vida, pero no mi imagen exterior” (Bajtín, 1982: 60) Por lo que un *cuerpo otro* es la finitud de una pluralidad infinita.

Es ese el momento en que se percibe como la risa cobra importancia como un ritual para el disfrute, donde la risa no es solo grito, carcajada y mueca en la cara, sino acto y contacto con el otro que le toca y le trastoca la vida hasta desconfigurarle el cuerpo.

Casualmente se puede percibir cómo los niños nunca ríen por compromiso, no le regalan este gesto a nadie, sino que lo entregan a alguien cuando saben que no espera nada de ellos, se puede percibir como en ese momento deslizan una caricia con la mirada, al depositar su risa en los ojos del que está con ellos. Y casualmente provocan el mismo gesto en quien lo recibe. Quizás, neurológicamente se podría explicar este gesto como un reflejo en donde la vivencia se interconecta en espejo, pero cabría resaltar que el espejo no es el gesto en sí mismo, no es el reflejo sino la refracción o efecto que se vivencia en la piel del otro, ese que sostiene el gesto.

La risa, entonces, se mueve entre el desajuste del que la provoca y el delirio del que la sostiene, parece ser que los niños cuando ríen entran en un estado de alucinación que muchos no entienden motivo por el cual siempre es poco reconocida porque no tiene una función específica, más que la alegría y el alegría-se. Eh! Allí su creatividad marginalidad, produce algo insólitamente etéreo, algo invaluable, no porque no tenga valor sino porque no se le puede poner un valor.

Y esta condición de sinrazón la que desconfigura y se afina cuando el gesto dice en silencio lo que no se explica, un hablar desgramaticalizado, gesticulando para pronunciar lo que no se verbaliza, para luego callar lo que nunca se escucha.¹⁴

¹⁴ “Mediante una sustitución que no sería verbal, tendría que remplazarse semiología por gramatología en el programa de Curso sobre lingüística general:

“Nosotros la llamaremos [gramatología]... Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que un aparte de esta ciencia general. Las leyes que la [gramatología] descubra serán aplicadas a la lingüística”

El interés de esta situación no será sólo el de ofrecer a la teoría de la escritura la envergadura necesaria contra la represión logocéntrica y la subordinación a la lingüística. Liberará el proyecto semiológico mismo de lo que, pese a su mayor extensión teórica, permanecía informado por la lingüística, se ordenaba en relación con ella como su centro y a su vez su telos. Aunque la semiología fuese en efecto más general y más comprensiva que la lingüística, continuaba regulándose por el privilegio de uno de sus sectores. El signo lingüístico permanecía ejemplar para la semiología, la

Pero no se trata de gestos propios e individuales, sino colectivos y múltiples, por eso la risa se contagia, es una emoción explosiva que acoge a todos los que hacen parte de ella no surge en soledad sino en una abrupta compañía, donde lo que ríe es la historia que nos acompaña.

Parecería ser que junto con los niños y desde su creatividad marginal la risa se materializa y hace del espacio practicado un lugar desatinado de intercambio, que permite pensar las cosas de otra manera que nunca será la apropiada, pero sí *otra* manera.

Quizás, lo que sucede es que el espacio responde a los acontecimientos soportando en ellos cualquier cosas que ocurra, pero ese lugar de la risa, el que deviene de esa marginalidad del ESTAR con los niños, responde sin respuesta, pero no deja de responder por su condición misma, lo que ocurre es que responde escapándose de la pregunta y es la fuga la causa de esa risa que distorsiona lo conocido para ver las cosas de otra manera.

Fácilmente uno vuelve a mirar las cosas como SON y como siempre le han dicho que deben SER, así hemos crecido... haciéndole honor al olvido, y es por eso que se mantiene lo que siempre se ha hecho. Cuando uno mira las cosas como son el “deber ser” es latente y es difícil escaparse. Por eso, los niños en silencio resguardan esa risa que los libera porque cualquier intento de conducción es ajustar la cuerda que se les ha atada al cuello.

No es raro que cuando la cuerda empieza a ajustarse, los niños atiendan con cierta seriedad a lo que se dice y a lo que se debe hacer, pero sigilosamente y por los lados van buscando la brecha, sin que nadie se entere, y entonces, hablan con las cosas, guardan los instantes en cajas escondidas, se expresan sin ver, imaginan sin predefinir, piensan sin cabeza y encuentran sentido al estar perdidos, recogen el silencio y están junto a otro sin tener que decir nada, pueden dibujar con la mirada, si preocuparles si hay un patrón o una medida.

Y parecería ser que nos preguntaran... ¿Y crees que puedes escucharme?, ¿Crees que puedes estar a mi lado sin querer entenderme? ¿Crees que puedes saber qué hay en lo más profundo de mi afuera?... Con esa mirada preciosamente loca, parecería que los niños no quieren

dominaba con el signo –maestro y con le modelo generador: “el patrón” ” (Derrida, 2005: 66)

hacer nada que nosotros no podamos hacer, un hacer en el creer... no quieren que estemos a su lado sino podemos creer en lo que sencillamente les pasa y tal vez a eso se deba que, por último, renuncien hasta a su propia infancia.

-La fuga: los espacios de la creatividad marginal

Hay momentos, pequeños instantes, en los que los niños creen que podemos escucharlos y susurran silenciosamente:

*Acércate a mi lado
para que veas las estrellas que he
dibujado en el techo de este salón.
Cada una de ellas tiene un norte distinto
pero todas pueden brillar aunque la luz esté apagada.
Cada una de ellas se mueve en distinta dirección
pero ninguna deja de moverse
Mira... tú también te mueves,
aunque creas que estás quieto mirando para arriba.
Sabes? estamos mirando para otro lado... no hay un arriba
El arriba es un invento de los que siempre están arriba
Y el abajo... pues el abajo es el suelo donde estamos ahora
pero tampoco es un abajo, solamente es nuestro lugar.*

Susurran porque no quieren ser totalmente escuchados, porque no se puede escucharlo todo y cuando intentamos o suponemos que la totalidad es una posibilidad, en lugar de distorsionar lo que hacemos es perder la frecuencia y el roce del otro.

Susurran porque el viento encuentra siempre el lugar de fuga, el hueco por donde colarse y escapar aunque luego esa hendidura la tapen, de todas maneras el viento encuentra otro orificio por el cual fugarse.

Y la fuga no es un para siempre sino un poder volver, un lugar de retorno siempre de maneras distintas donde en cada retorno hay algo inesperado que solo se puede percibir con los ojos cerrados, parece ser que en la fuga los niños lo que hacen es dejar de ir hacia, dejar de crecer para poder retornar, repasar, recorrer... en definitiva, volver, que ante

los ojos bien abiertos de los que quieren determinarlos el retorno es solo una banalidad que se superará.

Es extraño, parece ser que no se logra apreciar cómo, los niños, frecuentemente vuelven con el corazón en la mano donde ya no se piensa en las posibilidades sino en los deseos... el deseo mueve una sensibilidad que no pasa por lo ideal porque el deseo no es una meta planeada que se va a alcanzar sino una emoción del cuerpo que busca un lugar.

Pero, ese lugar, siempre es una negación, un no lugar para hablar con las cosas y poder recoger lo que dicen, lo que cuentan, las historias que traen, las manos que los han tocado, los golpes que han recibido, las formas que les han dado... hablar con eso que a las cosas les pasa y que sutilmente le restamos importancia, porque casi siempre la voz de nuestra mirada oculta aplanando el sonido de las cosas. Por eso, ya no escuchamos a las cosas, ni si quiera nos acordamos cómo nos hablaron y las muchas cosas que decían. Nuestros juegos ya no nos permiten despojarnos de esta vida y (por fin) vivir otra.¹⁵

Y es que el lugar también hace historia pero como otro y no solo como un soporte físico de mi. Parecería ser que los niños desde ese lugar, y en sus fugas, susurraran que ellos no quieren ser un nuevo “yo”

¹⁵ Se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología. Y de la metafísica de la presencia.... Este *juego*, pensado como la ausencia de significado trascendental, no es un juego *en el mundo*, como lo han definido siempre para contenerlo, la tradición filosófica, y como lo piensan también los teóricos del juego (o aquellos que, después y más allá de Bloomfield., remiten la semántica a la psicología o a cualquier otra disciplina regional). Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo. –de la mundaneidad del mundo–,... es el juego del mundo lo que es necesario pensar *ante todo*; antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo (Derrida, 2005: 65). En el juego yo estoy viviendo otra vida otra vida sin abandonar los límites de la vivencia propia y de la autoconciencia, sin tener que ver con el otro como tal; LO mismo sucede en la conciencia de la ilusión: siendo yo mismo estoy viviendo una otra vida. Pero en este caso está ausente de contemplación (yo contemplo a mi oreja en el juego con ojos de participante y no de espectador), o cual no se toma en cuenta. En este caso se excluyen todos los sentimientos posibles con respecto al otro como tal, y al mismo tiempo se vive otra vida (Bajtín, 2005: 63)

que posee y que se rodea de lugares inanimados, porque el “yo” es el lugar de la soledad del ego.

Quizás por eso no pueden dejar de tener cajas donde depositan todo su cuerpo guardando en ellas esas fugas inauditas que resguardan su sensibilidad y cuidan su marginalidad. Porque saben que la precariedad que los constituye no se puede dejar en las manos de cualquiera, a tal extremo que llegan un momento en que las cierran definitivamente para que nadie los toque.

Y es así, como las cajas se cierran y pasan de los días y nace un nuevo silencio... uno que, los propios niños no conocían, uno que responde a todo, pero guarda mucho... Y empiezan a llenarse de respuestas para todo, esconde lo que el sentir de ese hacer extraño. Quizás, los niños descubren que para resguardar esa creatividad marginal hay que hacer menos y hablar más.

En la fuga ocurren cosas de manera inexplicable... formas de estar que abren y abren y abren... que quizás en nuestra condición de adultos, de seres desarrollados, grandes y capacitados, nos desequilibramos porque la costumbre es ajustar, cerrar y concluir. Pero en esa creatividad marginal en cada abrir hay un nuevo estar, y esa acción se mueve entre el cautivar y el cuestionar, una sensación que no sabes si gusta o perturba, porque las cosas nunca son iguales, este esperar lo inesperado que a la vez acoge y carcome... Donde no es uno el que habla sino la piel del otro que ha dejado su sensación en la nuestra... Una infinitud de llegadas o de volver a ese *lugar otro*... con paciencia, porque ésta no prometer nada pero a la vez lo da todo, manteniendo un recuerdo aunque sea encerrado en una caja porque el que no olvida guarda una esperanza.

-Referencias Bibliográficas

- BAJTÍN, M. (2005) *Estética de la Creación Verbal*. México, Siglo XXI. (1982)
- DERRIDA, J. (2009) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires, Amorrortu Editores. (2003)
- _____ (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Editorial Trotta. (2006).
- _____ (2006) *Aprender (por fin) a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires, Amorrortu Editores. (2005)

- _____ (2005) De la Gramatología. México, Siglo XXI.
- _____ (1996) El monolingüismo del otro. Buenos Aires, Manantial.
- GROSSO, J. L. (2007) Socioanálisis y Semiopraxis: la ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales. Santiago de Cali.
- KUSCH, R. (1978) Esbozo de una antropología filosófica americana. Buenos Aires, Ediciones Castañeda.
- VOLOSHINOV, V.N. (BAJTIN, M.) (1992) El Marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje. Madrid, Alianza. (1929).
- VYGOTSKI, L. S. (1989) El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona, Editorial Crítica Grijalbo. (1979).

Masculinidad en cuerpos danzantes. Baile y expresión corporal en jóvenes montevideanos

*Es que así como tú me ves
mira mi negra no sé bailar
y te juro nunca pensé
que eso te fuera a poner tan mal*
No sé bailar, Rubén Olivera

Sebastián Goinheix¹

-Introducción

El presente trabajo supone un esfuerzo por dar cuenta de algunos ejes de construcción de identidades y estéticas de los jóvenes en Montevideo, en el marco de las “políticas” del cuerpo y regulación de las emociones. Para ello se presentarán brevemente algunas reflexiones sobre el baile y la expresión corporal en varones jóvenes de Montevideo, principalmente desde las relaciones de género, y los procesos de estratificación, exclusión social y segregación territorial. Dichos procesos suponen juegos de construcción de prestigio, autoridad, distinción y legitimación cultural, con lo cual se desprende el carácter “político” del cuerpo, tanto su producción como su regulación y control. Es en el espacio delimitado por estos juegos que los jóvenes construirán sus prácticas y significaciones en sus relaciones con los otros y consigo mismos en los escenarios urbanos.

De este modo, se transita por la temática del cuerpo y las emociones en referencia a las relaciones de género y de clase, temáticas que en la

¹ Magíster en Sociología. CLAEH, Unidad de Investigación en Políticas Sociales.
sgoinheix@mides.gub.uy, goinheix@adinet.com.uy

región no han sido abordadas en profundidad. Los estudios de género, por ejemplo, generalmente comienzan constatando la existencia de cuerpos sexuados y la naturalización de esta diferencia como construcción de una legitimación de la desigualdad. Con ello se escamotea la cuestión del cuerpo, dado que la mayoría no pasa de esa referencia inicial del cuerpo (Pedraza, 2007). Tampoco los análisis sobre la estratificación y movilidad social, o los de exclusión y segregación, han reflexionado sobre el cuerpo, a pesar que estos procesos tienen un anclaje en el cuerpo y los estigmas y emblemas que pesan sobre él.

Según Zandra Pedraza (2004) los análisis del cuerpo en Latinoamérica se han concentrado en la relación entre la educación disciplinar del cuerpo (por ejemplo en la construcción de la Nación a través de los sistemas educativos construidos por el Estado), el control social y las formas modernas de gobierno. También señala que los estudios del cuerpo y las emociones se interesan fundamentalmente en la vida cotidiana, los procesos de subjetivación, estatización y salud, así como en los estudios desde la perspectiva de género, la generacional y la étnica, temas en que está presente el cuerpo en su carácter político (Pedraza 2004).

En otra línea de los estudios del cuerpo y las emociones, Adrián Scribano analiza el significado de las protestas sociales en el contexto de los efectos de las políticas neoliberales, particularmente la impotencia, el dolor y la frustración, desde la lógica política de construcción de una determinada hegemonía y la desarticulación de su oposición ideológica. Así, Scribano se pregunta por los “mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones” (Scribano, 2008b: 206 y 207), entendiendo que están sumergidos en “batallas” que atraviesan los cuerpos. La peculiar forma en que se procesa la protesta en el contexto neoliberal, genera una suerte de anulación de la misma, en parte porque, dada la ausencia del Estado, no hay un centro de toma de decisiones al que apelar y que pueda responder las demandas concretas. De este modo, las protestas cobran un tono retórico “autocontemplativo” ya que no logran articular un debate, siendo simplemente ignoradas (al menos sus contenidos), volviéndose meramente un tema de agenda sobre el que los actores políticos toman posición de modo de ganar –o perder– popularidad.

De este modo se hace posible la extracción de las energías, lo que implica una dominación que imposibilita la respuesta, al menos una respuesta articulada y con grados de eficacia, dada la falta de constitución de actores colectivos (en buena medida producto del neoliberalismo) que vehiculicen y expresen políticamente las frustraciones. Así las protestas habrían dado lugar al desencanto y la frustración. Sin embargo, la ausencia de estas expresiones no implica falta de conflicto, por lo que cabe preguntarse cómo se expresarán estos conflictos en un contexto de resignación y desesperanza (Scribano, 2008b).

Cómo se verá más adelante, esto puede relacionarse con los conflictos que se instalan entre las clases sociales, tanto en términos simbólicos como prácticos, en las dinámicas de discriminación, inseguridad y violencia. De este modo, son dos los ejes que estructurarán el análisis que se presenta a continuación: las relaciones de género y los conflictos sociales, ahora más bien implícitos, por las *energías vitales* y su apropiación.

El artículo se dividirá en un primer apartado en el que se introducen algunas cuestiones epistemológicas y metodológicas que un estudio exploratorio del baile y la expresión corporal supone. En el segundo apartado se desarrollará una descripción del contexto urbano en que tiene lugar la escena en que se dan cita las manifestaciones de la corporalidad masculina y su exposición y exhibición. En tercer lugar se considerarán algunos elementos de la reflexión sobre la masculinidad desde la perspectiva de género, para luego desplegar la hipótesis del rictus y rigidez corporal como la presentación expresiva masculina hegemónica. Finalmente se realizará una síntesis de los principales hallazgos y planteamientos, así como las posibles líneas de desarrollo de las investigaciones sobre la temática, de modo de cerrar el artículo.

- Las apuestas epistémicas y metodológicas

El análisis sobre la recreación, el baile, la expresividad corporal y las emociones que suscitan, desde una posición epistemológica que privilegie el descentramiento y la semiopraxis popular o crítica (Grosso, 2007b; 2008), debe reflexionar sobre la posición del investigador, los métodos y, más específicamente, respecto de las técnicas de recolección de información que permitan dar cuenta de las hipótesis planteadas.

En este sentido, José Luis Grosso realiza un análisis desde Latinoamérica como contexto postcolonial, en el cual se destaca la resistencia al poder, expresada a través de los cuerpos, en lo que denomina “semiopraxis” (Grosso, 2007b; 2008). Postula que siempre se piensa *desde y con el cuerpo*, un cuerpo que está en relación con otros cuerpos. Esto le permite realizar un análisis de la propia posición del científico, en tanto está inmerso en “relaciones intercorporales”, desplegando una crítica al modelo de autoridad científica que implica una determinada concepción del cuerpo que guarda distancia de la realidad y la sociedad, construyendo así una jerarquía con respecto a los demás saberes. Esta crítica se dirige fundamentalmente al carácter ideológico de cualquier apuesta científica, en tanto que no puede erigirse por encima de las dinámicas sociales ni dejar de tomar partido (Grosso, 2007b).

La doxa, y con ella la dominación social y cultural, supone el establecimiento de jerarquías sociales y cognitivas. Como lo expone Bourdieu (1997, 2000), las formas de imposición de una arbitrariedad cultural pasan por el establecimiento de formas de conocimiento, que son también formas en que se hace posible el reconocimiento y la legitimación, y que imponen una determinada concepción sobre la realidad. Retomar el cuerpo en este contexto, es asignarle una mayor importancia a la resistencia e insumisión de los actores sociales, dado que el cuerpo manifiesta la resistencia que el discurso dominante no permite expresar (Grosso 2007a). Pero también implica describir los procesos de socialización, naturalización e incorporación de los discursos legítimos en tanto imposición de una determinada arbitrariedad cultural, procesos que dan lugar a la “dominación simbólica” (Bourdieu, 1997; 1998; 2000).

En este contexto, la investigación llevada a cabo implicó una primera aproximación a las dinámicas de construcción de identidades, exhibición y consumo en sitios de recreación nocturna (bailes, boliches, pubs, fiestas, etc.). La argumentación que se presenta surge de la lectura bibliográfica y de una primera exploración a partir de algunas observaciones de bailes y fiestas, así como de material documental de fiestas de cumpleaños y casamientos. Los videos corresponden a filmaciones de dos casamientos y un cumpleaños de “60”. En cambio las observaciones se realizaron sobre el cumpleaños aludido, un cumpleaños de “15” y un “Bat Mishvá” (cumpleaños doceavo en la tradición judía), así como de diversos espectáculos y bailes en centros nocturnos. De este

modo, se pretende realizar una aproximación, en términos exploratorios, al objeto de estudio señalado.

La investigación se sustenta en un diseño exploratorio-descriptivo, a través de una metodología de corte cualitativo a partir del análisis de registros audiovisuales y observaciones etnográficas de campo. Los registros audiovisuales, en este caso son producidos por los participantes, e implican usos y significados asignados por los propios agentes. Esto hace que el “dato” sea parte de un proceso de resignificación y reinterpretación de los procesos sociales involucrados en los registros. Por tanto, se trata de registros de actividades y prácticas sociales, así como de objetos culturales para su uso posterior por parte de (algunos de) los mismos participantes. De este modo, los “datos” fueron contruidos para otros fines, además de que son reinterpretados en un contexto diferente, como objetos culturales de gran significación emocional.

Scribano plantea que este tipo de registros y técnicas, trascienden la mera recolección de datos, ya que se insertan en el deseo, la sensación y las reglas. De este modo:

Estos cantos, bailes, fotos, videos, etc. no son sólo componentes de estilos de vida, elementos culturales, sino también productos de los procesos (múltiples) que evocan los dispositivos de regulación de las sensaciones de dominación, sujeción, resistencia y rebelión (Scribano 2008a: 9).

Por ello los registros audiovisuales, deben pensarse en su función de recolección de datos desde nuevas interrogantes. En este sentido, Scribano puntualiza cuatro potencialidades de los usos de “técnicas” como esta, en tanto: 1- técnica de obtención de información; 2- disparadores de expresión; 3- artefactos sociales; y 4- modos de expresión social. (Scribano, 2008a: 9). Por ello el análisis debe incorporar registros que son, por un lado, “datos secundarios”, es decir: datos que fueron contruidos con otros fines, asignados por los grupos en medio de dinámicas sociales concretas. Por otro lado, estos registros constituyen en sí mismos objetos culturales con una fuerte carga de expresividad.

Históricamente este tipo de registros tuvieron una función de comunicación y socialización, además de la más explícita función recreativa y de generación de una memoria familiar o grupal. Este uso de la memoria refuerza el carácter distinguido y elitista de sus productores, en un contexto en que la tecnología que permitía estas filmaciones era costosa y por tanto reservada a las clases altas: “Las filmaciones familiares, entre las clases adineradas, recogieron -y manipularon- la memoria genealógica y se regodearon inmortalizando paseos, almuerzos y fiestas privadas que a su vez volverían a ser centro de atracción en sucesivas reuniones familiares” (Bouret y Remedi, 2009: 324)

Sin embargo, el carácter de “violencia simbólica” y construcción de “distinción” de aquellos usos de las filmaciones, ya no está tan presente en este tipo de objetos culturales. Esto es así fundamentalmente porque se ha masificado su uso, aunque quizá continúe produciendo distinción de los grupos de profesionales, funcionarios y pequeños empresarios, frente a las “clases populares”. De todos modos, la cita revela la importancia de este tipo de apropiación y construcción histórica que está por detrás de la práctica del registro fílmico de los eventos y fiestas familiares, ahora más o menos banalizado y generalizado por las “clases medias”.

La fuerte impronta en la construcción de la memoria colectiva de las “clases adineradas” ha de leerse como un mecanismo de generación de hegemonía y dominio cultural. Por tanto los registros, aunque más o menos masificados, además de “datos secundarios” constituyen para el investigador una expresión de conflictos y procesos sociales más complejos en las relaciones entre las clases sociales. Al mismo tiempo, significan una fijación de los roles familiares, que tienden a reproducir las diferencias en las identidades y las expectativas de los diferentes integrantes, tanto en claves de género como generacionales.

Con respecto a la otra técnica de recolección de datos utilizada, las observaciones etnográficas permiten dar cuenta de las prácticas concretas de los jóvenes y las estéticas desplegadas en diversos ámbitos. Los datos surgidos de esta técnica tienen una interpretación más directa, en tanto no constituyen productos culturales de posterior uso y consumo. Más bien los datos pueden leerse como un acercamiento a prácticas que dan lugar a procesos lúdico-creativos, que generan la expresividad y los juegos sociales de seducción en este contexto.

Ahora bien, además de un instrumental metodológico relativamente novedoso -en su apropiación-, un análisis del baile y la expresión corporal de los varones jóvenes de Montevideo requiere comenzar señalando los procesos sociales más generales en que este fenómeno está inscripto. Para ello se hace necesario realizar, en primer lugar, una contextualización de las dinámicas urbanas y los procesos sociales que sirven de escenario de la noche montevideana, para luego describir los principales conceptos que articularán el análisis.

-Algunas dinámicas urbanas en la noche montevideana

Al igual que muchas de las ciudades latinoamericanas, Montevideo ha sido testigo de un fuerte proceso de segregación territorial. Varios estudios muestran la existencia de una importante segregación residencial (Katzman, 1999; 2001; Veiga y Rivoir, 2001; 2005; Katzman y Retamoso, 2005), con lo cual los barrios se vuelven cada vez más homogéneos en su interior, en términos de la composición social de sus habitantes, y más heterogéneos con otros barrios. Este proceso se ve reforzado por la segmentación de la circulación urbana de los habitantes de los distintos barrios de Montevideo (Goinheix, 2009). Asimismo, la segmentación de la circulación urbana permite pensar que la dinámica de segregación se reproduce al nivel de los flujos urbanos, dado que la investigación confirmó la hipótesis de la segmentación de la circulación por la ciudad según el barrio de residencia. De este modo existe una segregación urbana que expresaría un profundo aislamiento de las clases sociales, con bajas probabilidades de intercambios policlasistas, ya no solo en el barrio sino en los distintos espacios de la ciudad.

Dicho aislamiento se refuerza con la percepción de inseguridad, que también se presenta de forma diferenciada espacialmente (Serna 2008).² Además, los distintos barrios tienen una probabilidad diferente de sufrir violencia: mientras que los barrios más pobres sufren una mayor

² Según una encuesta realizada por el Programa de Seguridad Ciudadana del Ministerio del Interior, en 2004: “Entre los encuestados pertenecientes a estratos altos, la sensación de inseguridad en el lugar de residencia es del 42%, mientras que entre sujetos de los estratos bajos el 49% considera que la zona de residencia es insegura.” (Serna, 2008: 99)

proporción de homicidios y violencia contra la persona, los barrios en mejores condiciones tienen mayor cantidad de delitos contra la propiedad (Riella y Viscardi, 2003). Esto puede estar en la base de una diferenciación de las estrategias de seguridad de las distintas clases sociales. Mientras que las clases “medias” y “altas” generan fuertes inversiones en tecnología de control y vigilancia, con la contratación de guardias privados y sofisticados dispositivos de seguridad electrónica, las clases “bajas” recurren a mecanismos de mayor exposición física, como la permanencia en el hogar, la tenencia de armas y perros, las redes comunitarias, la instalación de rejas y barrotes. Si bien se instalan el miedo, la desconfianza y la inseguridad, no producen los mismos efectos en todas las clases sociales, mientras las clases altas y medias pueden acumular capital relacional y simbólico, las clases bajas tienden a perderlo (Goinheix, 2010).

También son parte de este proceso, las estrategias habitacionales de la clase media, consistente en la edificación de barrios privados y condominios que aíslan el hábitat de sus moradores del resto de la ciudad, con muros perimetrales y guardias custodiando los accesos. En tanto las clases altas cuentan con la posibilidad de instalar costosos sistemas de seguridad electrónica (sensores de movimiento, cámaras de circuito cerrado, alarmas, guardias, etc.) (Goinheix, 2010). Pero todas estas estrategias no garantizan un aislamiento absoluto, con lo cual el conflicto y la violencia siempre tienen probabilidad de aparecer en escena. Dado el contexto ya reseñado de deslegitimación de la protesta, o simplemente de su ineficacia, los conflictos se expresan en la apropiación de los espacios, la estigmatización y descalificación del *otro* y, eventualmente, la explosión de algunos episodios de violencia.

En este contexto, la escena nocturna de la “movida joven” se presenta fuertemente segmentada, conflictiva y con cada vez mayores dosis de violencia y miedo. Los lugares de recreación tienden a diferenciarse espacialmente, aunque de tiempo en tiempo convergen en determinados barrios de la ciudad. Esto está dado por la existencia de una dinámica de variación de la ubicación de los centros de diversión y baile, producto de la propia dinámica urbana de segregación y conflicto que se expresa tanto a nivel simbólico como práctico, a través de la búsqueda de evitación de las “clases peligrosas” por parte de unos y la asimilación -

pero también la resistencia y la creación de alternativas- de las pautas hegemónicas por parte de otros.

Así ha ocurrido con boliches, bares y centros bailables cuyos clientes son predominantemente jóvenes de clase media, que se localizan alternativamente en los barrios Ciudad Vieja, Parque Rodó, Pocitos, etc. Estos negocios abren sus puertas en una determinada zona, y luego cierran o se vacían de clientes debido a la “invasión” del barrio por parte de boliches frecuentados por jóvenes de las “clases bajas”. Entonces los jóvenes de clase media tienden a retirarse de estos espacios y migrar hacia otras zonas de la ciudad, que habían sido “invadidas” anteriormente. Otros conflictos ocurren en espacios de apropiación de los jóvenes, como plazas públicas, estadios, playas y la rambla montevideana.

Estas dinámicas son reforzadas por tendencias hacia la homogamia, registradas en diversas sociedades. Aunque no se cuenta con estudios empíricos sobre las estrategias de reproducción social a través de los matrimonios y/o de la constitución de parejas en Uruguay, es probable que se produzcan procesos similares, sobre todo en Montevideo dada la importante segregación espacial existente.³ Esta diferenciación en la elección de pareja se sostiene en la existencia de *habitus* correspondientes a las distintas clases sociales (Bourdieu, 1998):

De gustos y colores no se discute: no porque todos los gustos estén en la naturaleza, sino porque cada gusto se siente fundado por naturaleza -y casi lo está, al ser *habitus*-, lo que equivale a arrojar a los otros en el escándalo de lo antinatural. La intolerancia estética tiene violencias terribles. La aversión por los estilos de vida diferentes es, sin dudas, una de las barreras más fuertes entre las clases: ahí está la homogamia para testificarlo (Bourdieu 1998: 54).

En todo caso, existen fuertes indicios de una profunda diferenciación de los lugares de socialización de los jóvenes de las distintas clases sociales, es decir, uno de los elementos cruciales en la formación de

³ Justamente la homogamia territorial junto con la educativa han tenido un importante desarrollo dentro de las investigaciones sobre la reproducción del estatus a través de los matrimonios.

parejas. Además de la segmentación de los mercados de la recreación, el baile y la fiesta, los procesos de segregación territorial e inseguridad, modifican las percepciones y comportamientos de los jóvenes. La calle se vuelve un espacio de conflictos en el cual se debe tener cuidado y desarrollar estrategias de disminución de riesgos, pero también es un lugar de provocación y violencia. Con todo ello se genera una fuerte propensión al relacionamiento entre pares y hacia la discriminación de los *otros*.

Ya presentadas las dinámicas urbanas que ofician como “escenario” en que tienen lugar las distintas formas de expresión corporal, consumo y recreación de los y las jóvenes de “clase media” de Montevideo, se pasará a una breve conceptualización que permita describir luego las tendencias observadas.

-Cuerpo, masculinidad y poder

Los estudios con enfoque de género han puesto el acento en la socialización de varones y mujeres, afirmando que esta tiende a naturalizar unas diferencias socialmente construidas sobre los cuerpos sexuados (Bourdieu, 1997, 2000; Kabeer, 1998) por lo que, más allá de las diferencias biológicas, se erigirían unas disímiles características culturalmente asignadas. A partir de estos estudios, comienza a existir mayor conciencia de los problemas que les genera a los propios varones esta socialización y estas construcciones del cuerpo. Es así que surgen los estudios de las masculinidades, que tienden a mostrar los riesgos de los propios varones (sobre todo en cuanto a la salud) relacionados al *modelo de masculinidad tradicional hegemónica* (Bonino, 2004), la relación problemática con los afectos, así como las consecuencias que este modelo trae aparejado en términos de desigualdad y violencia.⁴

⁴ Estos estudios parten de definiciones de desigualdad provenientes de los estudios de género, pero advirtiendo de los efectos negativos de la construcción de legitimidad de estas desigualdades. Por tanto, sería necesario conceptualizar si se trata de las consecuencias negativas del mantenimiento de un modelo de desigualdad (en términos de “costos” para sus beneficiarios) o, por el contrario, de la desigualdad y las consecuencias negativas que la masculinidad (como modelo abstracto, *descorporizado*) genera tanto en varones como en mujeres, en el proceso de construcción de identidades en base a ciertos estereotipos. Estas precisiones se hacen necesarias tras nuevas

Luis Bonino analiza los comportamientos de los varones en relación al poder, definidos como “micromachismo” a partir de los aportes de Foucault y Bourdieu. Así, la socialización genera que los varones sean (y necesiten demostrar que son) activos y fuertes, que tienen el control y soportan el dolor, instrumentalizan el cuerpo, no recurren a ayuda y tienden a “preocuparse por el hacer y no por el sentir con déficit de empatía”. Todo lo cual genera un tipo específico de riesgos sanitarios, dada la resistencia y la necesidad de tener todo bajo control, incluso “algo que en una enfermedad se vuelve incontrolable: el cuerpo.” (Bonino, 2004: 72).

A esta perspectiva podría criticársele -en la línea de lo expuesto más arriba- la concepción de homogeneidad en torno de los varones, como si otros ejes (clase, etnia, edad, etc.) no implicaran variaciones importantes en las características de los varones y, sobre todo, en relación a la situación de poder y dominación que la teoría les atribuye. De todos modos, la cita revela un componente importante que está presente, sobre todo, en los comportamientos de aquellos varones objetos de esta investigación, es decir, jóvenes de “clase media”. Justamente, es en torno al cuerpo que se describen las principales consecuencias de este proceso, con lo que se pueden pensar los efectos sobre otro aspecto relacionado al cuerpo como lo son la expresión corporal y el baile, y ya no sólo la salud.

Se parte del supuesto de que los actores sociales construyen sus identidades y sus relaciones y vínculos afectivos, así como la incorporación de estrategias de clase, a través del *habitus* (Bourdieu, 1998) sobre todo a partir de los ejes de la clase y el género, a través de procesos de socialización en la familia, el barrio y las instituciones educativas entre otros espacios. A partir de este supuesto general, se propone la hipótesis de que dicha construcción de identidades define la forma en que los sujetos viven y sienten sus cuerpos, sus emociones y sus capacidades expresivas. De este modo, los varones de clase media estarían más próximos a formas y estéticas que podrían describirse como relativamente rígidas, al menos en comparación con los sectores populares y las mujeres.

investigaciones que parecen no definir claramente términos como desigualdad, aunque quizá permita problematizar sus alcances.

En términos históricos esta “rigidez” se construye, según el historiador José Pedro Barrán, con el pasaje de la cultura bárbara a la civilizada, que implicó un encorsetamiento del cuerpo, por parte del pudor y la contención sexual, la ética del trabajo y la “densificación” del poder de las autoridades, con lo cual “La “modernidad”, o sea el trabajo, el dinero y la sociedad autoritaria y de clases, fue contemporánea de la seriedad en la actitud del cuerpo y del alma, porque la seriedad se asocia con las restricciones y prohibiciones, siempre acompaña los gestos de la intimidación, el miedo y el poder.” (1991: 207 - 208)

Según Barrán, a comienzos del siglo XX el burgués “se sentía tan atraído como amedrentado por la mujer; por todo ellos la misoginia y la desconfianza hacia este poder oculto integraban la sensibilidad masculina tanto como el horror a la violencia física y el descubrimiento del amor al niño.” (1991: 153).

Para Bouret y Remedi en el Montevideo que daba nacimiento a la sociedad de masas, la masculinidad se definía por rasgos contradictorios. Por un lado, el varón debía asumir las responsabilidades de la manutención del hogar, así como “establecer y velar por los valores y las buenas costumbres, amar a su esposa e hijos, etc.”. Pero, por otro lado, al “verdadero” hombre se lo vinculaba al consumo de alcohol, los juegos de azar y a los excesos, especialmente se lo caracterizaba como mujeriego (Bouret y Remedi 2009: 240). En esta construcción los autores destacan el rol del tango y el bajo, en términos de la socialización relaciones de género: “Aprender a bailar tango fue una forma de jugar a dominar y someter. En el Río de la Plata, el gaucho se había trasmutado en el malevo, el compadrito y el guapo” (2009: 343).

Sin embargo, no se debe interpretar rápidamente que la rigidez masculina sea una consecuencia de esta socialización (así como la hipótesis complementaria, de que la gracia y flexibilidad femeninas se relacionan con la capacidad de resistencia). Ambas nociones, dominación y resistencia, deben ser analizadas y matizadas no sólo desde las relaciones de género, sino también desde las de clase, etnia, etc. De este modo, se debe tener presente que la construcción higienista se formulaba también en términos de oposición a las clases “bajas” y el peligro de

contagio.⁵ Además, estas tradiciones serán reinterpretadas por las nuevas generaciones, que le imprimirán su sello.

-Ríctus y rigidez corporal masculina

Se presenta la hipótesis de que la socialización de los jóvenes estudiados, con un fuerte anclaje en la clase y las concepciones de género a partir de la cosmovisión brindada por el “habitus” y del “modelo masculino hegemónico”, tiende a generar dificultades en los varones para la expresión corporal y las habilidades para bailar y relacionarse con la expresividad y creatividad propias. Es así que existiría una tendencia de los varones de estos grupos sociales, a sentirse inhabilitados para su exposición pública, enfrentando las situaciones de baile y expresión corporal con actitudes de apartamiento y observación, estrategias de ironía y ridiculización hacia su propia posición (jugar a que se está bailando, “representar” el baile que se está realizando -imitando estereotipadamente formas usuales de bailar, como forma de reírse de ellas pero, a la vez, actuándolas-, es decir: *bailar haciendo que se baila*), actitudes fuertemente formalizadas y ritualizadas, y el recurso expresivo de los excesos (emborracharse o drogarse, o incluso actuar o exagerar dichos estados). De este modo, los sujetos investigados se caracterizan por la rigidez en la expresión y la danza, tanto frente a las prácticas de jóvenes pertenecientes a barrios populares, como en comparación con las mujeres de clase media.

Hay que insistir, no obstante, en que esta peculiar relación con el cuerpo y la expresión corporal de los varones corresponde tan sólo a ciertos varones, los de las denominadas “clases medias”, particularmente los jóvenes, aunque también entre ellos se produce una gran diversidad. Justamente estos jóvenes parecen generar sus identidades en oposición a las clases populares, quienes establecen otra relación con el cuerpo y las sensaciones, los olores, la música y el baile, inconmensurable para varones y mujeres de “clase media”. Estos últimos parecen sentir un verdadero asco por estos estilos, así como genera burlas y menosprecio.

La comparación entre las observaciones de campo y los registros utilizados permite inferir que esta rigidez masculina se constata en mayor

⁵ Pedraza describe estas biopolíticas como intento de legitimación y estabilización del orden político del Estado-Nación, en un contexto de construcción de *distinción*.

medida en bailes de centros nocturnos que en fiestas privadas. En estas últimas se produce una mayor diversidad de expresividad, dado que las fiestas tienden a generar distintos climas y situaciones. De todos modos, es posible identificar estrategias y recursos expresivos disímiles entre varones y mujeres en ambos ámbitos.

En las fiestas, entonces, se produce una mayor distensión, en parte ambientada por las dinámicas y juegos propuestos. Los mismos varían según el tipo de fiesta de que se trate. Las dinámicas implican la introducción de variaciones de climas y propuestas: desde el tiempo para la alimentación y el baile, espacio para espectáculos, festejos hacia los novios o cumpleaños/os, irrupción de actores, bailarines o cuerda de tambores, reinicio del baile, etc.

No obstante, esto no supone la inexistencia de diferencias entre varones y mujeres. En las instancias más descontracturadas, al contrario que las de bailes en boliches y centros nocturnos, los varones tienden a bailar más intensa y efusivamente que las mujeres. Incluso, en ocasiones, estas expresiones cobran cierta violencia (por ejemplo los “pogos” “rockeros”, en que los “bailarines” se pechan y golpean y que, sin dudas, son más *masculinos*, más allá que algunas mujeres puedan participar). Pero estas expresiones tienen, frecuentemente, un carácter más formalizado y colectivo, carácter que de algún modo pudiera estar “protegiendo” la exposición de los varones y los estilos personales.

En uno de los videos analizados se observó una pareja que dominaba distintas técnicas de baile (probablemente se trata de una pareja de una escuela de baile), realizando una “demostración” de sus destrezas y convirtiéndose durante varios minutos en el centro de atención y admiración de los participantes. Esta lógica tiene algunos puntos de contacto con lo que Kogan señaló acerca de la cultura fitness, en tanto performance que habilita la exposición en ciertos espacios públicos (Kogan, 2005). En este caso, más que de performar para seguir performando, se trata de una lógica de adquirir habilidades para seguir performando.⁶

⁶ Anecdóticamente, parecerían estar resurgiendo las academias y escuelas de baile en Montevideo. Sin embargo, la motivación para muchas practicantes (ya que las mujeres suelen estar sobrerrepresentadas frente a los varones) es la de estar en una buena forma física, de un modo “más divertido” que en los gimnasios, con lo cual se visualiza una nueva similitud con estos últimos. Estas escuelas o academias, al igual que los gimnasios

Este grado de perfeccionamiento en la danza no es habitual, sobre todo entre los jóvenes ya que, a diferencia de las generaciones más viejas, las danzas fuertemente formalizadas, como el tango, la milonga o la cumbia, no forman parte de los repertorios expresivos de las nuevas generaciones.

En todo caso, aún en las fiestas, comparativamente es posible adscribir a los varones una actitud y estética más “rígidas” en comparación a las mujeres. Lo cual puede analizarse, en continuidad con lo planteado en el apartado anterior, como constitutivo de la socialización de género a partir de los cuerpos sexuados de varones y mujeres. Entonces, esta rigidez masculina puede interpretarse como parte de la tendencia cultural a la asignación de posiciones de poder por parte de los varones. La asunción de roles de control y dominación exigiría, como contrapartida, una estética de dominio de sí. Otra tendencia que parece estar relacionada a la rigidez descrita, es la presente en la conformación de las identidades de los varones como opuestas a mujeres y homosexuales. Ser “hombre” significa básicamente *no ser mujer*, ni homosexual (quienes serían definidos como “mujercitas”, “afeminados”, etc.).

Por ejemplo, una investigación sobre una academia de entrenamiento físico en Brasil, revela la centralidad del género en la constitución de las identidades construidas a través del cuerpo. En este contexto, la masculinidad es definida por la posesión de un cuerpo musculoso y el levantamiento de cargas pesadas. A su vez la masculinidad se diferencia de las características asociadas a la feminidad: debilidad, levedad, suavidad, y que son percibidas como amenazadoras para la identidad masculina. Es por ello que se constituyen dos espacios claramente diferenciados en el gimnasio: uno para la práctica de ejercicios de musculación, para el aumento de la masa muscular y otro para la práctica de gimnasia como forma de afinar la cintura y delinear glúteos y piernas. (Torri y otros, 2007). Los investigadores aseguran que la principal

descritos por Kogan, suelen exponer los cuerpos publicitarios de sus clientes ante grandes ventanas hacia la vía pública, así como pautan algunas de las conductas de las y los usuarios. Al menos en Montevideo, se trata de empresas locales, generalmente de pequeños emprendimientos.

preocupación de los varones es la probar su masculinidad, como algo que requiere ser confirmado constantemente.

De este modo, quizá esta presión hacia la diferenciación de la estética y expresividad femenina y homosexual esté en la base de la rigidez de la expresividad masculina, tanto como la asociación corrientemente establecida entre gravedad en el porte y la seriedad con respecto a la adquisición de una posición dominante.

-Conclusiones

Los espacios urbanos en que los jóvenes se dan cita para el consumo y la recreación nocturna están fuertemente segmentados. En esta dimensión, Montevideo no se diferencia de otras esferas de la vida de la ciudad, caracterizada por una fuerte segregación residencial, una alta segmentación de los flujos urbanos y una generalizada percepción de inseguridad e indefensión. Todo lo cual genera un relativo aislamiento de los jóvenes respecto de otros jóvenes pertenecientes a clases sociales distintas, particularmente de jóvenes residentes en barrios deprimidos. Las estrategias de diversos grupos de jóvenes de clase media, así como de muchos empresarios, ha sido el abandono de las zonas conflictivas de la ciudad, en búsqueda de zonas más seguras.

En lo que refiere específicamente a los modos en que los varones se expresan en centros nocturnos y fiestas, llama la atención la particular estética generalmente desplegada. Se caracterizó dicha estética en términos de *rictus y rigidez corporal*, de modo de dar cuenta de la gran diferencia entre las formas en que se produce la expresión corporal en varones y mujeres de clase media y frente a las clases económicamente deprimidas. Paradójicamente el baile, la diversión y el consumo muchas veces tienen una carga amenazante en estos jóvenes.

En este primer estudio exploratorio sólo se describieron las expresiones y estrategias de los varones jóvenes, especialmente de clase media. Si bien se centró la atención en este grupo en particular, dado que la construcción de identidades y las consiguientes expresiones a que da lugar dependen también de los *otros*, esta descripción se basó en la relación con las otras clases sociales, grupos de edad y género. Así, se exploró la construcción del rictus y la rigidez corporal de los varones jóvenes de clase media, como resultante del proceso de distinción

fundamentalmente con respecto a las identidades femeninas, homosexuales y de otras clases sociales. Se sugirió que esta estética se relaciona a las expectativas de control y dominio de sí y sobre los demás, expectativas depositadas privilegiadamente sobre los varones -de clase media-, en virtud de una tradición machista.

De este modo, el análisis intentó articular dos dimensiones principales de las dinámicas sociales descritas: la clase y el género. En cierto sentido estos dos aspectos quedaron enmarcados en dos niveles de análisis distintos: por un lado las condiciones estructurales y por otro las dinámicas microsociales, ambas a la vez en los planos objetivo y subjetivo. En cuanto a la explicación sobre la importancia de la diferenciación respecto de otras clases sociales, el presente estudio permitió una aproximación al contexto que el miedo, el aislamiento y la discriminación brindan en las prácticas y formación de identidades. En cambio la importancia del género queda en evidencia a partir de los intercambios y relaciones más cotidianas, analizadas en espacios concretos, dado que los varones ponen en juego una definición de sí mismos en tanto relación con *las otras*.

Por último, se destaca la necesidad de profundizar en las dimensiones subjetivas implicadas en el baile y la expresividad de los varones jóvenes. Debido al carácter exploratorio de la investigación, estas dimensiones no fueron abordadas, pero aparecen como cruciales a la hora de analizar estos fenómenos de modo de comprender tanto sus aspectos objetivos como los subjetivos de atribución de significados a las prácticas por ellos generadas. En este sentido, la investigación realizada permite señalar algunos elementos, sobre todo contextuales y objetivos, desplegados en la trama de relaciones de la noche montevideana.

Pero esta primera exploración deberá ser complementada con un abordaje de los aspectos subjetivos de modo de generar una interpretación más abarcativa de los fenómenos estudiados. Así, se comienza a vislumbrar una línea de investigación que aborda las relaciones entre clases, géneros y generaciones tomando como eje el cuerpo y la expresividad. Cabe preguntarse, por ejemplo, qué significaciones se asocian al baile, si es visto como algo delicado, asociado preponderantemente a lo femenino, o por el contrario se le asocian imágenes de control y dominio. Qué lugar tiene la expresión corporal en centros nocturnos para la seducción, etcétera.

En este sentido, cobra especial importancia la disputa por la estética corporal, la resignificación del cuerpo, la apropiación de los lugares y los conflictos culturales en torno al hedonismo y el consumo. En estas disputas y conflictos se coloca al cuerpo como el locus de las relaciones y significaciones que los distintos actores ponen en juego.

-Referencias Bibliográficas

- BARRAN, J. P. (1991) Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo 2. El disciplinamiento (1860-1920). Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- BONINO, L. (2004) *Masculinidad, salud y sistema sanitario -El caso de la violencia masculina* en RUIZ-JARABO QUEMADA C. y BLANCO PRIETO, P. (dir.) La violencia contra las mujeres. Prevención y detección. Cómo promover desde los Servicios Sanitarios relaciones autónomas, solidarias y gozosas. Madrid, Ediciones Díaz Santos.
- BOURDIEU, P. (1998) La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid, Taurus.
- _____ (2000) La dominación masculina. Barcelona, Anagrama.
- _____ (1997) Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona, Anagrama.
- BOURET, D. y REMEDI, G. (2009) Escenas de la vida cotidiana. El nacimiento de la sociedad de masas (1910-1930). Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- GOINHEIX, S. (2009) *Segmentación de la circulación urbana* en Memorias XXVII Congreso ALAS 2009. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- _____ (en prensa, 2010). Entre Robocop y Leviatán: estrategias contra la inseguridad en Montevideo”. En Salazar Pérez, Robinson (coord.). *Arquitectura del miedo*. Buenos Aires: Elaleph.com.
- GROSSO, J. (2007a) *El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales* Arqueología Suramericana, 2: 184-212. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.

- _____ (2007b) *Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales* en GONZÁLEZ, J. E. (ed.) Ciudadanía y cultura. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- _____ (2008) *Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales* en LUNA R. Z. y SCRIBANO A. (eds.). Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- KABEER, N. (1998) Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo. México, Ed. Paidós.
- KOGAN, L. (en prensa, 2005). *La insostenible proximidad de lo material: cuerpos e identidades en las ciencias sociales* en Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Debates en Sociología N° 32.
- PEDRAZA, Z. (2004) El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. Iberoamericana. América Latina– España– Portugal, 4(15): 7-19.
- _____ (2007) *Dejar nacer y querer vivir: gestión y gestación del cuerpo y de la vida?* en PEDRAZA, Z. (comp.). Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, Ediciones Uniandes.
- SCRIBANO, A. (2008a) *Conocimiento Social e Investigación Social en Latinoamérica* en COHEN, N. y PIOVANI J. I. (comps.) La metodología de la investigación en debate. Buenos Aires y La Plata, Eudeba–Edufp.
- _____ (2008b) *Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después del 2001* en Espacio abierto, 17: 205-230. Asociación Venezolana de Sociología. Maracaibo.
- TORRI y otros. (2007) *Género, consumo sufrimiento: un estudio sobre o culto dos corpos jovens em uma academia de ginástica e musculação* en PEDRAZA, Z. (comp.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, Ediciones Uniandes.

El pensar fragmentado y la imaginación textil de las sociedades abigarradas

Verónica Auza Aramayo¹

-De la dicha sin límites a la mutación de la carne

El pensamiento es capaz de crearlo todo lo imaginable que inspira e inquieta al ser humano, es así que existe modos de pensar que igualmente llegan a dar sentido a lo imposible, aquello que bordea los márgenes de la cultura y del lenguaje y que opera desde que el mundo es mundo. Este vértigo incesante hace del pensamiento una sintonía de travesías, peripecias y libertades, a veces sinuosas, a veces lineales. Desmontar analíticamente lo *imposible*, es atrevernos a pensar lo *imposible*, es pensarlo, jugando en el exceso que asocia impulsos y desata inquietudes para alcanzarlo e ir cambiando de rumbo. ¿Será posible “captar y pensar” el sentido *imposible*, abismal y escurridizo de la imaginación en los contextos abigarrados de nuestra realidad?, quizá se trate de desmarcar ese captar y pensar de los ejercicios convencionales del entendimiento al plantearlo como un *pensamiento del afuera* (Foucault, 2000), que niega su propio discurso al sacarlo continuamente de las casillas, al despojarlo en todo momento no sólo de lo que se acaba de decir, sino también del poder de enunciarlo; pensamiento que propicia no una unidad de conocimiento, sino la erosión indefinida del *afuera*, *no más verdad resplandeciendo al fin, sino el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recommenzado* (Foucault, 2000: 24-26, la cursiva es mía) para sacar continuamente de las casillas a toda unidad del mundo común y erosionarlo indefinidamente, propiciando la imaginación como impronta del vivir y del estar.

Perseguir en secreto lo profundo que late en la nobleza de la imaginación, discurrir por este *afuera*, por esta otra trama de significación, me inquietó hacia esos mundos *imposibles* de los márgenes del margen, hacia donde lo íntimo opta descaradamente por volcarse en los abismos interiores de la cultura textil, en pos de su reestructuración constante. Moverse por este *afuera*, espacio erosionado de la frontera cultural, permite interpretar los sentidos íntimos y los territorios *imposibles* de las

¹ Socióloga. Magíster en Filosofía y Ciencia Política. Email: auzaveli@gmail.com

creaciones fascinantes y peligrosas del “*ukhu pacha*” jalq’a como si lo hiciéramos con los mismos principios históricos de cuando el arte comenzó a responder al gran interrogante del valor de la existencia bajo el velo de la belleza (Nietzsche, 1995), de igual modo, el lenguaje visual de la corporalidad textil que nos brindan los tejidos tiene la facultad de subvertir la vida, el orden de la historia y los aparatos de poder destinados desde la colonia a rechazarlo, ignorarlo y omitirlo, siendo así, la corporalidad textil es una cúmulo de transformaciones, movimientos, emociones, en y por los cuales, como diría Nietzsche (1995) en otro contexto, “se nos fuese posible imaginar la disonancia hecha carne, para poder soportar la vida”.

Para imaginar la disonancia hecha carne, Bolivia Zavaleta (1986) nos enseñó a “aislar determinados acontecimientos” haciendo del pensar un realce, una extrapolación, una retórica vinculante o una poética que intenta arreglar el mundo, entonces ¿qué pasa con esa actividad cuando el desafío del conocimiento se da al interior de relaciones implicadas en escenarios abigarrados y de itinerarios abiertos?, es una pregunta que sigue la necesidad de revestir con las propias metáforas aquellas posibles explicaciones. Este artículo intentará, evocando desde la trama del lenguaje textil jalq’a, plantear un ensayo que haga de la interpretación un “querer algo”, deseo que denota una fuente para el conocimiento que no esté ligada a la lógica sino a la imaginación que los cuerpos despliegan en su acción fragmentada dentro los cotidianos del abigarramiento.

El trayecto del conocimiento implica el tránsito de la dicha sin límites a la mutación de la carne, ya que el buscar el sentido del mundo y de nosotros en él, es la vida, lo que hace la espesura del vivir, de la existencia a través de la piel y todos sus sustratos pasionales. Es así que en todo proceso de pensamiento subyace un secreto de ritmo obsesivo, un desentono constante en la consumación de los instantes de armonías, ese que introduce el cuerpo, “que siempre *es* cuerpo en la historia” (Kristeva, 1996: 327, la cursiva es mía), y con el lenguaje textil que crean las tejedoras en los Andes, se trata de pensar al pensar como un bullicio no verbal, un aporte para el vivir más plástico, definido por las densidades oscuras del adentro, por las expresiones no letradas de la cultura, en la lisura del cuerpo sensible (Kristeva, 1998), en el espacio irreductible, en el *ser* de deseo, en las aperturas ingobernables de la imaginación que llega con la impronta de mujeres que saben lidiar con la

belleza de lo asocial y salvaje de un signo étnico obstinado en tejer el desorden oscuro del mundo.

Bajemos un poco el nivel. Pensar el pensar o llevar al pensamiento a su aplomo en una geografía cultural tan accidentada y abigarrada como la boliviana ¿será llevar el dilema del pensamiento a un abismo histórico donde todo acaba desajustado, desarticulado? o ¿será tan solo caer en lo irresuelto y su impasse con denodada resignación, apostando por un pesimismo constituyente o en una crítica autorizada por una transformación abortada o como apunta Follari (2003) desinflar el problema de talante que alimentan las teorías débiles cada vez que los estudios literaturizan a las ciencias sociales en el Sur? Más allá de la desesperanza de estas posturas es preciso recurrir de una vez a la imaginación abigarrada desde sus lados femeninos y subversivos del textil, no bajo el afán de desdeñar las improntas autorizadas de la razón, sino para concebir una apertura que contraiga parentesco con el caos, el desorden, la piel y la pasión y así hacer del pensamiento una fascinación que actúa y amenaza al principio tranquilizador para pertenecer a un “nosotros” asumido como el marco colectivo para la expresión y contención de nuestras existencias.

En ese sentido, pensar al pensar en nuestras historias latinoamericanas incluye asumir al conocimiento, a las búsquedas de sentido y a los cuerpos como los detonantes del abigarrado modo de ser posible en nuestros cotidianos tributarios de temporalidades superpuestas, inconexas y ensambladas a la vez, estructuras paradójales en las cuales este secreto de distinción humana y ese placer por interrogar aflora día a día haciendo del pensamiento un desplazamiento sin fin donde la imaginación abigarrada se vale de su propia opacidad para arrogarse el derecho de cuestionar y de hacer historia. Considero que la imaginación de los pueblos depositada en lo que viste a rituales, fiestas, creencias y artes de la memoria, inserta lo íntimo en la historia a través de su libertad ingobernable.

Convengamos entonces que el pensamiento no se reduce o depende del saber ni del poder, pues tiene la capacidad de atravesarlos y trascenderlos, desde la infinidad de aperturas imaginativas que siempre se ofrecen dispuestas a integrarse en la experiencia de los cuerpos, cual huella, esa huella derridiana que evoca la incisión, la intervención que se realiza desde la emoción rupestre en las cuevas, pasando por las

múltiples formas de escritura hasta la grafía que nos lega el arte del textil, esa acción que nuestros modos de pensar reivindica y expresa cual la fuerza indomable para nombrar y dar sentido a lo que nos rodea, así aludimos nuestro estar en el mundo como “la escritura dentro y antes del habla” (Sollers en Derrida, 1971) que se despliega en los procesos fragmentados que constituye este vivir en y a través de tiempos y de espacios abigarrados.

Aquí, la unidad o el principio de unidad se quiebra, se agota y deja a los cuerpos sujetos paradójicamente a la deriva, es ahí donde la imaginación, anterior y trascendente a toda función simbólica, proporciona todos los pensamientos por venir o susceptibles de devenir, construyendo nuestros lugares privilegiados para la creación y la significación, lugares indefinidos que bordean y orillan la cultura, en este caso, considero que este lugar sin lugar, se sitúa en el textil, en el tejido creado por las manos y por la mente de las tejedoras, corporalidad textil que se yergue como la arquitectura que designa más acogedoramente las nociones que ordenan y reordenan las significaciones culturales en los Andes.

Pero el tejido como lenguaje, nos emplaza a la perplejidad, la proliferación de sus signos nos encantan, nos conmocionan, pues son signos difícilmente decodificables. Parafraseando a Zavaleta podemos advertir esta perplejidad que viene del fondo de todas las cosas, conviniendo que la formulación del estado de separación o disponibilidad que requiere toda función simbólica no es sino un principio o si se quiere una petición de principio, ya que este lenguaje evoca en su grafía hecha a manos tramando hilos del vellón de los animales en simbólicas de imágenes y prendas el universo irresuelto de los conflictos sociales y políticas de quienes habitamos este territorio, pues sabemos que:

(...) la cuestión de la unidad ideológica o identidad inconsciente es una que no está resuelta en Bolivia porque las dos estirpes o identidades enseña una extraña pertinacia a lo largo de la historia... la imposibilidad de ver el propio rostro sin ver de inmediato el del interlocutor histórico lo que caracteriza este mundo problemático de la intersubjetividad boliviana (Zavaleta, 1986: 129-130),

Es en medio de este abigarramiento que los tejidos se sigue tejiendo, jugando al conflicto, a la distinción y a su vez a la identidad y al sentido.

Se trata de asumir al lenguaje plástico, bello y visual del tejido como la marca de esta pertinacia que es un impase, una constante de quiebre estructural en la unidad, pero son quiebres que incitan potenciarse más que resarcirse, estimulando por el lado de las tejedoras una economía íntima que disuelve lo simbólico y el lenguaje por medio de un acto llamado estético, aquel que no disocia la función simbólica de todo placer, al contrario se funde con él cada que puebla el universo sinfín de significaciones. Es provocativo asumir este potencial estético y político del textil como lo haría Artaud, concibiendo esos quiebres que nos dotan de color y texturas como “*un continuo esfuerzo de dominación, de exaltación, de abolición, de precisión, de apetito, de deseo informulado de transformación*” (Artaud citado por Kristeva en Sollers, 1977: 69), en otras palabras, es saludable imprimir un camino a la experiencia pensante de los pueblos por fuera de la represión, habitar sin reparos e incorporar radicalmente ese límite íntimo de la sensibilidad y la imaginación, vaciando para siempre el afán de detenerlas y paralizarlas.

Pero, ¿qué implicaría radicalizar los problemas de la corporalidad textil desde el primado de la imaginación en contextos históricos y sociales entrampados en una estructura de abigarramientos de larga data?, la respuesta no será única ni uniforme, ya que la cuestión nos lleva a los francos de todo lenguaje, los pases e impases entre la exterioridad y el alcance de la percepción, un cierto camino lógico pero que subvierte los sentidos a favor de una reconversión de la experiencia y de la imaginación, en la medida que la topografía de los cuerpos del textil, nacidos de la impronta femenina de las comunidades aymaras y quechuas, marcan otras trayectorias móviles, inaprensibles, mutantes que invalidan la unidad del sujeto, del mundo y de la vida y la uniformidad de la historia.

Considero que la imaginación de las tejedoras, como intimidad volcada hacia el exterior social y cultural llega con la creación de sus manos, aquellas capaces de dejar huellas, que generalmente obedecen a temperamentos arbitrarios sino que descansan en profundos procesos de significación de la cultura y de la historia. Sabemos que todavía sobre las llamadas artesanías pende el rechazo de la razón, un halo negativo opaca

las artes de las manos que las crean, manos que responden a pasiones sin contenerse, manos dispuestas a dar forma, color, textura a las vestimenta, manos que a decir de Lévi-Strauss evocan “actividades mentales donde se pueden reconocer uno de los primeros motores de la creación mítica” (Lévi-Strauss, 1985: 9), sabiendo que la creación mítica, al menos la indígena, no se hubiera dado sino fuera por la curiosidad apasionada que estas culturas experimentaron y sostuvieron por los seres y los horizontes que les rodean, así cada una a su manera, desplegaron el arte textil como una corporalidad de la lana de los animales, los pastos, las lluvias, los astros, los colores y las urdiembres, es así que las mujeres se sitúan y sientan presencia visual y afectiva en la cultura bajo la huella textil, que la sellan a través de los tiempos trasquilando la piel de los animales venidos de largas jornadas de pastoreo, conociendo el vínculo ancestral de las llamas, alpacas y ovejas con las alturas enverdecidas por las lluvias, las vertientes, las aguas de arriba y de abajo, torciendo los hilos en diferentes direcciones y grosores, tiñendo los hilos para lograr la condescendiente cromática de la cultura textil, tramando y tejiendo, desde antes de la conquista, una a una las prendas que visten, abrigan, cubren y otorgan cultura a las personas, a los animales, a los dioses, a los muertos y a los productos agrícolas en los Andes, todo un mundo concertado para el tejer, que más allá de la utilidad existencial y cultural, contiene y trasmite la expresión y la dotación de sentido de las mujeres en el cosmos, en la cultura y en la vida. Entonces, la corporalidad textil es un dominio que incumbe a las mujeres tienen que ver con imaginación y creación femeninas prolijamente satisfechas cada vez que sus tejidos constituyen un soporte semiótico a una construcción de sentido más ligada o más cercana a la intimidad y su imaginaria.

A continuación procuraré sostener estas reflexiones con el análisis del lenguaje textil jalq'a² y con la explicación de sus propias creadoras³, que a

² Son 20 comunidades jalq'a diseminadas entre la provincia Oropeza de Chuquisaca y Chayanta de Potosí, cuentan con una diversidad ecológica que va desde los 2.500 a los 4.000 msnm. Las más cercanas a la ciudad de Sucre, Irupampa, Marawa, Carawiri y Potolo, pese a la migración hacia los centros urbanos, mantienen todavía una vida social comunitaria.

³ Los testimonios y las fotografías que se reproducen en este artículo, corresponden al estudio que realice el año 2007 con las tejedoras jalq'a de cuatro comunidades en el norte de Chuquisaca, con el apoyo de Verónica Cereceda, como investigadora asociada de CLACSO.

mi modo de ver, llegan hasta nuestros días no sólo por las resistencias indígenas y las memorias históricas, sino también por el empeño de estas tejedoras para mantener la belleza de los tejidos y sus significados profundos, así, concurre al presente de modo certero.

Este lenguaje nos “habla a los ojos” independientemente de toda palabra y tiene la facultad de contener en sus alcances semióticos la presencia simultánea de lo estético y lo político, como fórmula cultural que define gráfica, cromática, eidéticamente el *ser* y el *estar* en el mundo. Destaco a las tejedoras jalq’a porque son quienes a través de los tiempos no sólo han logrado hacer sobrevivir, sino también hacer trascender este sistema de significación y de existencia, a pesar y con todo lo que implica el poder de la cultura letrada. Es sobre esta densidad femenina que late y da vida a la cultura textil de lo que se trata cuando pensamos sobre el desempeño de la imaginación en los contextos abigarrados de la Bolivia de hoy.



Es necesario mencionar en Bolivia, como dice Zavaleta (1983), “cada valle es una patria”, por eso la cultura jalq’a es una más entre las otras que viste, come, habla y teje de modos particulares. Visto así, el abigarramiento puede ser pensado una cartografía textil. Esta diversidad textil, se da, porque en la vida andina, la ocupación territorial es determinante para la existencia cultural, el universo del textil no está exento de esta finalidad, más bien añade a ésta una definición gráfica, cromática, estética e iconográfica, capaz de transmitir visualmente, y a simple vista, los diferentes modos tanto poéticos como políticos para *habitar* y para hacer habitable el espacio en los Andes.



Nos vamos a detener en la cultura jalq’a, que presenta grosso modo las siguientes características en su lenguaje textil: primero, la significativa extensión de sus *pallay*,⁴ este *pallay* tienen una trama particularmente

⁴ *Pallay* en idioma quechua designa al espacio que contiene los diseños en los textiles, nombrando además la técnica que dispone simultáneamente de dos o más hebras para armar la urdiembre de diferentes colores, que se van escogiendo al pasar la trama y obtener dibujos.

“oscura” y de difícil percepción, segundo, hay un sentido femenino resuelto de estos tejidos, ya que sólo se teje así en los *aqsus*⁵ de las mujeres, que son las prendas femeninas por excelencia.

Tercero, las tejedoras jalq’a, a diferencia de otras tejedoras andinas, inventan sus diseños a partir de sus “cabezas”,⁶ porque los *kburus*⁷ realmente no existen son imaginados. Estas características evocan la construcción de un mundo extraordinario que bordea de modos fascinantes y peligrosos al orden cultural, mundo que es designado en quechua como “*ukebu pacha*” o “*mundo de adentro y del abajo*”. Siendo así, la cultura jalq’a opta por un lenguaje visual desordenado y saturado para crear su mensaje étnico oscuro, que está destinado a evocar el mundo ingobernable y místico de las profundidades. Como vemos, este mensaje jalq’a viene bajo el signo del *desorden* y expone sus aspectos versátiles de tal modo que no podemos dejar de sensibilizarnos, de inquietarnos ante la imagen, que opera con memoria y bajo un sistema afectivo y de pensamiento capaz de organizar las fuerzas de este mundo imposible, de ahí que según Verónica Cereceda (1993), las tejedoras promueven esta dificultad visual para que no ingresemos “profanamente” a sus estructuras visuales y más bien lo hagamos detenida, reflexivamente.

Para corroborar la fuerza y el dominio de esta espesura semántica, quiero mencionar que a diferencia de lo que sucede con la mayoría de los lenguajes visuales en occidente, los tejidos cuentan con un sentido adicional, el de ser portados y usados, por eso insisto, el lenguaje textil es un lenguaje sensible, cuya trascendencia radica en movilizar una estructura de sentido en términos de “piel”, así estos cuerpos y sus

⁵ *Aqsu*. Fue el vestido que las mujeres andinas usaban en épocas precolombinas, esta prenda les envolvía todo el cuerpo, dejando los brazos afuera. Ahora esta prenda, según Verónica Cereceda (1993 y 2007) se ha convertido en una especie de manto que cubre la espalda de las mujeres, desde los hombros hasta las rodillas y se ajusta a la cintura, los *aqsus*, evidencian sus diseños tanto en la parte del ruedo, a la altura de las rodillas, generalmente presenta un espacio liso, sin diseño, llamado “*pampa*”. Cabe mencionar que los actuales *aqsus* que tejen para la venta las tejedoras jalq’as, tiene una imperceptible *pampa* que se pierde ante la amplia extensión del *pallay* de esta prenda.

⁶ Esta afirmación ha sido reiterada en varias oportunidades por cada una de cinco tejedoras jalq’a que participaron en el estudio.

⁷ *Kburn*, según Verónica Cereceda (1993) es una palabra jalq’a que significa salvaje, no domesticado, indómito, es por ello que designa a la variedad de seres o personajes extraordinarios que pueblan sus tejidos.

expresiones son cuerpos en la historia, en la historia particularmente abigarrada de Bolivia.



Ello responde a un fondo cultural que no actúa como discurso, sino que actúa como un dispositivo que hace emerger el sentido final de las distinciones culturales, espaciales y políticas.

Tejiendo de ese modo, las tejedoras jalq'a se convierten en las creadoras de una grafía textil que hace posible lo imposible, por eso las

tejedoras jalq'a son las únicas tejedoras del mundo que trabajan figuradamente estos dominios para evocar lo profundo, el interior y lo ingobernable de las honduras del mundo de “*adentro*”, de ese mundo que tiene un carácter indudablemente desordenado y fecundo. Esto define la femineidad de la cultura jalq'a, pues como dice Gabriel Martínez (2001) la cultura jalq'a ha elegido la posición estructural femenina de la *creación* y del *desorden* para autodefinirse, cultura en la cual sus tejedoras se juegan drásticamente para sostener este imaginario, que genera una aventura de la mirada, llevándonos a sus distintos niveles narrativos de un fondo y varias figuras que exhiben límites confusos, en la medida que los *keburus* parecen flotar en la trama, conteniendo a otros seres igualmente excepcionales en su interior. Este *desorden* deliberadamente construido juega con los límites de la comprensión, sin duda, ellas quieren situarnos en ese mundo de “*adentro*” y darnos a conocer las dimensiones de su fecundo y poderoso estado “salvaje”, como aquel lugar imposible para el conocimiento humano, pero que, sin embargo, la imaginación de las tejedoras es capaz de recrear y trabajar estéticamente para permitirnos reconocerlo.



Viendo los tejidos, no es casual que desde la conquista la visión cristiana los haya asimilado a la dimensión infernal donde reina el “diablo”, lo cual debe haber sin duda alimentado las fuerzas imaginativas

y fantásticas de las tejedoras que dicen que sus tejidos son *pallay supay* o “tejidos del diablo” por eso también tejer es la forma que ellas tienen para seducir a esta deidad, para que ella retribuya con el don de lo genésico en una abundancia plena.

Sin duda, las actuales tejedoras jalq’a perfilan cada vez más y mejor su mensaje étnico oscuro, ampliando hasta el exceso el espacio *pallay* de su textil, haciéndolo más continuo, más poblado, más caótico, aceptando abiertamente que el mundo que están evocando es el mundo *supay*, es decir, del “diablo”, deidad demoníaca y femenina que es suprema para las comunidades jalq’a. Pero este contenido endemoniado más que situarnos en el mal, el suplicio o el pecado, nos sitúa en el poder sagrado del “*adentro*”, que controla la vida y muerte manifestando el poder ambiguo de todas las fuerzas extraordinarias del universo, que por supuesto nunca estarán controladas por lo humano. A partir de este sentido, las tejedoras jalq’a nos vinculan visual y afectivamente con estos principios de vida ligados irrefutablemente al poder de nuestro lado salvaje, concepción que nos permite medir nuestra fuerza con la fuerza ingobernable del instinto, de la naturaleza y de la feminidad.



Aquí no puedo dejar de mencionar la importante carga mística que viene en este lenguaje textil, pues las tejedoras jalq’a crean una imagen

que da cuenta del campo emotivo que se siente y del cual nada se sabe (y eso es lo místico que por ejemplo, Lacan incorpora a su definición controversial de lo femenino). Todo ello me precipita hacia todos aquellos cuerpos no verbales cuyos bullicios y dinámicas interiores habitan lo ciclotímico de toda naturaleza indómita, así entiendo que el lenguaje textil jalq'a es un bullicio no verbal. Por eso propongo comprenderlo como un lenguaje que articula lo sagrado y lo femenino, que, parafraseando a Kristeva (1988), desconfían de los poderes del verbo y se repliegan en ese continente abisal, en la lisura del cuerpo sensible, en el espacio irreductible, en el ser de deseo, en las aperturas de lo ingobernable y, tal como se advierte, en las realidades inciertas de las espesuras indómitas del “adentro” jalq'a.





Siguiendo esta línea de argumentación, pienso que el textil jalq'a vuelca y recrea un sentir ancestral, es por ello que las diferentes culturas que habitan la región de Chuquisaca y Potosí, cuando ven estos tejidos, dicen que son "*chullpa puchu*" (Cereceda, 2006) que significa "residuos" o "restos de chullpas". Sabemos que en el imaginario andino, las personas *chullpa*, están asociadas con la luna, con los mitos de origen, se dice de ellas que se derritieron con el calor del sol y que habitan en los reinos sin luz del "diablo", esta suerte de prehistoria mitológica se encuentra constantemente actualizada en la estructura textil jalq'a, así esta edad anterior a la nuestra actúa como huella de la memoria haciendo que sus tejedoras restauren todo esta mística, tratando de mantener viva la fuerza ancestral de este mensaje étnico oscuro.

-El pensar abigarrado de las propias creadoras del “UKHU PACHA”

Convengamos que la simbología y la cultura del textil, no deben reducirse a una contradicción tácita, sino más bien a una coexistencia de sentidos, veamos como se da el pensar abigarrado y la imaginación de cinco tejedoras jalq'a.⁸



Empecemos con Isabel Polo Mamani. Tiene 30 años, es de Irupampa, vive hace 10 años en Sucre. Le pregunto a Isabel cómo teje así, ella dice: *“siempre sale de la cabeza, los diablitos, los khurus... sale a nuestra cabeza, pues... sí, de la cabeza sale... hay que pensar pues”*. Bajo su mirada fascinada, ella continúa: *“... juku yo digo a eso, aquí están sus pies, su ala, sus orejitas... mmm... eso dentro de un diseño está... Así según sale a la cabeza hacemos...”*. Por otro

⁸ Las edades citadas de las tejedoras son las mencionadas en el momento que se realizaron los testimonios, es decir, el año 2007.

lado, Isabel compara sus tejidos con los de Tarabuco, que para ella se basan en “su cultura”, así dice: “*las tarabucos tejen también, pero no está tan difícil también de Tarabuco, porque ellas tejen... personas, más fácil, caballitos, gallinitas, recto, pero no como nosotras, de nosotras mezclado es, aquí tiene que estar su cabeza, aquí está ya su cola, otro tiene que estar empezándose de aquí, otro aquí se está terminando, ¡¡mezclado!!*, como estaría mezclado siempre, ¿no ve?, en cambio de Tarabuco no es así, a la fila, fila, fila no más es”. Emerge claramente la distinción cultural, los tejidos de Tarabuco son terrenales y rectilíneos, en cambio los tejidos jalq’a responde al sentir empeñado en crear alborotadas mezclas, donde los *keburus*, nada terrenales, intercalan sus cabezas con las colas, sus patas con las bocas, en un desorden supremo.



Sigamos con Balbina Curagua, de Marawa, tiene 35 años y hace más de 15 años que vive en Sucre, Balbina dice: “*no tiene que ser rectito también, así del otro lado hay que poner, del otro lado, otro lado tiene que ser su cabeza también, eso también tengo que ver, por eso sale llenito, finito... por mi cabeza no más me guió, como tenemos esos diseños en la cabeza, de ahí no más tejo...de mi cabeza saco*”.



Yo le pregunto cómo se imagina a esos seres, Balbina me dice riendo: *“por memoria no más viene, así de memoria siempre hacemos... de memoria hacemos... y buena memoria es pensar pues... para mi, las buenas tejedoras son las más inteligentes pues... yo diferente, más, más kburus combinados... nuestros tejidos son puro kburus, sí. El del lado Jalq'a es diferente a los de Tarabuco, otra cultura es pues, así dicen... sí, según lo veo de Jalq'a es oscuro, de Tarabuco es claro, me gusta que sea así, siempre era así la cultura de abuelitas dicen... sí, desordenado tiene que ser, de cabeza abajo, cabeza arriba, nosotras, meneado, yo le digo a eso. De lado de Tarabuco rectito es, la misma su cabeza manda, siempre nosotras hacemos así, desde que hacían nuestras abuelitas tejemos así”*. Así vemos que el principio creativo de Balbina, se orienta bajo la carga estética y de belleza que ella nombra como lo **meneado**, acertada definición de las oscuridades desordenadas de sus tejidos y de su distinción cultural, que le faculta a combinar infinitamente a tantos *kburus* como sea posible venidos de su larga tradición textil.



Continuemos. Valeria Choque, también de Marawa, tiene 39 años, vive hace 17 años en Sucre. Valeria nos dice: “*los kburus famosos son pues, sí, ya son conocidos, nos gusta, uno nos atrae, una cosa vemos, por ejemplo, una paloma volando y de ahí vemos cómo podemos hacer, una cosa vemos... nos tiene que venir imaginación... como si fuera un cuento cada tejido puede ser... Si lo vemos, ay! como dolor de cabeza puede ser (se ríe), porque de todo lado es pues, de todo lado es, un diseño no es seguido, ni el mismo diseño en un aqsu, **diferente tiene que ser** (lo dice con énfasis), no es como en Tarabuco, que hacen lo mismo, lo mismo, siempre tiene que ser diferente, es pues como para dolor de cabeza, solo tienes que mirar... para mí es mi imaginación, estoy tejiendo y tengo que estar pensando, ¿qué va a entrar aquí?, ¿qué cosa?, ahí no más viene el kburu, se aparece y listo, va saliendo el tejido de nuestras cabezas... es como una memoria también, de las abuelitas que nos han dejado...sigue viviendo esa cultura de las abuelitas, nuestros tejidos también...nos gusta que este así, llenito, que no esté vacío, tiene que estar como si estarían comiendo, bien hartaditos. Eso es lo que nos gusta... a mí así me gusta tejer pues, mmm, tengo que pensar desde lo que estoy telando ya tengo que estar viendo, de todo lado, tengo que buscar en mi cabeza... hay que estar viendo de todo lado, para sacar los diseños, sí, así... salen los tejidos”.*



Con estas palabras tan claras, Valeria nos sintetiza la actividad textil jalq'a, ella de modos “elocuentes”, hace de sus *aqsu* cuentos que expresan esta fecundidad abundante. También Valeria habla de las espesuras endemoniadas eso que nombra como *pallay supay*, así nos dice: “*sí, oscuro es... yo me imagino para sacar los kburus... son diferentes, por ejemplo, a un diablo nadie no ve, y **nosotras hacemos ver ese diablo**, nadie no le ve, ¿no?... hay diseños extraños, ¿no ve?, pensando, imaginándonos como son los kburus... como para asustarse, están así en los tejidos*”. Subrayo la frase de Valeria: “*nosotras hacemos ver a ese diablo*”, esta es la consciencia textil que asume su creación de lo extraordinario, creación donde la imaginación femenina se explaya tan a gusto.



Sigamos con Catalina Mendoza, tejedora de Carawiri, tiene 25 años y hace 6 años que vive en Sucre. Para Catalina la oscuridad de su tejido, tiene que ver con la fuerza de su pensamiento, así nos dice: *“hay que pensar pues, sí, pensar, ¿cómo hay que hacer?, ¿cómo termina? y ¿qué cosa voy a hacer?, ¿qué cosa voy a hacer?, así pensando no más sale, sí... no podemos hacer así no más vacío...siempre llenito, esa es la idea, sí... cuesta pues, cuesta, así pensando va alcanzar o no va alcanzar esto, para poner dentro del kburu, hay que pensar grave esos leones, esos cóndor, ¡ay! todo me gusta hacer, leones, cóndor, todo...”*

Ese con alas ese más me gusta, el “jukus”, sí (se ríe)... bien extraños son...así hacemos, como kiskicito (quiere decir tupido, poblado, denso), asisito no más hacemos... lo que hemos pensado, hemos achuecado (torcido) pues... siempre hay que pensar, ¿qué cosa?, pensando hay que dormir, también en la mañana hay que levantarse, ¿qué cosa?... , así bien hacemos, con cariño, así feliz... sí, esos kburus vienen a la cabeza”. “Kiskicito”, me quedo con esta expresión de Catalina que además del pensamiento evoca la densidad de esta grafía que ella teje con cariño al levantarse cada mañana.



Terminemos con Liberata Mamani oriunda de Marawa, tiene 66 años y hace 5 años vive en Sucre. Por ser la mayor de las tejedoras, Liberata precisa las diferencias que existen entre los diseños del pasado, con los diseños del presente, cosa que le causa cierto disgusto: *“Aquí hay khuru, aquí se pone eso para que no haya campo aquí adentro. Esto se hace para que no quede campo vacío, para eso se ponen khurus y más khurus, para llenar el espacio... pero eso no está muy clarito aquí... no se sabe qué es, no tiene comienzo, tiene que ser*

clarito, no sabe aquí qué es, de ningún lado no se nota lo que es... todo mezclado es pero tiene que notarse, así, cada khuru, cada cóndor, ¿no ve?... león, su ojo tiene que ser clarito, su pie, su mano clarito... su cabeza tiene que notarse, para ver que aquí está el perro, que dentro del khuru aparece la gallina y otros... Hay que hacer bien, para que se note cada diseño, cada khuru, con todito tiene que ir... yo no hago así, mira aquí no se notan sus ojitos, ojitos no tiene, tampoco están sus piecitos, ni de ladito, no se hace así”.



Con estas palabras de Liberata emergen las tensiones como las concordancias que se suceden en el devenir textil jalq'a, donde las (dis)continuidades se superponen así como también pueden correr en paralelo, principio de una estética igualmente abigarrada. Con sus apreciaciones Liberata nos hace ver la necesidad que ella tiene, como tejedora antigua, por detallar cada uno de los *khurus* en cada una de sus partes, así menciona la falta de claridad de pies, ojos, pelaje, plumas que para ella tienen que estar muy bien definidos. Es por ello que Liberata teje *khurus* más grandes, a mi modo de ver, al margen de su disgusto me evoca la estructura visual del mundo de “adentro” como si se tratara ya no tan sólo de un paisaje, sino de una trama de personajes que emergen como narrando esta historia.



Repasemos, “**desordenado tiene que ser**”, esta es la magia jalq’a del textil. La noción de “meneado” de Balbina, lo “mezclado y llenito” de Isabel, la frase tan contundente de Valeria que nos dice que “ellas hacen ver al diablo”, la dulzura de Catalina cuando menciona que se teje “kiskicito” o el sentimiento histórico de Liberata que afirma que se teje así “para que no quede campo vacío”, todas estas expresiones evocan el mensaje étnico del *desorden* jalq’a como la imagen textil que va definiendo las fuerzas extraordinarias del “*adentro*”. Siguiendo sus voces, lo extraordinario se hace familiar, este es el mérito de las tejedoras jalq’a.



De más está decir que los leones no pueden gruñir desde los estómagos de las aves, ni los murciélagos pueden penderse en el del pecho de los *supay*, tampoco existe una llama con joroba que nos observe despabilada con un sinfín de sapos a lo largo de sus entrañas. Gracias a las tejedoras jalq'a, todo eso es posible y súbitamente real, ello evoca además el placer femenino que significó crearlos, puesto que estos seres además de estar mezclados, sin orden, seducen en la belleza de sus formas extraordinarias, de sus espesuras femeninas y sus poderes fecundos. Y es así que las tejedoras jalq'a siguen tejiendo, guiadas obsesivamente por la búsqueda, la necesidad y el sentido de “estar lleno”, cada vez más lleno, como si el mundo se comprimiera en las cuatro esquinas del telar y todo tendría que caber en él. Sólo de ese modo, cada tejedora logra construir esta estructura visual nacida de su imaginación y ser fiel a lo sucesivamente pletórico de esta libertad fecunda, de este bestiario extraordinario y de este sentir femenino.



Sin palabras, pienso que los tejidos han llegado muy lejos, y ponen a prueba nuestros alcances interpretativos para hacer inteligible lo imposible. Todo ello, nos delata que la historia andina se cuenta y se narra desde el ejercicio de esta memoria visual hecha “piel”, si bien no quiero encapsular a las tejedoras jalq’a en una insípida o calmada continuidad histórica, es necesario considerar la persistencia de este lenguaje como parte de la resistencia andina, pues las tejedoras jalq’a, a través de la historia, siguen dando cuenta que son las responsables para hacer perdurar este sistema de significación tan diferente al colonizador y al republicano. Sin duda, las tejedoras jalq’a del pasado no son las tejedoras jalq’a del presente, sin embargo, unas son reflejos de las otras, hay entre ellas una genealogía que se transforma en mensaje étnico, mujeres todas ellas que aprendieron a ejecutar con la destreza de sus manos y de sus pensamientos este *lenguaje* sin palabras que discurre todavía en nuestros días. Por ello no es casual que me haya centrado en la obsesión textil que disfrutan y mantienen las tejedoras jalq’a en el presente, pues esta obsesión transmite el *lenguaje visual* como un baluarte silencioso y efectivo que sostienen las mujeres andinas para preservar su identidad, de modos sutiles, desafiantes, íntimos y bellos.

-Los sentidos abiertos a la imaginación y a la piel

Asumir el dominio visual del lenguaje textil es asumir una dotación de sentido que lucha por el respeto de una visión de mundo que establece para las tejedoras jalq'a lo que son y lo que quieren seguir siendo. Ellas nos brindan la posibilidad para concebir al mundo y a la vida más allá de las palabras, con un sentido sensible, que aquí y ahora, está dispuesto a no perder el legendario tono afectivo, provocador e indómito que le fascina desde hace siglos atrás, trascendencia cultural que al exceder los límites de la cultura letrada, es capaz de cuestionar y frustrar a la visión hegemónica que se niega y secunda al sistema de significación textil, bajo el criterio ignorante que lo asume como la expresión rústica de una cultura sin escritura.

Los tejidos, el tejer, dan vigencia a un sistema de significación cuya estructura profunda es la emoción y la imaginación que se manifiesta cada vez que toda tejedora mueve sus manos y sus fillos psíquicos anclados en la genialidad de signos étnicos y corporales precisos. Conscientes de ello, podemos postular a las tejedoras como axiales para explicar la importancia de un sistema de pensamiento que no requiere palabras y documentos, sino memoria visual, imaginación y contemplaciones profundas.

Así hemos como es posible revelar (y quizá rebelar) los modos por los cuales el pensamiento encuentra caminos de reflexión donde el desafío del conocimiento se ve constantemente acompañado por la belleza sin palabras del textil y por los propios sentimientos y concepciones de sus creadoras. Las tejedoras andinas, son demiurgos a pequeña escala, logran cambiar el vellón y tejen una segunda piel, esta corporalidad textil nos lanza al borde de la cultura, al afuera, al bullicio del “adentro” y a la imagen indómita de un “adentro” para animarnos a vestir con imaginación nuestros cuerpos y nuestros días. Sin duda, el tejido es un arte que nos precipita hacia el interior, conduciéndonos a ser parte de infinitos desordenes para ir devastando los órdenes comunes hasta lo imposible.

La corporalidad textil no cesa de ofrecer sentidos o significaciones, cuyas aperturas de pensamiento, disloca, desenfrena, desencadena y desata fuerzas impostergables que instan a la oscilación del movimiento, de la fugacidad, del absoluto *impasse* que no se abre ni se cierra, constante rebeldía sostenida en el abismo del alma que se sacude y se serena en

cada tejer, en cada imagen imaginada, en cada trama saturada de *keburus*, de aquello asumido como salvaje. Todo ello hace a los bordes constantemente dominados y librados del pensamiento abigarrado, desde el mismo borde de esta *otra* orilla textil y femenina, orilla que supuso y supone un pensar reservado y concentrado, también debo decirlo, en su propia imaginación ingobernable. Los dejo, con los impactos de estas imágenes y de la experiencia sensible expresada por sus propias creadoras. Otras tantas cuestiones centrales para el pensamiento.

-Referencias Bibliográficas

- CERECEDA, V. (1988) *Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku* en XAVIER, A. (comp.) Raíces de América: El mundo aymara. Madrid, Alianza-UNESCO. Pp.: 283-362.
- _____ (1990) *A partir de los colores de un pájaro...* en Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. No 4. Santiago de Chile. Pp.: 57-104.
- _____ (2005) Los jalq'a: una cultura viva. Sucre, Ediciones ASUR.
- CERECEDA, V. et al (2006) Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y J'alqa.. 2da reimpression. Sucre, Ediciones ASUR. (1993)
- DERRIDA, J. (1971) De la gramatología. México, Siglo XXI editores.
- FOLLARI, R. (2003) Teorías débiles (Para una crítica de la desconstrucción y de los estudios culturales). Argentina, Homo Sapiens editores.
- FOUCAULT, M. (2000) El pensamiento del afuera. 5ª edición. España, Pre-textos.
- KRISTEVA, J. (1999) El sentido y el sinsentido de la rebeldía. Chile, Cuarto Propio.
- _____ (1998) El porvenir de la revuelta. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985) La alferera celosa. Barcelona, Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1995) El origen de la tragedia. México, Espasa-Calpe mexicana S.A.
- ZAVALETA MERCADO (1986) Lo nacional-popular en Bolivia. México, Siglo XXI editores.

Guerra y trauma dictatorial: reflexiones en torno a una política de los cuerpos mestizos¹

Andrea Chamorro Pérez²

-Introducción

(...) las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión de mundo y, dentro de esta última, de una definición de persona (Le Breton 1990:13).

La violencia masiva y sistemática contra la sociedad chilena acaecida desde el 11 de Septiembre de 1973, así como la *declaración de guerra* que el Estado Militar emitiera para detener y destruir la manifestación política democrática. Trastoca irremediamente los marcos comprensivos sobre los cuales la sociedad chilena elaborara sus modos de vincularse con las instituciones públicas y el Estado. Instante histórico, plasmado en el establecimiento de la Junta Militar y el registro terrible de la miríada de ejecuciones, desapariciones, torturas y exilios; que la figura político-militar de la guerra legítima para perturbar eficazmente el sentido de comunidad que el ideario de la Unidad Popular representara. Visto de este modo, la persecución y acoso político se dirige no sólo a restringir el campo de acción de cuerpos individuales definidos como abyectos, sino que se orienta a desarticular la trama de relaciones sociales, políticas y afectivas con el objetivo intervenir y traumatizar sus vínculos identitarios.

Para los pueblos latinoamericanos, y en el caso chileno, la figura de la guerra no sólo aporta sentidos respecto del carácter de la empresa el terror. Sino que reclama su lugar en la configuración de los soportes socio-simbólicos de un imaginario social y de género donde el ejercicio

¹ Proyecto de Investigación en curso: “Cuerpos, género y memoria: Relatos biográficos de ex prisioneras políticas (Santiago, 1970 – 1990)”. Archivo Etnográfico Audiovisual, Universidad de Chile.

² Licenciada en Antropología Social. Programa de Doctorado en Antropología, Universidad Católica del Norte, Chile. Becaria Conicyt. Email: andrea_achp@yahoo.com

de la violencia fundó nuevos órdenes. En este caso, sobre los cuerpos se inscribió una compleja red de relaciones donde el género y la raza/etnia asociadas a clase y el estado, son aspectos de una política colonial y luego moderna cuyo modelo de estratificación ubicó a lo femenino en el último escalafón de la red de subordinaciones. En lo que sigue, propongo relevar las narrativas del mestizaje construidas en la zona centro-sur de Chile, como locus de comprensión del efecto de silencio y legitimación que el ejercicio de la violencia adquirió en la construcción de memorias postdictatoriales (Stern, 2000). Siendo la tardía denuncia de torturas, y la masividad de la agresión sexual por parte de agentes del Estado, uno de los aspectos más elocuentes de este proceso.³

En este sentido, para una comprensión socio-simbólica de las políticas del cuerpo que el Estado militarizado promoviera en la definición de la *Patria* y la comunidad *Otra*. Aludo a relaciones sociales e históricas construidas sobre la base de una memoria traumática de carácter mítico-fundacional que define para *vencedor* y *vencidos/as* las marcas de sus diferencias. Visto de este modo, el mestizaje como ordenamiento social y simbólico de los cuerpos, se gestaría en el encuentro/conquista entre comunidad india e invasor blanco. Universos coloniales del que habría emergido un modelo familiar mestizo, cuyas posiciones en la estructura de subordinaciones constituirían lo masculino y lo femenino de los cuerpos.

La unión entre el español y la mujer india terminaron muy pocas veces en la institución del matrimonio. Normalmente la madre permanecía junto a su hijo, a su huacho, abandonada y buscando estrategias para su sustento. El padre español se transformó así en un ausente. La progenitora, presente y singular eran quien entregaba una parte del origen: el padre era plural, podía este o aquel español, un padre genérico (Montecino, 1996: 43).

³ El Informe sobre Prisión Política y Tortura se hizo público 15 años después de que el primer gobierno democrático confirmara la existencia de Detenidos Desaparecidos. Se reconoce la existencia de más de 30 mil sobrevivientes de torturas, sin embargo protege celosamente la identidad de los responsables.

De este modo, la órbita de lo masculino se construiría para los mestizos latinoamericanos en torno a la figura del *Padre Ausente*, modelo simbólico cuyo bosquejo surgiría de “una empresa de hombres solos que violenta o amorosamente gozaron del cuerpo de las mujeres indígenas y engendraron con ellos vástagos mestizos” (Montecino, 1996: 42). Lo masculino, cuyas posiciones ambivalentes nacen de este cruce, refieren a una función Hijo que a la vez que se alimenta física y simbólicamente de su madre india se diferencia radicalmente de ella a través de la imitación del padre-poder lejano y fuerte que hacía la guerra, que comandaba la violencia. De modo que “la figura del padre tráfuga, es también la imagen del poder, un dominio lejano y masculino que reside en los espacios fuera del hogar (dentro de éste el poder lo detenta la madre); por lo que el afecto que prodiga la progenitora es el único referente amoroso, “la silueta de esa mujer encinta ilumina las sombras que ha dejado el virtual padre de los mestizos” (Montecino, 1996: 51).

No obstante, el “mestizaje es vivido como una tragedia por el macho producto de un sacrificio, de la madre violada” (Palma, 1991:133). De ahí que desde esta relación fundacional lo femenino emerja marcado por la posición de subordinación y sometimiento a un ordenamiento patriarcal-blanco, donde los cuerpos serán presa de las políticas del Padre. La mestiza, “madre y hermana, compartirán un mismo espacio en la psiquis del hijo: lo femenino como fuerza genésica, arrasadora, cuerpo que siendo seductor (abrasador) está asociado a lo reproductivo más que a lo afectivo, e irrevocablemente anclado en la función maternal” (Montecino, 1996: 56). Modelo que encarna el equívoco de un femenino mitificado en el estatuto de *Madre Sustentadora y Dadora de la Vida*, inscrito a cuerpos-hembra-usurpados que silencian el accionar violento de la camada sobre sus pieles. Pues

(...) en este contexto edípico, las repercusiones desorientadoras para la psicología mestiza provocadas por la irregular situación de la madre mapuche abandonada por el padre conquistador, rechazada por su etnia y desautorizada por la Iglesia Católica fueron resueltas por los mestizos simultáneamente con una fuerte lealtad al padre ausente y con una ferocidad dirigida contra los parientes de la madre (Vidal, 1989: 72).

Con estos sentidos, desarrollo una descripción de esta política mestiza de los cuerpos en las narrativas del género mestizo y relevo las implicancias de ello en configuración de lo femenino durante el periodo dictatorial. En este caso, ello “presenta no sólo la riqueza de aquello que se ha dado llamar el ‘encuentro de culturas’, sino que evidencia la violencia subyacente, y no resuelta que produjo el hecho colonial. El proceso cultural del mestizaje no es resuelto, es contradictorio, largo y ambivalente (Vega, 1992: 144). Desde esta perspectiva, problematizó la proclamación de guerra enunciada por el Estado a cuerpos definidos como otros, para finalmente apuntar algunas reflexiones en torno a la desarticulación del cuerpo social y los subsiguientes procesos de construcción de memorias.

-Género mestizo y política de los cuerpos

Si se ha de respetar la memoria sagrada de la figura paterna, a la vez deben respetarse los privilegios de la horda y la violencia como forma de obtenerlos, ya que todo chileno comparte esa sacralidad originaria. Las implicaciones más amplias de este respeto están en que el Ejército de Chile, en fidelidad a sus orígenes, no puede permitir que dentro de su territorio existan seres culturalmente diferentes a los mestizos blanquecinos o a los europeos (Vidal, 1989: 75)

El imaginario social del género en sociedades mestizas diferencia la posición y prestigio que lo masculino y femenino poseen respecto la actuación de los cuerpos en la configuración de espacios y sentidos sociales. Desde esta perspectiva, lo masculino representa el dominio de lo público a la vez que su revés femenino el ámbito de lo privado o doméstico; diferenciación que marca un campo de actividad y decisión en asuntos políticos de relevancia y trascendencia social versus las labores de crianza asumidas como extensión natural de las responsabilidades biológicas en la reproducción del grupo.

No obstante, en vista de este esquema de oposiciones, lo femenino entraña un doble estatuto de sentido que el imaginario social monta respecto de los cuerpos. Hablamos de la divinización de los valores maternos versus la soterrada satanización de lo femenino encarnado. Tenemos por tanto, un ámbito de lo doméstico que es sacralizado respecto a su función en la reproducción socio-biológica de la familia

burguesa. Y por el otro, se constata que la desviación de estos roles es eficazmente castigado a través de una lógica que legitima la agresión y violencia como formas de control de los cuerpos femeninos.

Política de género mestizo que la emergencia de actores sociales y propósitos populares en la década de los 70 trasparenta, siendo la actuación política de las mujeres en la consecución de un proyecto popular, una de manifestación emblemática del período. Pues “la presencia y acción de las mujeres en el espacio público transforma las representaciones del sistema de sexo-género característico de la masculinidad hegemónica: las mujeres se niegan a ser valoradas sólo en función de rol en el ámbito privado y se sitúan en lo público con nuevas demandas y propuestas, comenzando a ser valoradas en función de la multiplicidad de nuevos roles (trabajadora, militante, dirigente). Se ponen en tensión la imagen mariana de la mujer, que la caracterizaba como un ente pasivo, dando lugar a otra imagen en la que es protagonista activa de la historia que se está construyendo, lo que de todas maneras constituye mayores cotas de libertad y autonomía” (Carrera, 2005:63).

Dimensión que nos permite explorar la relación que lo masculino hegemónico, representado en la lógica mestiza por la figura elocuente del Estado militar, adquiere respecto de los cuerpos ya sea civiles, femeninos, otros. Frente a la trasgresión no sólo de los espacios asignados a lo femenino sino que respecto la misma Ley enarbolada por la Padre. “El golpe militar se constituye como una reacción defensiva del sistema tradicional para preservar su hegemonía y frenar las transformaciones que se estaban llevando a cabo en la sociedad, la política, la economía, la cultura y, también, en la configuración de los modelos sociales de hombres y mujeres y de sus relaciones” (Carrera, 2005: 63).

Mediante una definida política de género, el autoritarismo patriarcal de Pinochet le asigna a las mujeres “el deber sagrado de defender la integridad de la familia chilena y de su patria” (Davis, 1992: 230). Sistema de género hegemónico que sustentado en un ideario femenino conservador promueve la pasividad y resignación a valores pretendidos como maternos. “Su discurso y políticas hacia la mujer recuperan los aspectos más conservadores, e incorporan otros que dan un nuevo sentido a su tradicional subordinación, canalizando su aporte hacia la mantención de lo establecido (Valenzuela, 1987: 93). De este modo,

guiado por los grupos de interés sociales, políticos y económicos circunscribe la participación femenina al ámbito privado de *la casa* a la vez que clausura la política popular de *las calles* en la celebración pública y ritual de sus héroes.

Casa y Calle, como espacios genéricamente diferenciados, son fuertemente cooptados por el poder en un intento de reproducir los cuerpos y con ello reafirmar los contornos de un Estado patricio. A este respecto, “es evidente, que un acento en la familia como representante ideológica del Estado no puede ser ajeno a las identidades y construcciones simbólicas de género. Recordemos que las identidades de género se forjan –aunque de ningún modo en forma excluyente- en el seno de las constelaciones familiares” (Oyarzún, 2000). Metáfora de lo público que ubica al Padre autoritario como sustituto de prácticas políticas que el movimiento social había desarrollado hasta la década del 70.

En este sentido, el desarrollo del programa de la Unidad Popular no sólo vulnera las bases de la economía capitalista nacional sino que infringe la plataforma simbólica sobre la que se había construido el poder patricio. Es decir, “si el Ejército es concreción de las virtudes guerreras de la raza chilena, el caos revolucionario y las utopías anarquista, socialista y comunista son una perversión de la identidad nacional cuyo corolario es una amenaza directa contra la supervivencia institucional” (Vidal, 1989: 126).

Los/as rotos/as⁴ reconfiguran lo público en las calles, en las fábricas y con ello intentan definir una política de bienestar sobre la imagen simbólica de un cuerpo social comunitario. Insolencia duramente castigada por la Dictadura como una suerte de afirmación violenta de la fuente de toda autoridad para el pueblo: el ideologema de un Estado Filial [militar] –según Oyarzún- que a través de la figura de la familia burguesa promueve una “nación liberada de toda foraneidad”. Reduccionismo familiarista del Estado y lo político que sitia el espacio

⁴ Roto/a refiere a la denominación peyorativa con que la élite definió y se distinguió de los sectores populares, nótese la alusión a vestidos maltrechos. En este caso, retomamos esta categoría de clasificación socio-simbólica para resignificar positivamente la actuación de sectores subalternos.

social. Dimensión segregadora de los cuerpos que define una suerte de consanguinidad que articula la historia del Ejército de Chile a la supuesta fundación biológica y mítica de la raza chilena. Como ya adelantara para los géneros “esta situación edípica narra el conflicto de lealtades culturales que el mestizo chileno debió resolver por su nacimiento de madre indígena mapuche y de padre conquistador español (Vidal, 1989:27). Mixtura de sangres que, sin embargo, desde la perspectiva de este relato mítico-militar dio como resultado *mestizos blanquecinos* signados por el gesto “civilizador” y violento que delinea el padre.

Visto de este modo, “los mestizos blanquecinos son impulsados por la inercia de una dependencia mental: asumen y aplican rígidamente los esquemas de acción que el padre ausente usara contra los parientes de la madre mapuche” (Vidal, 1989: 73). Siguiendo las tareas de limpieza social cumplen prolijamente con “la necesidad de castigar las aspiraciones libertarias de los indios en la colonia y las demandas de reivindicación social del proletariado organizado y de los comunistas que, en el presente narrativo, se fusionan en una imagen única” (Vidal, 1989: 128). Sojuzgamiento psicológico de las clases subordinadas que exalta los rasgos raciales europeos más estereotipados, actitudes de sometimiento al patriarcado que impone bajo la Ley del Padre la fundación de un orden en la guerra (Vidal 1991).). De este modo, el “Ejército de Chile y la raza reviven continuamente el trauma de la conquista” (Vidal, 1989: 73), asumiendo con ello el supuesto de una sacralidad cuya estirpe “surgió de sangre indígena araucana a la que los soldados conquistadores y los encomenderos españoles mezclaron generosamente (I, p.23) la suya. Esta *amalgama* se efectuó en *el crisol de la guerra* (I, p.25). Así se conformó un *espíritu de raza*, del cual el chileno heredó *virtudes militares* (I, p.24) que son la esencia de la nacionalidad” (Vidal, 1989: 31).

Imagen mítica -siguiendo a Vidal- desde donde lo masculino como corolario del Estado militar asume la impronta que legara el padre ausente como fuerza genésica con la que pugnará por asegurar los contornos de la Patria. Universo comprensivo desde el cual los mestizos blanquecinos articularán el tratamiento higiénico y represivo contra el cuerpo socio-simbólico de la madre. En otras palabras, lo femenino define a los cuerpos políticos en un doble sentido, por una parte remite al carácter político subalterno de la comunidad popular organizada bajo el principio orientador de un “nosotros pueblo” cuyas resonancias -en

palabras de Vidal- evoca a los “parientes de la madre”. Y, por el otro, lo femenino como esquema de representaciones sociales respecto de las prácticas y subjetividades de mujeres que las definen respecto de los contornos del universo casa-reproducción. En ambos casos, lo femenino de los cuerpos indica el equívoco de una matriz mestiza que admite la violencia-violación como corolario aciago de la mixtura de las pieles.⁵

- La Guerra (La violencia de Padre)

Esto confiere a la guerra y al uso del uniforme la categoría de acto ritual en que el Ejército, como institución, facilita la emergencia cíclica y atávica de la verdadera identidad ancestral del chileno como guerrero, desprendiéndose de las apariencias que debe asumir en la vida civil (Vidal, 1989: 60).

La construcción socio-simbólica de una guerra contra un enemigo interno orienta a los mestizos blanquecinos hacia un retorno mítico a los orígenes. Donde “a pesar de su cercanía con la madre indígena, el mestizo blanquecino de sangre europea eligió ser fiel al padre distante y, como él, contribuyó a la disminución de la población mapuche arrebatando las mujeres jóvenes a los indios (I, p.23) y en las interminables campañas de Arauco contra sus parientes maternos, peleando codo a codo con sus progenitores los españoles; luchando, más adelante, en las campañas de la Independencia de Chile, en la Expedición Libertadora del Perú, en el conflicto contra la confederación Perú-boliviana y en la Guerra del Pacífico (I, p.24) (Vidal, 1989: 33). Memoria de héroes y mártires que define al Ejército como metáfora retorcida de la masculinidad hegemónica, en ella los militares estarían llamados a construir Orden y Patria frente a la amenaza de su signo; por lo que se encomiendan la misión de reestablecer el equilibrio histórico de una nación en nombre de su mentalidad racial que recurre a la violencia y a la guerra como dispositivo disciplinador.

⁵ Desde esta perspectiva es interesante notar el especial interés político-simbólico de los militares en bombardear y dismantelar la Casa presidencial de La Moneda (ubicada en Tomás Moro N° 200) a la vez que la residencia oficial de Salvador Allende en las Condes. La que como sabemos fue bombardeada y luego saqueada por los vecinos de esta zona residencial.

Sería políticamente decisivo la construcción del terror como cotidiano y la normalización del estado de emergencia, siendo la manipulación de las imágenes, la información y la construcción de una memoria oficial/militar; parte de las estrategias mediáticas para legitimar esta puesta en orden. Forjando un “estado social de contradicción en el cual uno pasa espasmódicamente de aceptar la situación como si fuera normal sólo para sentir luego el impacto del pánico o el choque de la desorientación, luego esto desaparece, y permanece el terror como lo cotidiano” (Taussig, 2000: 34). Desde la perspectiva de los cuerpos ello implicó un repliegue en torno a la experiencia subjetiva del castigo, desde la perspectiva del sometimiento, el cuerpo social se traumatiza desmembrándose y perdiendo los canales de comunicación que habían sido construidos sobre la manifestación pública del nosotros. Atomizados los cuerpos individuales la lógica del terror desarticula los vínculos comunitarios, “pues sobre todas las cosas, la guerra sucia es una guerra del silenciamiento. Oficialmente no hay guerra alguna. No hay prisioneros. No hay tortura. Sólo el silencio que consume en gran parte el lenguaje del terror, intimidando a todos para que no se comente nada que pueda ser interpretado como una crítica a las Fuerzas Armadas” (Taussig, 2000: 44).

Clausurados los espacios públicos y de expresión política, el motivo del silenciamiento no se dirigiría -según Taussig- a borrar la memoria, sino que a enterrarla profundamente dentro de los individuos, para así crear más temor y una incertidumbre en la cual la realidad y lo onírico se entremezclan. La violencia del Estado se modula en torno a la amenaza vital de los/as sujetos y la desarticulación de las redes sociales, lo cual cumpliría en este sentido con el objetivo general de paralizar la movilización social a través de la introyección del miedo en los cuerpos. En este sentido, el carácter operante de la amenaza se apoyó en “aprendizajes” histórico-sociales de los sujetos y se reforzó con las técnicas de usos psicológicos del terror a través de los medios de comunicación (Lira, 1991).

La violencia de Estado entendida en estos términos como ruptura política y social del proyecto popular desarrollado por el movimiento social hasta la década del 70, es asumido desde la perspectiva de las subjetividades como una experiencia traumática.

La constatación de la grave derrota del proyecto político, se asocia rápidamente a conmociones personales importantes y pérdidas significativas, que repercuten en su grupo social y familiar, en su trabajo y en su futuro. El pasado fue vivido de manera legítima y en la gran mayoría de los casos, como una percepción personal creadora y constructiva, se transforma en un elemento de estigmatización, de amenaza vital y de pérdida (Vidal, 1986: 127).

En psicología se suele hablar de trauma para referirse a una vivencia o experiencia que afecta de tal manera a la persona que la deja marcada, es decir, deja en ella un residuo permanente (Martín-Baró, 1990: 101). Se entiende de este modo que las causas políticas y militares del terror actuarían en el seno de las relaciones sociales sujetando a los cuerpos individuales a la reiteración y producción dolorosa de recuerdos. “El trauma psicosocial experimentado por las personas denota entonces unas relaciones sociales enajenantes, que niegan el carácter humano del “enemigo” al que se rechaza como interlocutor en cuanto tal y al que incluso se busca destruir. La afirmación de la propia personalidad es afectada por la deshumanización del otro frente al que dialécticamente se construye” (Martín-Baró 1990:104).

En este caso, “la psiquiatría chilena ha mostrado que la táctica represiva más potente que han usado los militares ha sido la de reducir los hechos de importancia comunitaria a los espacios privados” (Vidal, 1991: 45). Los procesos de elaboración y reparación del daño en estos casos no estarían sujetos sólo a las posibilidades de las subjetividades de resignificar estas experiencias, sino serían las demandas sociales y políticas por hacer justicia histórica las portadoras de un potencial reparador. “La comunidad fue concebida como un cuerpo reprimido e inflexibilizado por las restricciones y el temor difundidos por las disciplinas de un orden burgués terrorista” (Vidal, 1991: 171); “Metáfora del cuerpo” que expresa la sustancia entre el daño al cuerpo individual sometido a sometimiento extremos y las transformaciones y fracturas provocadas en un cuerpo social (Vidal, 1986, 1989, 1991).

En síntesis, las prácticas del Terrorismo de Estado -en palabras de Tomás Moulián- se conjugarían en tres estrategias fundamentales: 1.- el carácter masivo de las violaciones a los Derechos Humanos que es

“capturar, reprimir o destruir los cuerpos por medio de la tortura, desaparición o el asesinato” (Moulián, 2000: 23); 2.- la producción deliberada de muertos en el supuesto del “bien general” o “salvación nacional”; y 3.- la negación sistemática judicial e impunidad que rodea a los agentes represivos del Estado. Conjunción en la subyace una política militar que delimita y prescribe en los cuerpos de sujetos definidos como enemigos de la patria las causales de la supuesta anomalía o patología del cuerpo patrio. Enfermedad o cáncer que a la manera de las metáforas (Sontag, 1980) da cuenta de la ideología de un Estado-Nación obediente de los intereses de una clase política hegemónica que en tanto subsidiaria de la lucha contra el comunismo internacional definía las acciones sociales y política de estos cuerpos “marxistas” como contrarios a los intereses nacionales, justificando la empresa conservadora del terror en una suerte de imaginario de salvación moral frente a la amenaza tangible de la continuidad de una nación patricia.

Los hombres que durante el siglo XIX y comienzos del XX fueron clasificados como ‘enemigo interno’ fueron, en sucesión: los pipiolos, los peones vagabundos, los bandidos, los anarquistas, los obreros socialistas y comunistas y los estudiantes subversivos. Durante ese período, se les negó la ciudadanía o se les dejó ‘fuera de ley’. Pues no eran, propiamente, hombres, sino bárbaros. Por tanto, sólo correspondía aplicarles ‘franca represión’. Pura y brutal violencia armada (Salazar 2002: 23).

Siguiendo la Doctrina de la Seguridad Nacional, desarrollada en el contexto de la Guerra Fría, los militares entienden que “el conflicto bélico no tendría línea del frente a la manera de los conflictos de alta intensidad; sino que caracterizaría por una comprensión del enemigo como ubicado en todas partes” (Olavarría, 2005: 33), siendo la retaguardia o sociedad en general, los enemigos políticos de esta guerra organizada desde el Estado. Lo que significó en los hechos la persecución a muerte de los altos dirigentes del gobierno depuesto (ministros, senadores, diputados, etc.) y todas las organizaciones y personas de izquierda sospechosas de fraguar contra la Patria. Simbólicamente la función de los bandos militares emitidos entre el 11 de Septiembre del 1973 y el 21 de Septiembre del 1973 recrean una

ideología e institucionalidad “que sirviera como legitimación y guía para los militares y los grupos civiles en torno a la Junta y como mecanismo de información a la sociedad ocupada” (Garretón 1998:14). Discurso que fraguado al calor de una tarea militar, no sólo refuerza la misión de las Fuerzas Armadas en el resguardo de la sobrevivencia del Estado y la Nacionalidad; sino que a su vez enuncia la retorcida trama de la fuerza genésica de su mito fundante.

Estrategia militar que a través de la escenificación de una guerra “ayudará en la dimensión de generar una institucionalidad en la que el país es un territorio ocupado o, simplemente, un cuartel o un regimiento, que se gobiernan con mecanismos militares, tanto materiales como simbólicos y comunicativos” (Garretón, 1998: 17). Premisas que le permitiría al Estado actuar fuera de los códigos constitucionales, legitimar sus prácticas terroristas contra el grueso de la población e instaurar un nuevo orden social, político y económico; extendiendo indefinidamente el tiempo de emergencia.

En suma, la hegemonía masculina patricia como “metaforización es un pálido reflejo del horrendo trauma cultural de la conquista y colonización española entre la población indígena” (Vidal, 1989), se reactualizaría en el accionar violento del Ejército chileno contra cuerpos sociales definidos como abyectos. La feminización simbólica de los cuerpos del “enemigo político”, por tanto, ordena simbólicamente esta guerra del Estado contra el pueblo en pos de demarcar los contornos de la Patria.

- Cuerpo femenino y comunidad otra

Pues mientras más se identifique un pueblo con su gobierno o sistema político y mientras más tenga que decir en la formación de políticas (i.e. mientras más alto sea el estatus logrado por vastos sectores de la población), más importante será desde un punto de vista estratégico-militar tener un impacto masivo por sobre casi la totalidad de los habitantes de un territorio nacional (i.e. sobre el mayor número de identidades individuales posibles) mediante la destrucción de su cultura y/o la comprensión de sí mismos (Seifert, 1996: 38).

La psiquiatría chilena -desde la perspectiva de Hernán Vidal- ha hecho de la tortura un problema político. Con ello

“la constatación de la grave derrota del proyecto político, se asocia rápidamente a conmociones personales importantes y pérdidas significativas, que repercuten en su grupo social y familiar, en su trabajo y en su futuro. El pasado fue vivido de manera legítima y en la gran mayoría de los casos, como una percepción personal creadora y constructiva, se transforma en un elemento de estigmatización, de amenaza vital y de pérdida” (Vidal, 1986: 127).

Episodio traumático que no sólo tendría consecuencias en las víctimas directas de la represión sino que en la sociedad en su conjunto, con lo que se proyecta el cuerpo humano individual a la categoría de metáfora de la sociedad en general.

Perspectiva organicista que si bien surge de los trabajos de los organismos de defensa de los Derechos Humanos, permite orientar la comprensión de las consecuencias sociales del sometimiento a la "amenaza política" y al "miedo" hacia la exploración de los soportes culturales o aprendizajes socio-históricos de la violencia (Lira y Castillo, 1991). Por lo que importa resituar la “metáfora de los cuerpos” respecto la articulación de las diferencias de género en los códigos mestizos, donde el carácter socio-simbólico y político del trauma permitiría referir las consecuencias del daño al cuerpo-comunidad hacia las huellas de un imaginario social sustentado en el desmembramiento carnal y simbólico del cuerpo de la madre.

Aspectos que emergen refrendados a la luz de las características altamente planificadas y sistemáticas que adquirió la tortura sexual como parte del engranaje del terror desatado por el Estado Militar contra mujeres y hombres durante las detenciones y prisión política promovidas por la Dictadura entre los años 1973 y 1990. Evidencia que el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura constatará y sistematizará, señalando que del universo total de denuncias efectuadas por mayoría de las mujeres que se acercaron a la comisión, y por los testimonios de una proporción no menor de hombres que manifestaron haber experimentado situaciones de sometimiento similares.⁶

⁶ La Comisión recibió el testimonio de 3.399 mujeres, correspondiendo al 12,5 % de los declarantes.

Muchas de las mujeres detenidas que padecieron tortura fueron víctimas de alguna modalidad de agresión sexual, en distintos grados. La Comisión también recibió testimonios de varones que fueron víctimas de algún tipo de agresión sexual. Consta, también, la agresión sexual perpetrada contra menores de edad. (Informe Valech, 2005: 242)

El registro de este tipo de prácticas represivas ha sido consignado para la mayoría de los conflictos bélicos donde la guerra declarada ha constituido el escenario de legitimación de las tecnologías del terror sobre los cuerpos; siendo “uno de los objetivos primarios en la guerra, como señala Scarry (1985), la destrucción/deconstrucción de la cultura, y no necesariamente la derrota del ejército enemigo. La deconstrucción de la cultura, sin embargo, se logra a través del daño y destrucción de seres humanos porque ésta es la forma más eficiente (más impresionante) que un objetivo de esta naturaleza puede causar” (Seifet, 1996: 37).

Para el caso chileno ello implicó en términos políticos la desarticulación y desmantelamiento de las organizaciones sociales y populares que sostuvieron el programa de la Unidad Popular; asimismo significó la destrucción de las bases sociales y culturales que habían sostenido la transmisión de una memoria popular de lucha social que había constituido un sentido de comunidad humana con identidad nosótrica. De este manera, “la dictadura, al actuar subvirtiendo la subjetividad personal mediante la reformulación falseada de la historia de un pueblo y de sus luchas sociales, pretende quebrar la identificación entre el yo-persona y el yo proyecto que impulsa a la acción transformadora” (Vidal, 1986: 126). Fractura del cuerpo social que embarga la destrucción de los sentidos culturales que dieron continuidad y ligamento a las demandas sociales de los excluidos de la *Historia de Chile*.

Desde la perspectiva de los mecanismos y objetivos militares del terror, resulta especialmente significativo el que pese a que la violencia sexual haya sido sistemáticamente utilizada como método de tortura se “encuentra invisibilizada en los relatos, las fuentes, los archivos e informes que dan cuenta de violaciones a los DD. HH. cometidas por el

aparato dictatorial” (Carrera, 2005: 69). Silencio que trasciende las contingencias de las denuncias como aspectos velados de la feminidad de los cuerpos, lo que se traduce en la afirmación de demandas por Verdad y Justicia a los términos filiales masculinos (léase hijos, los esposos, hermanos). En otras palabras, el modelo maternal o la política afectiva de los organismos de Derechos Humanos refrendan el cuerpo social fracturado respecto la función Hijo, velando de este modo la violación de su(s) cuerpo(s) por la impronta del Padres; a la vez que reivindican una genealogía creada en el cuerpo de la madre.

Desapareciendo el revés de lo femenino maternal del campo de lo público (denuncias de impunidad, demandas por justicia, memoria histórica, entre otras), la tortura sexual como encuadre de las relaciones de poder entre los cuerpos abyectos y el Estado revela el aterrador impacto de los objetivos político-militares sobre los soportes materiales y simbólicos desde los cuales mujeres y hombres construyeron sentidos de sociabilidad, afectividad y lazos de solidaridad para interactuar con el mundo. Desde la perspectiva de las estrategias de agresión sexual cuerpo-comunidad y cuerpo femenino se asocian en una misma imagen traumática donde “la violencia cometida contra ellas [mujeres] se dirige contra la integridad personal y física de un grupo. La violación de las mujeres de una comunidad, cultura o nación puede ser considerada y así es vista, como la violación simbólica del cuerpo de esa comunidad” (Seifert 1996:39).

-Conclusiones

Los mecanismos de la guerra y su efecto de ruptura del yo-social de las personas apunta a comprender “la memoria -aun la individual-, como interacción entre el pasado y el presente, está cultural y colectivamente enmarcada, no es algo que está allí para ser extraído, sino que es producido por sujetos activos que comparten una cultura y un *ethos*” (Jelin, 2002: 89). En este caso, el trauma de la conquista como dispositivo de los imaginarios mestizos entreteje lo femenino a la legitimidad de violar cuerpos definidos como otros.

Durante el proceso de Unidad Popular los sectores subalternos habrían logrado forjar alianzas sociales hasta definir un proyecto social y político, por lo que las características de estos acontecimientos trastocan

la herencia colonial del andamiaje moderno; es decir, al emprender una lucha política y simbólica por la conquista del gobierno los/as rotos/as tienen la “insolencia” de transformar el esquema de sus referencias y posiciones sociales y simbólicas. Ellos no sólo piden mejores salarios, educación, salud; sino que logran vulnerar el patrimonio del *patrón*, colectivizándolo. Y la respuesta de las élites y grupos de poder se hace sentir de inmediato. La declaración de guerra se formula contra las organizaciones sociales y populares, de ahí que más de un 50% de las víctimas directas sean trabajadores/as organizados.

Por tanto, una lectura a los imaginarios sociales es una propuesta por la construcción de narrativas que permitan elaborar lo traumático, comprendiendo el efecto de la violencia no sólo como una marca inscrita en los cuerpos de las víctimas. Sino más bien como esquema y estrategia de sujeción que distingue las diferencias sociales y culturales de los actores, para definir con ello una política de los cuerpos donde lo mestizo no alude –en este caso- al empeño moderno por homogeneizar las referencias identitarias. Sino que a la capacidad de afianzar las posiciones del proyecto colonial sobre los cuerpos, marcando la hegemonía blanca/mestiza sobre los *otros*.

-Referencias Bibliográficas

BUNSTER, X.; ENLOE, C.; RODRÍGUEZ, R. (editoras). (1996) La mujer ausente. Derechos Humanos en el Mundo. Isis Internacional, Edición de las mujeres, N° 15, Segunda Edición actualizada (Primera Edición 1991).

CARRERA, C. (2005) *Un secreto a voces* en Memorias de Ocupación. Violencia sexual contra mujeres detenidas durante la dictadura. Santiago, Fundación Instituto de la Mujer, Humanas (Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género).

DAVIS, T. (1992) *Identidad femenina y representación política. Algunas consideraciones teóricas* en: TARRES, M. (Compiladora). La voluntad de ser. Mujeres en los noventa. México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

GARRETÓN, R. y CARRETÓN, C. (1998) Por la fuerza sin la razón. Análisis y Textos de los Bandos de la Dictadura Militar. Santiago, Ediciones LOM, Colección Septiembre

JELIN, E. (2002) Los trabajos de la memoria. Argentina, Siglo XXI Editores.

LE BRETON, D. (1990) Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

LIRA, E.; CASTILLO, M. (1991) Psicología de la amenaza política y el miedo. Santiago, ILAS.

MARTÍN-BARÓ, I. (1990) La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. San Salvador. Revista de Psicología de El Salvador. Vol. IX, N°35, 39-108.

MONTECINO, S. (1991) Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno. Santiago, Editorial Cuarto Propio- CEDEM.

_____ (1996) *Dimensiones simbólicas del accionar político y colectivo de las mujeres en Chile. Una propuesta de lectura desde la construcción simbólica del género* en LUNA, L.; VILANOVA, M. (Compiladoras) Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina. Barcelona, Universitat de Barcelona, Institue Catalá de la done.

MOULIÁN, T (2000) *Liturgia de la reconciliación* en RICHARD, N. (Editora) Políticas y estéticas de la memoria. Santiago, Editorial Cuarto Propio. Serie Ensayo.

OLAVARRÍA, J. (2005) *El Sexismo tortura y mata. Política de género y represión política hacia las mujeres en Chile* En Memorias de Ocupación. Violencia sexual contra mujeres detenidas durante la dictadura. Santiago, Fundación Instituto de la Mujer, Humanas (Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género).

OYARZÚN, K. (2000) *La familia como ideograma: Género, globalización y cultura, Chile, 1989-1997* en Revista Chilena de Humanidades. Pp. 115-146.

PALMA, M. (1991) *Malinche, malinchismo o el lado femenino de la sociedad* en LUNA, L. Género, Clase y Raza en América Latina: algunas aportaciones. Universitat de Barcelona, Seminario Interdisciplinario Mujeres y Sociedad.

SALAZAR, G. y PINTO, J. (2002) *Hombres y Hombría en la Historia de Chile (Siglos XIX y XX)* en Historia Contemporánea en Chile IV. Hombría y Feminidad. Santiago, Lom Ediciones, Serie Historia.

SEIFERT, R. (1991) *El segundo frente. La lógica de la violencia sexual en las guerras* en BUNSTER, X. y CYNTHIA, E. (editoras). La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo. Santiago, Isis Internacional.

SONTAG, S. (1980) *La enfermedad y sus metáforas*. España: Muchnik Editores

STERN, S. (2000) *De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)* en GARCÉS, M.; MILOS, P. (et, al.) *Memoria para un nuevo siglo*. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XXI. Santiago, Ediciones LOM, Colección Sin Norte.

TAUSSIG, M. (1992) *Un gigante en convulsiones (El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente)*. España, Gedisa, Editorial.

VALECH, S. (Coord). (2005) *Informe Nacional de Prisión Política y Tortura*. Santiago de Chile, Ministerio del Interior, Gobierno de Chile.

VEGA, I. (1991) *Doña Carolina: Tradición oral, imaginario femenino y política* en PALMA, M. (coord.) *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, ABYA-YALA.

VIDAL, H. (1986) *El movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo. Derechos Humanos y la producción de símbolos bajos el fascismo chileno*. Monographic series of the society for the study of contemporary hispanic and revolutionary literatures. N° 4. Minnesota.

_____ (1989) *Mitología militar chilena. Surrealismo desde el superego*. Minneapolis, Institute for the study of ideologies and literatura, Series literatura ande Human Rights, N° 6.

_____ (1991) *Dictadura militar, trauma social e inauguración de la sociología del teatro en Chile*. Minneapolis, Institute for the study of ideologies and literatura, Series literatura ande Human Rights, N° 8.