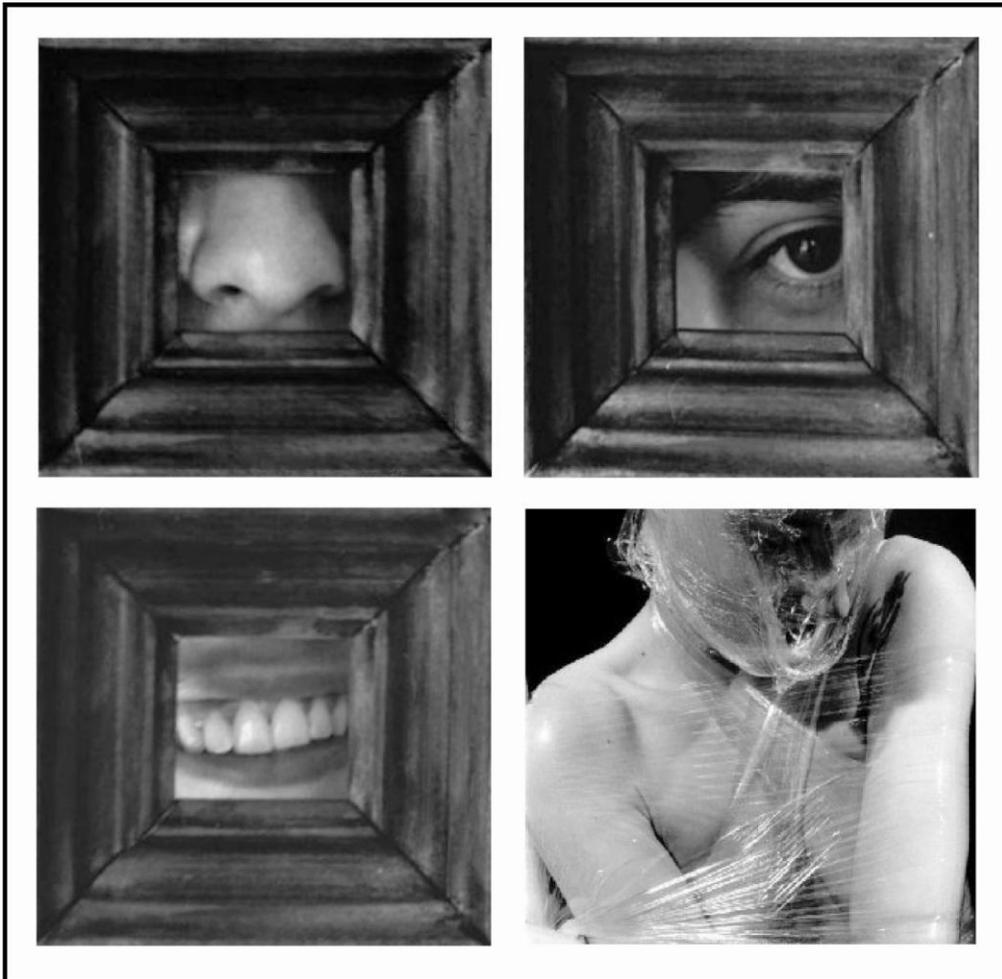


# Revista Latinoamericana de Estudios sobre **Cuerpos, Emociones y Sociedad**

Nº 1, Año 1



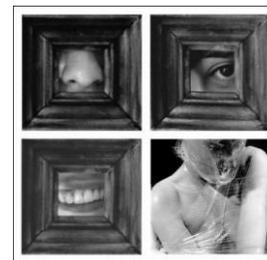
## “Cuerpos, Espacios y Narrativas”

Diciembre de 2009

Publicación electrónica cuatrimestral

ISSN 1852-8759

# Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad



[www.relaces.com.ar](http://www.relaces.com.ar)

## Director:

Adrián Scribano

## Consejo Editorial

Adrián Scribano (Argentina)  
Begonya Enguix Grau (España)  
Claudio Martiniuk (Argentina)  
Dora Barrancos (Argentina)  
José Luis Grosso (Argentina)  
Luiz Gustavo P.S. Correia (Brasil)  
Miguel Ferreyra (España)  
Patricia Collado (Argentina)  
Rogelio Luna Zamora (México)  
Zandra Pedraza (Colombia)

Alicia Lindón (México)  
Carlos Fígari (Argentina)  
David Le Breton (Francia)  
Flabián Nievas (Argentina)  
Liuba Kogan (Perú)  
María Eugenia Boito (Argentina)  
Pablo Alabarces (Argentina)  
Paulo Henrique Martins (Brasil)  
Roseni Pinheiro (Brasil)

## Edición y coordinación general:

Lucas A. Aimar

## Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio  
Carolina Ferrante  
Gabriel Giannone  
Martín Eynard  
Pedro Lisdero  
Victoria D'hers

"Cuerpos, Espacios y Narrativas"

Nº 1, Año 1, Diciembre de 2009

## Imagen de tapa:

Fotografías: Alejandro Rocchi

Composición: Romina Baldo

## Una iniciativa de:

*Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social*

Unidad Ejecutora CEA-CONICET (20730)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

*Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos*

*Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos*

Instituto de Investigaciones Gino Germani

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

[www.relaces.com.ar](http://www.relaces.com.ar)

Publicación electrónica cuatrimestral

Unidad Ejecutora CEA-CONICET UNC (20730) - Av. General Paz 154, 2do Piso (5000) Córdoba, Argentina.

Tel: (54) (351) 434-1124 | Fax: (54) (351) 433-2087 | E-mail: [correo@relaces.com.ar](mailto:correo@relaces.com.ar) | ISSN: 1852-8759

## Contenido

. <b>Presentación</b> .....	4
. <b>Artículos</b>	
. <b>La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento</b> .....	6
<i>Por Alicia Lindón (México)</i>	
. <b>Reestructuración industrial, social y de los cuerpos en el capitalismo global</b> .....	21
<i>Por Pedro Robertt (Brasil)</i>	
. <b>Narrativas sobre a perda da visão: breves reflexões sobre corpo e emoções</b> .....	30
<i>Por Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia (Brasil)</i>	
. <b>Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción</b> .....	38
<i>Por Liuba Kogan (Perú)</i>	
. <b>Cuerpos del Discurso y Discurso de los Cuerpos.</b>	
<b>Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales</b> .....	44
<i>Por José Luis Grosso (Argentina)</i>	
. <b>La Ciudad y las ciudades-barrio: tensión y conflicto a partir de una lectura de la producción mediática de miedos en el marco de espacios urbanos socio-segregados</b> .....	78
<i>Por María Belén Espoz (Argentina)</i>	
. <b>Emociones y prácticas ante una contingencia sanitaria</b> .....	88
<i>Por Anna Fernández Poncela (México)</i>	
. <b>Reseñas bibliográficas</b>	
. <b>Cuerpos regulados / cuerpos apasionados: desafíos, diagnósticos y prácticas dentro de un campo en construcción</b> .....	101
<i>Por Ximena Cabral (Argentina)</i>	
. <b>Novedades</b>	
. <b>Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y las Emociones: desde ALAS 2009 para toda Latinoamérica</b> .....	104
. <b>“Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente” en el Centro Unesco de la Comunidad de Madrid</b> .....	105

## . Presentación

Sobre la base del trabajo de la *Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos*, la presente Revista busca constituirse como un espacio de reflexión para el estatuto teórico, metodológico, epistemológico y político de dichos estudios desde América Latina; los cuales —estamos convencidos— deben ser revisados y criticados.

Situar al cuerpo como asunto político significa entenderlo como fundamento para el ejercicio del poder, pero también reconocer que él mismo no existe como una entidad autónoma. Todo ejercicio que intente comprender de qué se habla al nombrar al cuerpo supone señalar las condiciones antropológicas bajo las cuales este fenómeno puede existir y ser nominado. Esto significa una tarea de esclarecimiento del horizonte de sentido que hace posible su existencia y válido su estudio. Nuestro cuerpo oye, palpa, huele, gusta y ve lo que socialmente es construido como “mundo sentido”. Al menos, desde nuestra niñez hasta nuestra adultez esas sensaciones son el primer nudo de una madeja compleja que constituye nuestra sensibilidad. Las impresiones que recibimos y configuran nuestras percepciones del mundo, aquello que nos parece fuerte, débil, feo, lindo, bueno, malo, etcétera, se nos hace carne y hueso logrando que lo que vemos, oímos, tocamos, saboreamos y olemos se nos vuelva natural. El cuerpo resulta así configurado como hecho especialmente apto para el ejercicio del poder que responde a intereses, necesidades y condiciones específicas que debe ser comprendido en esos escenarios.

Así mismo, la crítica al estatuto de lo que se siente, se debe sentir y se puede sentir, en tanto una de las múltiples bandas de las torsiones mobesianas de una vida vivida “tal como es”, constituye un punto de partida para la des-configuración de la dominación vuelta carne. El “realismo” de aquello que sentimos es el pivote desde el cual se comprenden, al menos primariamente, las formas de las metamorfosis de la expropiación de las energías corporales para entablar antagonismos. De esta manera, se impone una especie de *economía*

*política de las sensaciones*, donde se dibujan los mapas que anudan redes conflictuales, sus espacialidades, los cuerpos y sentires que implica la mercantilización de la vida como primer eslabón de la dominación.

Así, se vuelve urgente apuntar en dirección de los dispositivos de regulación de las sensaciones. Los entramados tejidos entre cuerpos, conflictos y sensaciones no sólo pertenecen a lo privado e individual, no sólo “toman forma” en “marcas simbólicas”, sino que también (y, por qué no, principalmente) en la materia de las acciones colectivas, protestas y movimientos sociales.

En vinculación con lo anterior, resulta importante pensar a la región latinoamericana a partir de la introducción de la razón moderna desde la conquista de América, y para ello emplear el principio de la modernidad como fenómeno intrínsecamente colonial. La conformación del sistema mundo y su condición moderna-colonial le dan cabida a un ejercicio político en el que el cuerpo resulta un recurso fundamental que entenderemos como forma por excelencia para el despliegue del biopoder. Esto significa que también la idea misma de la vida debió acompañar en concepción renovada el despliegue de este nuevo ejercicio político.

En este sentido, la situación de las formaciones sociales latinoamericanas en la actualidad puede ser caracterizada como un momento de redefinición de la dominación imperial del capitalismo en condiciones neo-coloniales o como expresión del proyecto moderno cuya condición de existencia y sostenimiento, es el colonialismo. La aludida dominación puede ser explicada, en principio, a partir del énfasis que tienen los siguientes rasgos de dicha dominación: a) el capitalismo es un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía, b) la misma implica la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social, y c) lo anterior involucra la existencia de una máquina militar represiva. En la actual fase del desarrollo capitalista, cuerpo,

sensaciones y geometrías conflictuales tejen una urdimbre compleja e indeterminada que cementa todo el edificio y las bases de las relaciones sociales.

Así y de modo explícito la problemática del cuerpo y las emociones es un eje vertebrador (y transversal) de un sinnúmero de facetas de los procesos de estructuración social. En América Latina, sólo para mencionar los rasgos más relevantes del aludido eje, podemos señalar la importancia del lugar del cuerpo en los regímenes de control, disciplinamiento y represión en tanto locus de castigo y coacción; las formas que adquieren los espacios públicos, las políticas públicas y las institucionalidades teniendo al cuerpo y las emociones como clave para su “aceptabilidad” y también de participación; las experiencias cotidianas de resistencia y rebeldía que los sujetos performan atravesados por sus características de etnia, género, edad y clase.

Es en este sentido que la presente publicación busca constituirse como un espacio donde miradas oblicuas, transversales y multidisciplinares, exploren la potencialidad de las conexiones entre cuerpos, emociones, conflictos y creatividades. Cómo desde la vida cotidiana, grupos sociales disímiles por sexo, edad, etnia y/o clase, de diversos países de nuestro continente desarrollan prácticas institucionales, acciones colectivas y formas locales y globales de interacción que atraviesan la densa política intercultural de cuerpos y emociones.

Si la influencia de la filosofía occidental caló profundamente en las teorías clásicas y contemporáneas de las ciencias sociales, al punto de que el cuerpo como materialidad y las emociones encarnadas en los cuerpos fueron muy poco explorados, cuando no silenciados, consideramos relevante y pertinente explorar la porosa e indeterminada trama cuerpo, sensaciones y acciones sociales desde una mirada latinoamericana que pueda redefinir el uso teórico y empírico de los conceptos de corporeidad –desarrollados en los países centrales– desde su aplicación en nuestros países. Esto nos permite ejercicios teóricos y metodológicos creativos para entender a los sujetos hombres y mujeres resistiendo, tolerando y recreando el estar en el mundo, de cara al capitalismo neoliberal.

Abyección, repugnancia y vergüenza son emociones que remiten a la propia constitución subjetiva/corporal. En la base del proceso de individuación/humanización se establecen como oposiciones binarias, representaciones que suponen el ingreso a la cultura. La constitución corporal implica una selección y desecho de fluidos, de segmentaciones y hexis corporales, de erotización y des-erotización, asociados a emociones y sensaciones que van desde el amor, el placer, al odio y la vergüenza. Así, la lógica de la corporalización/subjetivación impone al cuerpo una gramática de lo humanamente posible. Por esto cuando aparecen otros cuerpos “innominados” que desafían esta lógica, aparece también la consideración de no humanidad en sintonía con lo abyecto “representado” (ahora con un nombre) como lo Otro, repugnante y vergonzante. Es por esto que también nos preocupa indagar las formas de coexistencia entre las marcas sociales de la abyección y las prácticas de resistencias.

En este contexto la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* se abre al necesario –y urgente– debate latinoamericano sobre las problemáticas de los Cuerpos y las Emociones; de las formas que adquiere su estatuto político y las maneras cotidianas individuales y colectivas de buscar la felicidad. Capítulo, no menor, de la elaboración de un pensamiento crítico y de los procesos emancipatorios en América Latina.

# La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento

*Alicia Lindón\**

Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana,  
Campus Iztapalapa, Ciudad de México  
[alicia.lindon@gmail.com](mailto:alicia.lindon@gmail.com)

El cuerpo y las emociones constituyen dos componentes esenciales de la vida, que vienen siendo reconocidas crecientemente en las Ciencias Sociales como una forma de comprender lo social en sentido amplio. Como tantas otras componentes de la vida social ameritan ser estudiadas en sí mismas. Sin embargo, nuestro propósito es analizarlas en un entramado de relaciones con otras dimensiones de lo social, de paso se evitan así esencialismos. En otras palabras, no abordamos el cuerpo como objeto de estudio en sí mismo, sino en relación con otras dimensiones: estudiamos el cuerpo y las emociones como una ventana para comprender la construcción social de la ciudad, de lo urbano y sus lugares, a través de los sujetos que la habitan corporal y emocionalmente.

En este sentido exploramos una serie de transversalidades e intersecciones analíticas entre el cuerpo, las emociones, la ciudad y la espacialidad. Una de estas transversalidades es lo que se puede denominar la centralidad del sujeto como constructor de lo social. Esta perspectiva intenta

superar las concepciones para las cuales el sujeto es una simple expresión de la individualidad. Otra de estas transversalidades es la relación entre lo inmaterial de la vida urbana y la materialidad, lo tangible. En otras palabras, asumimos aquel planteamiento de Godelier (1989): la realidad no sólo es lo material, sino también lo ideal que está intrínsecamente unido a lo material. Otros campos de encuentro considerados en esta ocasión, transversalidades, son los que se configuran en torno a lo próximo en sus conexiones distantes, captadas analíticamente a través de la interescalaridad.

Estas intersecciones y transversalidades resultan un mecanismo potente para comprender la ciudad y la vida urbana como un proceso constante y complejo de construcción socioespacial de los lugares por parte de los sujetos (Lussault, 2007). Una de sus ventajas es la de sortear las posturas analíticas dicotómicas, como aquellas que sólo consideran las estructuras o bien la acción, o las que se focalizan lo material o las que lo hacen exclusivamente en lo inmaterial

Con este horizonte definido sobre el conocimiento de la ciudad y lo urbano, en la primera parte se repasa brevemente un campo de diálogo y encuentros entre la Teoría Social y la Teoría Geográfica. La primera interesa en este contexto por lo que aporta a la comprensión del sujeto y la segunda, por lo que enseña sobre la "dimensión espacial de la vida social" (Lévy, 1994). Al ubicarnos en este campo de diálogo teórico es

---

\* Doctora en Sociología por El Colegio de México. Maestría en Estudios Urbanos por El Colegio de México. Licenciada en Geografía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2000 se desempeña como profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT) y coordinadora de la Lic. en Geografía Humana. Investigadora del Área Espacio y Sociedad del Departamento de Sociología, e integrante de la Comisión Académica del Posgrado en Estudios Laborales de la misma institución.

posible darle centralidad a la figura del sujeto y desde allí, deslizarnos hacia una figura más compleja, como es la del sujeto-habitante, para considerarlo como constructor de lo social y de lo urbano en particular. En la segunda parte, se plantea el desdoblamiento, sólo con fines analíticos, de la figura del sujeto-habitante en el sujeto-cuerpo y el sujeto-sentimiento. En la tercera parte, se esbozan algunas pistas para pensar la producción y reproducción socio-espacial de las ciudades a partir de las microsituaciones singulares desplegadas por el sujeto habitante con su corporalidad (sujeto cuerpo) y emotividad (sujeto sentimiento).

### 1. Deslizamientos teóricos: la centralidad del sujeto

Al ubicar el foco de análisis en los cruces e intersecciones de varias aproximaciones, ello nos lleva a repasar –muy escuetamente– estos campos, para así seleccionar algunos elementos relevantes en la búsqueda de ciertos campos de encuentro de estos enfoques. En este sentido, cabe recordar que en las últimas tres décadas la Sociología, y las Ciencias Sociales en general, han ido girando crecientemente su mirada hacia el actor, la agencia, el individuo, el sujeto y su subjetividad (Giddens, 1995; Elias, 1990; Martuccelli y de Singly, 2009). En todos los casos, este giro llevó consigo el reconocimiento de que la sociedad es producida y/o reproducida constantemente por los sujetos. En este devenir, el concepto de sujeto social reconoce un vínculo directo con la acción. La relación entre el sujeto y la acción es tan fuerte que incluso se expresa en el concepto gramatical de sujeto: es quién ejecuta la acción o de quién se habla. Esta concepción que vincula el sujeto y la acción tiene hondas raíces que proceden de la filosofía antigua, al menos desde Platón y Aristóteles (Abbagnano, 1996:1103). Estas bases han sido integradas en la Teoría Social contemporánea al reconocerse que el sujeto social en esencia da cuenta de la capacidad para transformar su realidad. De manera semejante se habla del sujeto histórico como aquel que construye la historia. Así también, en la obra de Kant y en la de Hegel, el sujeto es una forma de referir a la conciencia o a la capacidad de iniciativa en general (Abbagnano, 1996:1104). El concepto de sujeto –por la vía filosófica– también da cuenta de un ser que experimenta el mundo (de ahí la relación entre el sujeto y la subjetividad) y que siempre está relacionado con otra entidad. Por ello, el sujeto al

mismo tiempo que iniciativa y capacidad transformadora, también conlleva una sujeción a un mundo social. Esta segunda componente del concepto de sujeto (la sujeción) también tiene bases filosóficas profundas.

Los giros recientes que ha realizado la Teoría Social hacia el sujeto y el actor han mostrado los límites de las viejas miradas estructuralistas, y también de las concepciones culturales superorgánicas, según las cuales la vida social parecía predada o preconfigurada para los actores, es decir presupuesta<sup>1</sup>. El avance en la comprensión de lo social que traen estos giros en la Teoría Social se funda en el reconocimiento de la capacidad del sujeto para crear nuevas estructuras, incluso a partir de las previas, de la capacidad para transgredir lo antes aceptado, para innovar. Sin duda alguna, esta capacidad creativa en todos los sujetos se entrelaza con tendencias a repetir, a reiterar lo establecido, casi siempre enraizado a través de la instauración de patrones del comportamiento cotidiano (Juan, 1991 y 1995).

El sujeto/actor ha sido una ventana analítica para pensar y estudiar particularmente las prácticas, la acción social, el actuar. Dado que la posibilidad de actuar no sólo resulta de un mundo interior propio de la persona, y también un mundo de sentidos y orientaciones hacia y compartido con los otros, un mundo de memoria y fantasías individuales y colectivas, sino también de la corporeidad que hace posible el hacer, ello ha contribuido para que el pensamiento social comenzara a reflexionar explícitamente acerca del cuerpo y la corporeidad. Esto ha constituido otro avance dentro de la tendencia más general de retomar al sujeto, que venimos esbozando. Así, una variante particular de las aproximaciones actuales que le otorgan centralidad al sujeto/actor son los Estudios del Cuerpo y más específicamente las Sociologías del cuerpo (Le Breton, 2008).

Si bien todo ello es un paso adelante, en esta ocasión nos interesa subrayar que estas miradas, a pesar de su avance tampoco logran resolver enteramente la comprensión de los diversos procesos de reproducción y producción social porque mantienen vacíos que dejan en la penumbra dimensiones no poco relevantes de la vida social. En este sentido, uno de los vacíos más difíciles de resolver para la Teoría Social y también

<sup>1</sup> Tomamos la expresión “superorgánica” de la crítica que realizara James Duncan (1989) a las concepciones culturales aprehendidas a escala macro como imposición para los sujetos.

para las Sociologías del Cuerpo, y al mismo tiempo uno de los desafíos más urgentes, es el relacionado con la condición espacial de todo sujeto social (Gieryn, 2000), entendiendo lo espacial tanto en términos objetivos como subjetivos. En otras palabras, si bien es un avance la inclusión y centralidad del sujeto, al abordarlo como ser aespacial la potencialidad de su inclusión se ve truncada, al menos parcialmente.

En este sentido de la espacialidad olvidada por el pensamiento social, es innegable que las Sociologías del Cuerpo también heredaron la tendencia aespacial de la Teoría Social en sentido amplio. A modo de ejemplo se pueden citar las palabras de Mary Spink "El uso del término corporeizado (*embodied*) tiene como objetivo enfatizar dos cosas: 1. Que la cognición depende de los tipos de experiencias provenientes de tener un cuerpo con varias capacidades sensorio-motoras, 2. Que tales capacidades sensorio-motoras también están insertadas en un contexto biológico, psicológico y cultural (Spink, 2006:172). Resulta significativo que, para esta autora, ni el interés por lo sensorial ni por la motricidad se proyecta en cuestiones como la percepción del espacio que realiza el cuerpo, o la materialidad del espacio como algo intrínsecamente relacionado con la motricidad del cuerpo. Así, para este tipo de concepciones, los contextos de la corporeidad reconocidos no incluyen el espacial.

Por más instituido que haya sido este olvido de la espacialidad, no deja de resultar paradójico si se recuerda que en algunos campos del saber, como las Sociologías de corte fenomenológico y la Psicología Social, muy tempranamente (en la primera mitad del siglo XX) se advirtió explícitamente sobre la concepción del cuerpo como el espacio más inmediato al sujeto. Así se pueden mencionar las preocupaciones de Alfred Schutz a mediados del siglo XX (1974) por el cuerpo como el punto cero de las coordenadas de toda experiencia, o las conocidas concepciones de Abraham Moles y Elisabeth Rohmer (1972; 1983) o Edward Hall (1994) acerca de la conformación de las distancias y proximidades sociales y afectivas desde ese punto básico de todo sujeto, que es precisamente el cuerpo. En otras palabras, el regreso al sujeto (o al actor, en otras voces) es un avance, pero al resultar mutilado analíticamente del espacio y la experiencia espacial, el avance resulta insuficiente.

## 2. Hacia el sujeto habitante: espacialidad, corporeidad y emocionalidad

De manera paralela a este devenir del pensamiento se puede recordar que también se fueron cultivando, instituyendo y desarrollando otros campos del saber que han sido particularmente sensibles al estudio de la espacialidad de la vida social. Es el caso de los Estudios Urbanos y la Geografía Urbana. Estos ámbitos del saber –intrínsecamente abiertos a la espacialidad– han incurrido en otros olvidos y omisiones, igualmente limitantes para la comprensión de la vida social y urbana en particular: en este caso, el gran ausente ha sido el sujeto o bien, cuando se lo ha reconocido era de manera ajena a la corporeidad y la emocionalidad. Más bien el sujeto se tornaba casi sinónimo de la acción social, como si la acción fuera posible sólo por intencionalidades independientes de la corporeidad y las emociones.

De esta forma, nuestra búsqueda de transversalidades entre el estudio de la ciudad y su espacialidad por un lado, y los análisis sobre la corporeidad y la emocionalidad del sujeto por otro lado, en un principio parecería infructuosa debido a los vacíos que cada campo cultivó y que han demorado el diálogo entre ambos acervos de saberes. Sin embargo, si se escudriñan con detalle ambos campos surgen resquicios en los cuales la Teoría Social se interesó por el espacio y la espacialidad, y también otros en los que los Estudios Urbanos y la Geografía Humana advirtieron que el actor no sólo era acción social y ejercicio del poder, sino también corporeidad y emocionalidad. Revisemos estos resquicios que parecen contener una gran potencialidad para nuestros objetivos: desde el pensamiento social, se pueden recordar ciertas voces contemporáneas que han reconocido la insoslayable espacialidad de la vida social y su papel en la reproducción de las sociedades. De igual forma, ciertos fragmentos de los Estudios Urbanos y ciertas Geografías de Género y de la Vida Cotidiana han mostrado interés por comprender al sujeto con la corporeidad y emocionalidad que necesariamente lleva consigo.

En el camino de de la Teoría Social abierta al espacio y la espacialidad, se puede mencionar un espectro de voces que han incluido el espacio en sus esquemas de comprensión del mundo, como por ejemplo, Michel Maffesoli (1979), Michel de Certeau (1996), Erving Goffman (1970; 1981), Isaac Joseph (1988), por nombrar sólo algunas. También

se pueden recordar otras voces, como la de Anthony Giddens (1995), que han ido más lejos al asumir no sólo la inclusión del espacio en la Teoría Social sino también que esta se debe dar en el marco de un acercamiento y diálogo con la Geografía Humana dado que esta disciplina define su objeto de estudio –al menos, contemporáneamente– en torno al estudio de la relación espacio/sociedad. De manera paralela, en la Geografía Humana también se han expresado diversas voces interesadas en pensar la relación espacio/sociedad a la luz de temas clave como la reproducción social y el papel del sujeto en ese proceso. En esta última perspectiva cabe destacar en particular el trabajo de la escuela geográfica de Lund y sus herederos en el pensamiento anglosajón (Pred, 1981; Thrift, 2004), así como en ciertas líneas consolidadas de la Geografía francófona como es el caso de Guy Di Méo (Di Méo, 2000; Di Meo y Buléon, 2005) y las nuevas generaciones de geógrafos francófonos (Veschambre, 2006; Chivallon, 2000).

En este acercamiento reciente entre la Teoría Social y la Geografía Humana en torno al sujeto y el espacio, la piedra angular ha sido el diálogo y debate iniciado en los años setenta en torno a Giddens (desde la Sociología) y Hägerstrand (desde la Geografía Humana) acerca del espacio en la constitución de la sociedad. En buena medida la fecundidad de este debate radica en que terminó abriendo el camino para pensar la “reproducción /producción” en términos socioespaciales y no exclusivamente sociales<sup>2</sup>.

Posteriormente se han dado aportes significativos en esta línea de diálogo. Por ejemplo, en Geografía francófona se puede citar el caso de Hervé Gumuchian como uno de los autores que ha desarrollado una propuesta teórica concreta, la del “actor territorializado” (Gumuchian, *et al.* 2003), en la cual integra la Teoría Social en su análisis territorial. Entre los geógrafos contemporáneos que han contribuido a este campo de encuentros teóricos se destaca Bernard Debarbieux, quien ha realizado un trabajo fuerte en torno a la necesidad de darle centralidad al sujeto en la Geografía

<sup>2</sup> Aunque también cabe reconocer que, este campo de diálogo teórico sigue siendo actualmente más o menos ajeno a buena parte de las comunidades sociológicas, la tradición sociológica aespacial es muy fuerte y constituye un lastre difícil de superar para la disciplina. Por otro lado, la tradición geográfica desinteresada en cuestiones como el sujeto y la reproducción social, y de manera más amplia, ajena a la Teoría Social, viene a definir la otra cara de este escollo.

(1997), así como Vincent Berdoulay (2002). El geógrafo italiano Ángelo Turco (2000) también ha planteado que este acercamiento entre la Geografía y las otras Ciencias Sociales se puede comprender en la perspectiva del tránsito de “la concepción del espacio paratáctico a la concepción del espacio liminar”, considerando al primero como yuxtaposición de lugares materialmente definidos, y al segundo como los valores asociados a formas espaciales materiales.

En la búsqueda de transversalidades y zonas de encuentros teóricos, también se puede recordar el papel de ciertos estudios geográficos de género que no sólo han abordado explícitamente el sujeto y la espacialidad, sino también la corporeidad, tanto con relación a la condición de género (Sabaté, *et al.* 1995; McDowell, 2000), como junto con otros rasgos que en ocasiones se articulan con el género y la espacialidad de maneras reveladoras. Este es el caso del análisis de la experiencia espacial y corporal del miedo (Bankey, 2004; Carter, 2002; Davidson, 2003), o de la experiencia corporal de estar fuera de lugar (Brooks Gardner, 1994), o bien, de la experiencia espacial de sujetos con condiciones corporales disminuidas (Dyck, 1995; Wilton, 1996). En todas estas líneas de trabajo el análisis muestra que la corporeidad se constituye en una clave de comprensión de lo social, a la luz de la condición de género de ciertos sujetos en la experiencia espacial del espacio público.

Por el lado de la Geografía Cultural anglosajona este tipo de perspectivas que se entretajan con la Teoría Social y le otorgan centralidad del sujeto, son de mucho interés actualmente y no sólo desde la perspectiva del género. Por ello mismo resulta difícil mencionar a ciertas figuras en particular. Aunque tampoco se pueden omitir voces tan relevantes como la de Allan Pred, David Ley, David Seamon, Nigel Thrift, Gunnar Olsson y Denis Cosgrove. Sin duda alguna, ese espectro tan amplio también ha traído consigo una considerable heterogeneidad de propuestas, que no sería posible ni siquiera enlistar en esta ocasión, por la magnitud de la empresa. En este pensamiento geográfico anglosajón una de las metáforas que ha resultado sumamente fértil es la de las “coreografías” que viene a articular la corporeidad del sujeto con el estar en el espacio público (Pred, 1977) y las formas de apropiación del espacio (Seamon, 1979).

En este sentido, uno de los conceptos claves que ha desarrollado la Geografía Cultural es el de

*embodied* con un fuerte contenido de tipo espacial<sup>3</sup>. Numerosos geógrafos han recurrido a este concepto y en ese proceso, lo que inicialmente era una noción ambigua se fue fortaleciendo. Denis Cosgrove ha contribuido de manera particular a esa construcción del concepto. De manera muy esquemática se podría observar que la espacialización del concepto de *embodied* apunta a destacar la corporización de las relaciones sociales, políticas, culturales en el espacio, de modo tal que el paisaje, el espacio, el territorio –por esa corporización de relaciones sociales– participa activamente en la reproducción social (Winchester, Kong y Duna, 2003:9). En palabras de Cosgrove, la idea de paisaje representa un modo de ver que es configurado en una cultura. El paisaje es un intento histórico por reunir la imagen visual y el mundo material (Cosgrove, 2002:71). Es una imagen cultural, un modo de representar, estructurar y simbolizar el entorno, modo de representarse a sí mismo y a los otros (Cosgrove, 1984). Así, el espacio visto se hace indisociable del cuerpo que lo ve y lo siente. Por la conexión con la visión y el sentido de la vista, el paisaje “llega a convertirse en los espacios deseados, recordados, somáticos, de la imaginación y los sentidos” (Cosgrove, 2002:64). Una derivación de este planteamiento le permitió observar a este geógrafo anglosajón que en los procesos de colonización se recurrió a la descorporización y desterritorialización del sujeto que observa (la mirada dominante), como una forma de ocultar el dominio al instaurar una mirada que se pretendía omnisciente y divina, casi al estilo medieval (Cosgrove, 2003).

Esta perspectiva general se ha ido aterrizando en temáticas espaciales diversas, que han seguido construyendo el concepto espacial de *embodied* en situaciones singulares. Así se han realizado investigaciones en donde se aborda la corporización (*embodied*) en relación a las diferencias de la otredad, ya sea según la condición de género, étnica, generacional, etc. Estos estudios muestran que en estas circunstancias, los cuerpos y los lugares objetivan las diferencias entre los unos y los otros.

Otra línea relevante de aterrizaje del *embodied* ha sido con relación a los espacios del miedo, el terror y la violencia: un lugar puede tomar sentido a través del miedo que ciertos sujetos experimentan en él, ya que el miedo se siente, a

diferencia de la violencia que se ejerce (Lindón, 2008a). Así se produce, por un lado, una simbiosis entre el lugar y el sentido del miedo. Y por otro, los sujetos que experimentan miedo en el lugar, viven su cuerpo como prolongación del lugar significado por el miedo. Así el miedo no sólo da sentido al lugar sino también se corporiza. De esta forma, el lugar y el cuerpo se constituyen en objetivaciones del miedo. Algo semejante ocurre con la violencia: Los lugares en los cuales algunos sujetos ejercen la violencia, o la han ejercido en otros tiempos, se tiñen con esa violencia ejercida, constituyendo una memoria del lugar. La violencia configura el lugar a través de la memoria espacial. Desde la perspectiva del sujeto que la ejerce, la violencia siempre adquiere el sentido de ejercicio de cierto control, ya sea del lugar, de los otros, o de los otros en el lugar. Para quien la ejerce la violencia, el lugar se impregna de la violencia ejercida, así la violencia ejercida se hace parte del lugar. Al mismo tiempo, esa violencia (como práctica y motricidad) también se corporiza en el sujeto. Nuevamente, el cuerpo y el espacio resultan indisociables.

Otra línea de análisis de la corporización y la espacialidad es la que se ha desarrollado con relación a los paisajes sonoros, la música y la escucha (Neve en prensa). Perspectivas semejantes también se pueden encontrar con respecto al ocio y el tiempo libre (Hiernaux, 2006), así como a experiencia de la ciudad en el ciclo de la nocturnidad (Margulis, 1997), o bien con relación al paisaje. En este último ámbito cabe mencionar el trabajo desarrollado por Joan Nogué (2007) con relación a los paisajes invisibles. Entre los hallazgos empíricos de esta última línea se encuentra el fenómeno de la “corporización de la basura” a través de la sexualidad practicada en lugares de la basura, en el caso de ciertos jóvenes de periferias pauperizadas (Lindón, 2007b).

Este tipo de aportes ha contribuido a configurar progresivamente la figura del sujeto espacializado –o el actor territorializado– como el motor de la vida social. Ese interés explícito en la espacialidad del sujeto, la espacialidad de su actuar en el mundo y de sus emociones, ha traído el regreso al concepto –de raíces heideggerianas– de habitar debido a su capacidad para dar cuenta de la relación del sujeto con los lugares. Así, al concebir al sujeto espacialmente se reconoce que nuestro actuar en el mundo hace y modela los lugares y al mismo tiempo, deja en nosotros la marca de los lugares que habitamos. Los lugares modelan a las personas, a esos sujetos habitantes de algún lugar o

<sup>3</sup> Por otra parte, existen otras aproximaciones a *embodied* ajenas a la espacialidad.

de diversos lugares. Una concepción del sujeto en estos términos no sólo representa una confrontación con las visiones espaciales de lo social y de los actores, también deviene una forma de cuestionar aquella tendencia contemporánea que pretende reducir los lugares a no lugares. La aceleración de la vida urbana contemporánea y el peso creciente de lo efímero no parecen razones suficientes para sostener la metáfora del no lugar. Posiblemente la metáfora del no lugar habría que recuperarla más por haber permitido introducir el concepto de lugar en ciertos campos de las Ciencias Sociales de escasa tradición en el estudio de la espacialidad (como la Antropología y la Sociología), que por la descalificación de la espacialidad que en esencia conlleva esta noción.

Por otra parte, cuando se recuerda el interés creciente que adquiere el espacio para comprender cuestiones actuales como las disputas por los lugares, el marcado de los lugares a través del propio cuerpo, de objetos o inscripciones como pueden ser los grafitis, la conformación de lugares asociados al miedo y la violencia, pero también la relevancia de lugares de memoria o de lugares de la fiesta, no es difícil reconocer la fragilidad de la metáfora del no lugar. Aun en aquellas versiones del no lugar que planteara Augé (1993), como los aeropuertos, no es difícil advertir el olvido analítico: para muchas personas el aeropuerto y sus rincones son el lugar de trabajo, para otros son lugares significados como la puerta de acceso a mundos deseados, amados, conocidos, desconocidos, y no faltarán aquellas personas para las cuales constituyan lugares de consumo al igual que un centro comercial, por nombrar algunas posibilidades que nada tienen de no lugar, pero que resultan usuales en las ciudades actuales. En última instancia, la metáfora del no lugar “cosificaba” el lugar y lo analizaba en sí mismo, es decir desprendido del sujeto que siempre significa y se apropia de alguna manera el lugar en el cual se encuentra, el lugar que habita, aun siendo un lugar de paso.

Así es que, a pesar de los lastres mencionados que omiten y soslayan las dimensiones espaciales y al sujeto mismo, en los últimos años se vienen explorando y subsanando estos vacíos de manera creciente. El resultado de ello es el progresivo avance en la conformación de campos de encuentro de miradas sobre la espacialidad y la corporeidad/emocionalidad. Una expresión emergente de estas miradas de cruces y resquicios radica en la aparición de nuevas publicaciones periódicas y

no periódicas que abordan estas cuestiones desde ángulos diversos. La revista *Emotion, Space and Society*, cuyo primer número apareció en octubre de 2008 (editada por Joyce Davidson, Liz Bondi, Elspeth Probyn y Mick Smith), se puede visualizar precisamente como una de esas nuevas publicaciones periódicas que buscan integrar este tipo de miradas transversales a la Teoría Social y a la Geografía Humana que le dan un papel especial al cuerpo y las emociones. De igual forma, existen muchas otras publicaciones periódicas consolidadas, que constituyen un buen referente acerca de todas las temáticas emergentes que han surgido en este diálogo de enfoques. Una de las publicaciones consolidadas que expresa claramente esta perspectiva es *Cultural Geography*.

### 3. La construcción social de lo urbano: el sujeto-cuerpo y el sujeto-sentimiento

Las perspectivas que parten del sujeto-habitante y su espacialidad con toda la corporeidad y emocionalidad que llevan consigo, resultan relevantes en sí mismas como producción teórica, como desarrollo del pensamiento científico de cara a la comprensión de las actuales sociedades complejas. Sin embargo, en nuestro caso las recuperamos para pensar la ciudad. Tanto la ciudad como la vida urbana que se despliega y se recrea constantemente en ella, constituyen un ámbito de la vida social fértil para adquirir inteligibilidad a través de los planteamientos anteriores sobre el sujeto y su quehacer espacializado, por varias circunstancias: la reproducción y producción de las sociedades contemporáneas en buena medida se juega en las ciudades, ya que cada día parecería más cercana lo que alguna vez pareció una fantasía, la urbanización de toda la superficie terrestre. Pero también resulta pertinente porque son las ciudades en donde se concentra la mayor parte de la riqueza y el poder que se movilizan en la producción y reproducción social. Asimismo, las perspectivas del sujeto habitante, con su corporeidad y emocionalidad, resultan fecundas para comprender las ciudades porque lo urbano lleva consigo una dimensión espacial insoslayable, tanto en lo que respecta a las formas espaciales (lo morfológico) como en cuanto a la espacialidad de la experiencia urbana, o la espacialidad del habitar la ciudad. La correspondencia de estos enfoques con la ciudad también encuentra otra razón de ser al considerar que la producción y reproducción de las ciudades es

resultado de la obra constante de sus habitantes, tanto aquellos sujetos anónimos como los que devienen en agentes con poder como para influir en la gestión urbana misma. De ahí la relevancia de comprender la producción y reproducción de la ciudad desde los sujetos que la habitan, con un interés expreso en descifrar el espacio del sujeto-cuerpo y el sujeto-sentimiento (Lindón, 2008c).

La espacialidad de la ciudad siempre refiere a mundos muy diversos, tanto en lo que respecta al sujeto como también a los lugares. Por ello hemos especificado los tipos de lugares que cobran particular interés para la mirada: nos acercamos a la ciudad desde aquellos lugares que se definen como exterioridades, espacios abiertos, circulatorios, cuya expresión emblemática son las calles. Usualmente las miradas espaciales de la ciudad suelen centrarse en los espacios residenciales, habitacionales, sobre todo cuando se piensa la ciudad en términos de expansión urbana. También es frecuente que las miradas espaciales y de espíritu socio-cultural sobre la ciudad, se orienten a los espacios del consumo. Por su parte, las miradas que analizan los espacios exteriores, circulatorios, lo han hecho tradicionalmente desde otros enfoques como los del transporte y la movilidad espacial, o bien los estudios sobre acciones colectivas en torno a disputas por el espacio urbano, o reivindicativas del “derecho a la ciudad” en sus diversas dimensiones. A diferencia de todas estas aproximaciones, nos planteamos un acercamiento a la ciudad desde esos espacios exteriores y al mismo tiempo posicionándonos en el punto de vista del sujeto-habitante y su hacer, para preguntarnos desde allí ¿qué papel juegan esas exterioridades en la reproducción socio-espacial de la ciudad?

Los espacios exteriores pueden ser analizados desde el ángulo de las micro-situaciones que en ellos se hacen, aun cuando sean fugaces y efímeras. Las micro-situaciones contienen claves acerca procesos más extensos, como la reproducción y producción socio-espacial de la ciudad. Así, la ciudad se puede estudiar a partir del análisis de las prácticas del actor territorializado en sus múltiples puestas en escena. Toda práctica espacial es posible y se concreta a partir de la corporeidad y la motricidad que le es inherente. Esta forma de concebir las prácticas se puede denominar sujeto-cuerpo, y en ella la corporeidad no sólo es constitutiva del actor (y en consecuencia, de su actuar) también es una forma de espacialidad. Así, al concebir al sujeto como habitante, la dimensión espacial primera y eminente es la corporal.

Muy frecuentemente, los análisis del sujeto, sus prácticas y la corporeidad quedan delimitados en el nivel de lo performativo que resulta del cuerpo y el hacer. Sin embargo, en la dinámica propia del actuar –vale decir, en el mundo del ejecutar o el hacer– las prácticas siempre se tiñen de significados, emociones y afectividad. Los estudios de corte cualitativo y subjetivista, actualmente en boga, suelen penetrar en el ámbito de los significados. Esto es relevante porque los significados expresan la intencionalidad, las metas, las formas de resolver los problemas cotidianos, las fórmulas y recetas de sentido común con las cuales los sujetos se proyectan en cada instante sobre el instante próximo, sobre ese instante que aun no ocurre. Pero, los significados no sólo avanzan sobre lo que aun no hacemos, sobre lo que aun no ocurre, pero que ya avizoramos, también traen el pasado al presente y lo actualizan al recrear en el presente lo aprendido antes.

Todo ello es parte de lo que transcurre en cada instante en los espacios exteriores, en esos fragmentos de la ciudad en los cuales se pone en juego la forma de hacer la ciudad y la vida urbana. Sin embargo, el análisis de las prácticas y los significados resulta incompleto si no se consideran las emociones y la afectividad. Todas las prácticas espaciales que despliega el sujeto cuerpo están teñidas de sentimientos, afectos y generan en los sujetos emociones de diverso tipo. La afectividad no sólo se conecta con la práctica misma, usualmente también conlleva afectos asociados a la espacialidad de la práctica. La realización de una práctica en cierto lugar puede movilizar en el sujeto, afectos por diversas cuestiones. Por ejemplo, por recuerdos agradables del lugar, por recuerdos de situaciones gratas vividas en el lugar, por temores que relaciona directamente con el lugar, por miedos, por recuerdos dolorosos vinculados al lugar, por sentimientos de inseguridad emanados del estar en ese lugar... Estas componentes afectivas y emocionales no sólo vienen articuladas en una práctica espacializada, también suele ocurrir que esos estados emocionales impulsan al sujeto a realizar otras prácticas. Por otra parte, esas componentes afectivas y emocionales –que emergen en la práctica concreta y particular– tienen conexiones con construcciones subjetivas socialmente construidas, como los imaginarios sociales, los imaginarios urbanos, los fantasmas y fantasías sociales, que regulan (Scribano, 2008:88), orientan, colonizan (Lindón, 2008c) las prácticas y estados emocionales. De modo tal que las prácticas

espaciales, los significados, las emociones y la afectividad integran una trama compleja que se extiende experiencialmente, y dentro de la cual se desarrolla la biografía del sujeto.

Por ello, todo sujeto-cuerpo también es un sujeto-sentimiento (Seamon, 1979). Como señalara tempranamente Yi Fu Tuan, “la emoción colorea toda la experiencia humana” (1977:8). De esta forma, esa figura que inicialmente entendimos como el sujeto-habitante analíticamente se puede desdoblar en el sujeto-cuerpo y el sujeto-sentimiento. Este desdoblamiento también puede entenderse en el espíritu del pensamiento de Max Scheler, cuando diferenciaba la subjetividad y la corporeidad humana o el cuerpo cosificado, o el cuerpo exterior –*leib* y *korper* (Scheler, 2000). De esta forma estudiar las microsituaciones que ocurren en los espacios exteriores de la ciudad implica analizar las prácticas espaciales, los significados, la afectividad y las emociones que esos sujetos ponen en juego en cada instante.

En cuanto a las prácticas espaciales desarrolladas por los sujetos se debe subrayar que nunca son aisladas. Las prácticas que despliega cada sujeto están encadenadas o entretrejidas en secuencias de prácticas, orientadas a alcanzar algo. Al mismo tiempo, las prácticas de un sujeto se relacionan con las de otro. En esos haceres encadenados de múltiples sujetos que convergen por instantes en ciertos lugares y ciertos fragmentos de tiempo, y luego se distancian y protagonizan nuevas convergencias espacio-temporales con otros sujetos y en otros lugares, se va desarrollando la construcción socio-espacial de la ciudad, de manera permanente, fragmentada y al mismo tiempo, interconectada. Es una construcción fragmentada porque en cada lugar y en cada instante ocurren fenómenos singulares, con vida propia, que le van marcando rumbos precisos a la ciudad. Al mismo tiempo esas microsituaciones están interconectadas porque los sujetos que están en un lugar están relacionados con otros sujetos y otros lugares distantes, que de diferentes formas pueden influir en lo que ocurre esa microsituación. Esas convergencias de unos y otros en un fragmento de espacio-tiempo (en la perspectiva planteada tempranamente por el geógrafo sueco Hägerstrand), permite la conformación de burbujas espacio-temporales –si se quiere, escenarios goffmanianos– que, en el nivel de lo minúsculo, ponen en movimiento y en tela de juicio la vida urbana y la ciudad misma. El análisis de esas puestas en escena sería muy parcial si no se

considerara que ese actor territorializado (el sujeto-cuerpo), es al mismo tiempo un sujeto-sentimiento, por lo que las prácticas no sólo tienen sentido, también se cargan emocionalmente.

Dentro del inconmensurable espectro de prácticas, y desde la perspectiva analítica del sujeto cuerpo, destacamos la relevancia estudiar en esas microsituaciones, las prácticas de distanciamiento y acercamiento al otro que desarrolla cada sujeto en su cotidiana navegación urbana. Asimismo, el análisis de las microsituaciones se debe preguntar por las prácticas de desplazamiento de un lugar a otro, y por las prácticas que suponen una forma de estar –o permanecer– en esos espacios exteriores. Por último, subrayamos la importancia incluir analíticamente las prácticas que implican alguna forma de apropiación del lugar, es decir, las prácticas que marcan el lugar de cierta manera, las prácticas que expresan la identificación del sujeto con el lugar y la identificación del lugar a partir del sujeto ya sea por su presencia o por su hacer. Las prácticas de apropiación de los lugares pueden ser efímeras o prolongadas. Todas contribuyen de cierta manera a la construcción socio-espacial de la ciudad.

Desde el punto de vista del sujeto-sentimiento, para el análisis de las microsituaciones resultan de particular interés las topofilias (apego por el lugar) y topofobias (rechazo por el lugar) que se presentan con ciertas prácticas espaciales, como por el estar o permanecer en ciertos lugares (Tuan, 1990; Relph, 1976). Así, por ejemplo, la práctica de desplazamiento puede ir acompañada de topofilia, y así el desplazamiento se constituye en una experiencia agradable como puede suceder con la del paseo urbano, la caminata o el deambular sin rumbo por la ciudad. Mientras que en otras ocasiones, el desplazamiento se tiñe de topofobia y eso lo constituye en una situación de incomodidad y desagrado, que el sujeto intentará sea efímera y fugaz. En algunos casos, la afectividad topofóbica lo lleva al sujeto a estrategias para reducir la visibilidad de la propia corporeidad.

#### **4. La ciudad producida y reproducida por el sujeto-habitante**

El análisis de las micro-situaciones de los espacios urbanos exteriores no se reduce al hallazgo de lo específico. Su mayor potencialidad reside en su singularidad, entendida como las

manifestaciones locales que adquieren rasgos urbanos presentes en otras situaciones<sup>4</sup>. Dicho con otras palabras, una microsituación siempre contiene pistas de tipo holográfico que al ser develadas (Lindón, 2006a y 2007a), por medio del microanálisis, dan cuenta de distintos tipos de procesos de producción/reproducción socioespacial que se desarrollan en la ciudad y que pueden estar indicando horizontes hacia los que se orienta la ciudad y la vida urbana.

Esas huellas holográficas son las que hacen posible que una micro-situación hable de otras situaciones de la ciudad, porque siempre los actores territorializados que la protagonizan, en una situación reproducen códigos de comportamiento o de interpretación que proceden de otros lugares y tiempos, o bien recrean códigos en diálogo o en confrontación con otros lugares y tiempos en los cuales han sido parte de algo. Dicho de otra forma, una microsituación ocurrida en un espacio exterior no sólo ofrece interés como expresión particular y única, sino como retazos de la ciudad que están presentes en otros lugares y a veces, en otros lugares-tiempos. Para quienes han estudiado largamente las ciudades desde la fantasía metodológica de alcanzar la exhaustividad en la extensión de la ciudad, estas aproximaciones pierden valor porque nunca podrán dar cuenta de la ciudad en extensión, de toda la ciudad, aunque tampoco aspiran a ello. Más bien, permiten reconstruir fragmentos de ciudad densos. Si se asume desde un inicio que la exhaustividad espacial y social en el conocimiento de la ciudad es una falacia que sólo puede lograrse cuando se reduce la ciudad a algunos planos (casi siempre, de lo material), el fragmento denso de ciudad y con carácter holográfico deviene de mucho interés para la comprensión de la ciudad (Lindón, 2008b).

A continuación esquematizamos algunas microsituaciones urbanas, verdaderos los escenarios urbanos, en las cuales se pone en juego la construcción socio-espacial de las ciudades, particularmente las grandes ciudades latinoamericanas como la de México, por parte de tipos de sujeto cuerpo y sujeto sentimiento<sup>5</sup>. Ni se agotan en ellos todos los posibles escenarios o microsituaciones

en los que se hace y experimenta la ciudad, ni se podría aspirar a una identificación exhaustiva de todos ellos. Antes bien, estos tipos de escenarios y de sujetos cuerpo y sentimiento suelen presentarse en los espacios urbanos abiertos y por lo mismo, ameritan ser observados de manera densa y descifrados en sus particulares aterrizajes.

*a. Escenarios urbanos móviles y fugaces:* El sujeto cuerpo se constituye en objeto de desplazamiento. La lógica corporal es de tipo instrumental: el cuerpo es el medio para el desplazamiento. El tipo de desplazamiento que por excelencia configura estos escenarios es el del peatón. Aunque otros tipos, como el del automovilista recrean el anterior, con rasgos adicionales y propios. Por ejemplo, el automóvil suele adquirir el sentido de la corporeidad ampliada, aunque también el del espacio doméstico propio (Lindón, 2006b). En estos escenarios el sujeto cuerpo orienta y define la pauta del sujeto sentimiento, ya que lo emocional queda subordinado al logro del desplazamiento buscado. Las prácticas principales del sujeto cuerpo son las que aseguran el desplazamiento, pero suelen ir acompañadas de prácticas de distanciamiento con los otros. La lógica espacial es la del "pasar" por los lugares. El único vínculo con el espacio atravesado es el reconocimiento de hitos y la orientación que resultan de la repetición cotidiana del recorrido. Por ello, el espacio-tiempo de este sujeto cuerpo y sentimiento espacialmente es un trayecto y temporalmente un transcurso. Estas microsituaciones emergen en la ciudad constantemente, en diferentes fragmentos y terminan por darle un tono extendido a la ciudad y a la vida urbana.

*b. Escenarios urbanos fijos e insertos en el ciclo cotidiano.* El sujeto cuerpo se constituye en el medio para el desarrollo de cierta práctica. La lógica corporal es de tipo utilitaria. El cuerpo deviene un medio para hacer algo en un lugar, para desarrollar una práctica. Una de sus expresiones más usuales es el caso del sujeto cuerpo vendedor ambulante y/o informal, para quien esa espacialidad del cuerpo en un lugar abierto es el medio para realizar su actividad laboral. En estos casos se pone en juego una lógica espacial de "estar en el lugar", de permanecer en él. Por esta espacialidad del estar allí, el sujeto cuerpo desarrolla formas de apropiación del lugar, tanto en cuanto a ciertos marcajes físicos del lugar (a veces, verdaderos acondicionamientos materiales del lugar público, realizados *ad hoc* para la práctica laboral), y también se produce una apropiación resultante de

<sup>4</sup> Nos referimos a lo singular en el sentido de la articulación de lo social y lo particular, como lo plantea Chanfrault-Duchet (1988) con un énfasis en la narrativa situada, o también Nicholas Entrikin desde una mirada espacial a través de su neologismo *Betweenness* (Entrikin, 1991).

<sup>5</sup> Recordemos lo dicho previamente: el desdoblamiento sólo es una estrategia analítica.

un identificarse con el lugar y otorgarle una identificación al lugar por la práctica laboral allí desarrollada por el sujeto. Esta apropiación del lugar puede ir acompañada de una afectividad de tipo topofílica, un aprecio por el lugar en el cual se está, se permanece y se trabaja. El lugar está más o menos fijo y demarcado, aunque ese escenario está inserto en un segmento del ciclo del tiempo cotidiano.

*c. Escenarios urbanos fijos y efímeros temporalmente:* El sujeto cuerpo se configura en un elemento estético del lugar. Se trata en este caso de una lógica corporal asociada a cierta visibilidad espacial buscada por la corporeidad. Las formas espaciales constituyen el medio clave para otorgarle o para reducirle la visibilidad al sujeto cuerpo. El actor territorializado busca que su corporeidad identifique al lugar, aunque sea de manera efímera. No obstante, la cuestión de la visibilidad es compleja ya que por un lado en los espacios exteriores de la ciudad –como las calles– opera el “derecho a la mirada” (todos podemos ver) –como planteara Isaac Joseph (1984:77)– pero al mismo tiempo la visibilidad que pueda adquirir el sujeto cuerpo también se define en función del sujeto que ve, por ejemplo el transeúnte Dicho de otra forma, la visibilidad de un cuerpo no sólo depende de las condiciones materiales de exposición, a veces requiere de un acervo de experiencias y conocimiento práctico que le permita al observador ver lo que de otro modo puede resultar no visible. En este caso el lugar casi siempre está fijado, se da una lógica espacial del estar en cierto lugar, en tanto que el tiempo puede ser efímero, aunque no necesariamente. Un ejemplo, entre muchos otros, se puede observar en la tendencia en distintas ciudades a la presencia de las denominadas estatuas vivientes u otro tipo de corporalidades performativas, que aun cuando encierren búsquedas de recursos económicos o constituyan estrategias de sobrevivencia, la lógica corporal performativa y estética le imprime a este escenario la apariencia de un retazo patrimonial de la ciudad, aunque sea efímero.

*d. Escenarios urbanos de la denuncia socio-espacial:* El sujeto cuerpo se instaura en una expresión espacial de la exclusión que es visibilizada y denunciada. La lógica corporal es la de otorgar visibilidad social y ofrecer testimonio público de un fenómeno social de visibilidad parcial o escasa. La denuncia social, el testimonio, se construye a partir de una doble espacialidad. La primera espacialidad es la del cuerpo como espacio que puede ser visto y

así, se expone la denuncia social. La corporeidad se constituye en una forma espacial cuasi inerte que se quiere hacer visible en un cierto lugar, casi siempre de fuerte carga simbólica como puede ser un lugar identificado como el asiento del poder político. La segunda forma de la espacialidad es el *locus*, es decir aquel fragmento de la ciudad en el cual el cuerpo es situado estratégicamente para confrontar a los otros. La lógica espacial es la de estar en un lugar determinado al cual se desafía por localizar allí la corporeidad. La temporalidad puede ser breve dentro del ciclo cotidiano, o puede prolongarse.

*e. Escenarios urbanos del estar fuera de lugar:* El sujeto cuerpo se erige en expresión de una forma peculiar de desanclaje. Así, la lógica corporal dominante es la de estar fuera de lugar sin haber sido buscada por el sujeto sentimiento. La corporeidad (el sujeto cuerpo) de manera no prevista ha quedado localizada en un lugar en el que, por contraste, expresa la transgresión de códigos sociales anclados en el lugar y su gente. Un ejemplo de este tipo de sujeto cuerpo y sentimiento aparece en numerosos estudios de Geografía de Género en los cuales se pone de relieve la localización coyuntural inadecuada del cuerpo femenino o bien del cuerpo femenino con ciertos atributos, por ejemplo étnicos aunque también pueden ser de otra naturaleza (Brooks Gardner, 1994). La corporeidad es vista por los otros como lo que está fuera de lugar y eso desencadena mecanismos interaccionales de exclusión y expulsión del lugar. La lógica espacial es de estar fugazmente en un lugar muy demarcado y que ha sido simbólicamente asociado a cierto particular tipo de sujeto diferente del sujeto cuerpo en posición fuera de lugar. La temporalidad suele ser fugaz, precisamente por los mecanismos de exclusión y expulsión que presionan al sujeto cuerpo para salir del lugar y del campo visual de los otros.

*f. Escenarios urbanos de la apropiación corporal territorial y efímera.* El sujeto cuerpo localizado se constituye en una expresión del lugar reivindicado, apropiado, ganado. La lógica corporal es de tipo territorial. Prima el sujeto sentimiento que alcanza la apropiación del lugar. La localización del cuerpo toma un carácter instrumental. Se recurre a la localización del propio cuerpo en un lugar, no para el despliegue de una práctica, tampoco para denunciar ni confrontar, ni para otorgar una estética propia al lugar, sino precisamente porque la localización constituye en sí misma un logro. El sujeto maneja su corporeidad

como una cosa, para concretar el logro del sujeto sentimiento. Un ejemplo simple es el del actor que se apropia de un lugar particular en un parque, plaza o lugar de esparcimiento. La lógica espacial es de permanecer en un lugar demarcado y su temporalidad suele ser la de un segmento breve del tiempo cotidiano.

*g. Escenarios urbanos de la territorialidad prolongada en el tiempo biográfico del sujeto.* El sujeto cuerpo alcanza una identificación a partir de la práctica de residir prolongadamente en un lugar determinado, o bien de pertenecer a él de alguna forma como puede ser la condición de originario del lugar o de fundador del mismo. La práctica de permanecer a lo largo del tiempo biográfico del sujeto en el lugar configura al sujeto sentimiento por el *locus*, y en consecuencia el lugar le otorga identidad y/o identificación al sujeto que se asocia al lugar. El sujeto sentimiento se impone sobre el sujeto cuerpo. Es el caso del actor que se identifica a sí mismo por ejemplo, por pertenecer a su barrio de origen. La lógica espacial es de tipo territorial, es la de pertenecer al lugar y la temporalidad suele ser prolongada. En estos escenarios suelen operar fuertes sentimientos de territorialidad, es decir de pertenencia y correspondencia entre el sujeto y el lugar.

*h. Escenarios urbanos de la diastemia y la topofobia:* El sujeto cuerpo se constituye en un activo constructor de distancias espaciales y sociales con los otros y de alejamiento de un lugar. La lógica corporal es de tipo diastémica<sup>6</sup> y topofóbica. El sujeto sentimiento es lo que orienta al sujeto cuerpo. El sujeto sentimiento se encuentra orientado por el rechazo, el desagrado, y a veces miedo, por el lugar y los otros que lo habitan. Para el sujeto cuerpo el lugar sólo constituye un espacio atravesado. La lógica espacial que predomina es la de pasar por el lugar de manera fugaz. La temporalidad es la del transcurrir breve y acelerado.

Estos tipos de micro-situaciones desplegadas por el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento sólo pretenden esbozar posibles líneas de análisis. La comprensión densa de las situaciones en las que se vean envueltas requiere de la identificación de los sujetos específicos que participan en cada una de ellas y de los lugares y tiempos en los cuales ocurren. Por ejemplo, en estas microsituaciones pueden participar sujetos con diferentes metas, con distintas experiencias previas, con identidades

diversas, incluso varios de estos sujetos cuerpo y sujetos sentimiento pueden converger en un mismo espacio-tiempo y constituir al lugar en objeto de disputa y confrontación por su uso, marcaje, apropiación y semantización. Al mismo tiempo, esas convergencias espacio-temporales constituyen al lugar en un paisaje complejo en el que se superponen escenarios en los cuales se producen las disputas territoriales entre los partícipes.

Si recordamos las caracterizaciones de la ciudad y la vida urbana a partir de la heterogeneidad tanto en las formas espaciales, como en las imágenes como en que hace a los encuentros con el otro, encuentros con lo desconocido, con lo diferente (Giannini, 2004), el análisis de estas micro-situaciones, puede resultar una entrada adecuada para captar al menos una parte de esa heterogeneidad que pone en juego a distintos actores, múltiples corporalidades y estados emocionales, diversas formas espaciales, códigos de interacción.

Por último también es necesario destacar que, aun cuando las microsituaciones pueden reconocerse como emergentes de la reproducción/producción de la ciudad, no se debe olvidar que están insertas, articuladas, orientadas, reguladas e incluso configuradas por procesos que las preceden y las suceden. Básicamente, nos referimos a los procesos de conformación de las subjetividades sociales, con todo lo que el lenguaje juega en ellos. De manera más específica nos referimos a los procesos de narrativización de la subjetividad espacial, de los imaginarios urbanos (Lindón, 2007c), los mitos y fantasías urbanas. En virtud de los procesos de narrativización, la vida urbana circula ideas, imágenes y códigos. Todo esto ocurre de una manera particular: la circulación de esas ideas omite la verbalización de quién ha planteado la idea, el código de comportamiento, el sentido atribuido a un lugar o la fantasía urbana. Así, en esa omisión, se constituye implícitamente un mecanismo que le otorga fuerza a la idea misma. Por ello, esas ideas y códigos llegan a adquirir el carácter de "verdad", adquieren de plausibilidad, por haberse independizado de quién las expresó. Esas ideas independizadas de su autor emergen en las microsituaciones del sujeto cuerpo y sentimiento. De modo tal que las microsituaciones no deberían ser concebirlas como instancias en donde los fragmentos de ciudad se hacen y rehacen de manera enteramente libre por parte de los actores territorializados y de lo enteramente local. Más bien, esto ocurre en tensión permanente entre

<sup>6</sup> Diastemia en el sentido que le otorga Joseph (1984:19), es decir, opuesto a proxemia.

esas verdades asumidas, fantasías, mitos, imaginarios que van emergiendo y negociándose en cada microsituación.

## . Bibliografía

- AUGÉ, M. (1993) *Los "no" lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa
- BANKEY, R. (2004) "Review essay: The agoraphobic condition", *Cultural Geographies*, núm. 11: 347-355.
- BERDOULAY, V. (2002) "Sujeto y acción en la geografía cultural: El cambio sin concluir", *Boletín de la AGE*, núm. 34: 51-61. URL: <http://www.ieg.csic.es/age/princip.htm>
- BROOKS GARDNER, C. (1994). "Out of place: Gender, public places and situational disadvantage" en: R. Friedland y D. Boden (edit.), *Nowhere, Space, Time and Modernity*, Berkeley: University of California Press, pp. 335-355.
- CARTER, P. (2002) *Repressed spaces: the poetics of agoraphobia*. London: Reaktion Books.
- CHANFRAULT-DUCHET, M. F. (1988) "Le système interactionnel du récit de vie", *Sociétés*, mayo, París: 26-31.
- COSGROVE, D. (1984) *Social formation and Symbolic Landscape*. Beckenham-Kent: Croom Helm.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Apollo's Eye: A cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Geographical imagination and the authority of images*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- COSGROVE, D. y S. DANIELS (1989) *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, desing and use of past enviromment*. Cambrigde: Cambrigde University Press.
- DAVIDSON, J. (2003) *Phobic geographies: the phenomenology and spatiality of identity*. Aldershto: Ashgate.
- DE CERTEAU, M. (1996) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: CEMCA-UIA.
- DEBARBIEUX, B. (1997) "L'exploration des mondes intérieurs". En: R. Knafou (Dir.), *L'état de la géographie*, París: Belin, pp. 371-384
- DI MÉO, G. (2000) *Géographie sociale et territoires*. París: Nathan.
- DI MÉO, G. y BULÉON, P. (2005) *L'espace social: Lecture géographique des sociétés*. París: Armand Colin.
- DUNCAN, J. (1980) "The superorganic in American Cultural Geography" en: *Annals of the Association of the American Geographers*, vol. 70: 181-198.
- DYCK, I. (1995) "Hidden geographies: The changing lifeworlds of women with multiple sclerosis", *Social Science & Medicine*, vol. 40, núm. 3: 307-320.
- ELIAS, N. (1990) *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- ENTRIKIN, J.N. (1991) *The Betweenness of Place: Towards A Geography of Modernity*. Johns Hopkins University Press.
- GIANNINI, H. (2004) *La "reflexión" cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GIDDENS, A. (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GIERYN, T. (2000) "A Space for Place in Sociology", *Annual Review of Sociology*, núm. 26: 463-496.
- GODELIER, M. (1989) *Lo ideal y lo material: Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.
- GOFFMAN, E. (1970) *Ritual de interacción*. Buenos Aires: Biblioteca de ciencias sociales.

- Goffman, E. (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GUMUCHIAN, H.; GRASSET, E. LAJARGE, R. y ROUX, E. (2003) *Les acteurs, ces oubliés du territoire*. París: Anthropos-Economica.
- HALL, E. (1994) *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.
- HIERNAUX, D. (2006) "Geografía del Turismo" en: Hiernaux D. y Lindón, A., *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona: Anthropos-UAMI, pp. 401-432.
- JOSEPH, I. (1988) *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio público*. Buenos Aires: Gedisa.
- JUAN, S. (1991) *Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, París: P.U.F.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Les formes élémentaires de la vie quotidienne*. París: P.U.F.
- LE BRETON, D. (2008) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÉVY, J. (1994) *L'espace légitime: Sur la dimension géographique de la fonction politique*. París: Presses de la FNSP.
- LINDÓN, A. (2006a) "La espacialidad de la vida cotidiana: Hologramas socio-territoriales de la cotidianeidad urbana" en: J. Nogué i Font y J. Romero (Coordinadores) *Las Otras Geografías*, Valencia: Ed. Tirant Lo Blanch, pp. 425-446.
- \_\_\_\_\_ (2006b) "La casa *bunker* y la deconstrucción de la ciudad", *Liminar: Estudios Sociales y Humanísticos*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Año 4, vol. IV, núm. 2: 18-35. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/IndArtRev.jsp?iCveNumRev=5072&iCveEntRev=745&institucion>
- \_\_\_\_\_ (2006c) "Del suburbio como paraíso a la espacialidad periférica del miedo" en: Lindón, A.; Aguilar, MA. y D. Hiernaux (Coords.), *Lugares e Imaginarios en las Metrópolis*, Barcelona: Anthropos-UAM, pp. 85-106
- \_\_\_\_\_ (2007a.) "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los holo-gramas espaciales", *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales*, Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, Chile, vol. XXXIII, núm. 99: 31-46.
- \_\_\_\_\_ (2007b) "El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas" en: *Revista de Geografía Norte Grande*, Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 37: 5-21.
- \_\_\_\_\_ (2007c) "Colonización de la subjetividad espacial por el imaginario suburbano en las periferias de la ciudad de México" en: *L'Ordinaire Latinoamericain*, Université de Toulouse le Mirail, Núm. 207: 117-139.
- \_\_\_\_\_ (2008a) "Violencia/miedo, espacialidades y ciudad", *Casa del Tiempo*, vol. I, Época IV, núm. 4, febrero: 8-14. URL: [http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/04\\_iv\\_feb\\_2008/index.html](http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/04_iv_feb_2008/index.html)
- \_\_\_\_\_ (2008b) "De las Geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas" en: *Revista da ANPEGE*, Diciembre de 2008, vol. 4: 3-27. Associação Nacional de Pós-graduação em Geografia, URL: <http://www.anpege.org.br/?op=19>
- \_\_\_\_\_ (2008c) "El imaginario suburbano: entre los sueños diurnos y la reproducción socio-espacial de la ciudad" en: *Revista Iztapalapa*, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Núm. 64-65, Año 29: 39-60.
- LUSSAULT, M. (2007) *L'homme spatial: la construction sociale de l'espace humain*. París: Seuil.
- MAFFESOLI, M. (1979) *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*. París: P.U.F.
- MARGULIS, M. (1997) *La cultura de la noche*. Buenos Aires: Biblos.
- MARTUCCELLI, D. y de SINGLY, F. (2009) *Les sociologies de l'individu*. París: Armand Colin.

- MCDOWELL, L. (2000) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- MOLES, A. y ROHMER, E. (1972) *Psychologie de l'espace*. Tournai: Casterman.
- \_\_\_\_\_ (1983) *Micropsicología y vida cotidiana. Soledad individual y universo colectivo*. México: Trillas.
- NEVE, E. (En prensa) "Tararear el espacio: Evocación, expresión musical e imaginarios" en: Hiernaux, D. y Lindón, A. (coords.), *Geografía de los Imaginarios*. Barcelona: Anthropos-UAMI.
- NOGUÉ, J. (2007) *La construcción social del paisaje*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, Colección Teoría y Paisaje.
- OSLENDER, U. (2008) "Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror. Diez años de cambios en el mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008" en: *Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008*. URL: <http://www.ub.es/geocrit/-xcol/9.htm>
- PRED, A. (1977) "The choreography of existence: Comments on Hägerstrand's time-geography and its usefulness" en: *Economic Geography*, vol. 53, núm. 2, April: 207-221.
- \_\_\_\_\_ (1981) "Social Reproduction and the Time-Geography of Everyday Life" en: *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 63, núm. 1: 5-22.
- RELPH, E. (1976) *Place and Placelessness*. London: Pion.
- SABATÉ, A; A. RODRÍGUEZ y DÍAZ, J.M. (1995) *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Madrid: Síntesis.
- SCHELER, M. (2000) *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba.
- SCHUTZ, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- SCRIBANO, A. (2008) "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T.W. Adorno desde Argentina" en: *Revista Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. 2: 87-97.
- SEAMON, D. (1979) *A Geography of the Lifeworld*. New York: St. Martin's Press.
- SPINK, M. J. (2006) "Caminando sobre huevos: Una reflexión constructora sobre la investigación" en: *Athenea Digital*, núm. 9: 168-183. URL: <http://antalya.uab.es/athenea/num9/spink.pdf>
- THRIFT, N. (2004) "Movement-space: changing domain of thinking resulting from the development of new kinds of spatial awareness" en: *Economy and Society*, vol. 33, núm. 4: 582-604.
- TUAN, Y. F. (1990) *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*. N. Jersey: Ed. Prentice Hall.
- \_\_\_\_\_ (1977) *Space and Place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota.
- TURCO, A. (2000) "Pragmatiques de la territorialité: Compétence, science, philosophie" en: J. Lévy y M. Lussault (dir.), *Logiques de l'espace, Esprit des Lieux. Géographies à Cerisy*. Belin, París, pp. 287-299.
- VESCHAMBRE, V. (2006) "Penser l'espace comme dimension de la société: Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales" en: R. Séchet y V. Veschambre (dirs.), *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 211-227.
- WILTON, R.D. (1996) "Diminished Worlds?: The geography of everyday life with HIV/Aids" en: *Health and Place*, vol. 2, núm. 2: 69-83.
- WINCHESTER, H.; KONG, L. y DUNN, K. (2003) *Landscapes. Ways of imagining the world*. Pearson, Prentice Hall. United Kingdom

# Reestructuración industrial, social y de los cuerpos en el capitalismo global

Pedro Robertt\*

Profesor Adjunto, Instituto de Sociología e Política  
Universidad Federal de Pelotas.  
[probertt21@gmail.com](mailto:probertt21@gmail.com)

## Introducción

Las transformaciones de las últimas décadas asociadas al desarrollo del capitalismo global producen fuertes impactos sobre los individuos. Diversos autores vienen estudiando estas transformaciones bajo múltiples perspectivas. Son distintas las denominaciones que se han dado para las mismas, entre ellas pueden citarse las de sociedad en red (Castells, 2003), radicalización de la modernidad (Giddens, 1991) y de transición póst-moderna (Harvey, 1993; Santos, 1996).

Múltiples estudios vienen apuntando también los efectos que se constatan en los individuos, fruto de transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que se presentan como vertiginosas (Fridmann, 1999). Bauman (2001) es un autor que bajo el rótulo de modernidad líquida, más allá de la pertinencia de tal expresión, apunta a observar esos procesos. En nuestro caso, nos preocupa observar como las transformaciones productivas y organizacionales en las empresas, impactan sobre los trabajadores más allá de los discursos exitosos de la modernización y

de la flexibilidad. Así, compartimos con otros autores (Alves, 2002; Bauman, 1999; Bourdieu, 1998; Sennett, 2000) la utilización de conceptos que procuran captar las consecuencias más negativas de los caminos adoptados por la llamada globalización del capitalismo, tales como el miedo, la inseguridad e la incertidumbre.

En este trabajo, particularmente, nos interesa rescatar los cambios en el mundo del trabajo y el impacto sobre los cuerpos, los sentimientos y las emociones de los trabajadores. En la fase actual de capitalismo global se ha instalado una racionalidad dominante que define el trabajo como un costo económico que debe ser reducido sin cesar (Bachet, 1999). En ese sentido se expande la empresa de tipo “lean production”<sup>1</sup>, resultado de esa racionalidad, que pretende disminuir todo lo que se considere sobrante, principalmente, trabajadores.

Esa racionalidad capitalista de corte de costos va acompañada de la propuesta de un régimen económico flexible en que los trabajadores son movilizados, allí donde la empresa considere necesario (flexibilidad cuantitativa), y de un

---

\* Graduado en Sociología por la Universidad de La Republica (1990), maestrado en Sociología por la Universidade Estadual de Campinas (1997) y doctorado en Sociología por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Actualmente es Profesor Adjunto de la Universidade Federal de Pelotas. Su área de investigación es la Sociología del trabajo, focalizando en los siguientes temas: reestructuración productiva, flexibilidad, clase trabajadora y negociación colectiva, participación social.

---

<sup>1</sup> La expresión “lean production” puede ser comprendida como empresa delgada. Años atrás Forrester (1997) se rebelaba contra la expresión francesa *degraisse* para conceptualizar los procesos empresariales dirigidos a reducir la plantilla de trabajadores, pues esta significa literalmente “cortar grasas”. Otros conceptos se han utilizado para describir ese proceso, tales como *enxugamento* en las ciencias sociales brasileiras y *dowsizing*, en el mundo anglosajón.

discurso que pasa a llamar al trabajador como colaborador. A seguir veremos el impacto de esos procesos en los sentimientos y emociones de los trabajadores.

### **Reestructuración industrial. El caso de una empresa**

En un estudio de gran amplitud que realizamos en los últimos años, analizamos un proceso de reestructuración industrial de una empresa uruguaya de gran porte (Robertt, 2006)<sup>2</sup>. Ese proceso implicaba principalmente una reducción de la fuerza de trabajo, proponiéndose un cálculo “mágico” que indicaba que la planilla de salarios no podía superar el 8% de los ingresos monetarios de la empresa. La reducción que se llevó adelante implicó que se pasase de una planilla de más de 2800 funcionarios a otra de menos de 1700, en un período de veinte años (1985-2005). Otro paso en la dirección determinada era la concentración de plantas industriales (en pocos años se pasó de 13 para 8) con traslado de líneas de producción y de trabajadores. Ello traería conjuntamente la tentativa de reducción de costos en maquinarias y también en planilla de salarios. Los traslados supondrían duplicación de funciones (por ejemplo, en el caso de los trabajadores del sector de mantenimiento) y por tanto la generación de trabajadores sobrantes.

La reestructuración industrial comprendió también otros procesos que en forma menos visible también contribuyen para la reducción del número de trabajadores. Por un lado, una nueva forma de organizar social y técnicamente el trabajo que implicaba la polifuncionalidad y la polivalencia. Trabajadores pasarían a desempeñar varias funciones, o a trabajar con varias máquinas lo que traería como consecuencia que se precisase de menos fuerza de trabajo. Y, por otro lado, un nuevo régimen de movilización de la fuerza de trabajo (Durand, 2003) que implicaba nuevas actitudes cognitivas y comportamentales. El concepto de “competencias”, ampliamente difundido, expresa esta búsqueda de un nuevo tipo de trabajador y se concretiza cotidianamente, en lo que refiere a su

dimensión actitudinal, en las ideas de “vestir la camiseta” y de “colaborador”. La colaboración significa la creación de una nueva identidad del trabajador, un relacionamiento individual con la empresa en desmedro de identidades colectivas, como la sindical. Colaborar es aceptar la polifuncionalidad, ya sea en la forma de mayor calificación como en otra de simple adición de tareas, y adaptarse a una empresa que debe reducirse para competir en el mercado mundial. Las transformaciones mencionadas impusieron de hecho una mayor flexibilidad cuantitativa de los trabajadores, tanto para estar dispuesto a trasladarse de una fábrica a otra como para moverse de un puesto de trabajo a otro.

En 1999 hubo un acuerdo entre la dirección empresarial y el sindicato de trabajadores. La empresa asumía que no había lugar para todos y proponía transferir trabajadores entre plantas industriales, en el amplio proceso de concentración de las mismas. Habría trabajo para todos, de acuerdo con la empresa, pero no se garantizaba el lugar. El sindicato suscribió ese acuerdo, antes de verse sujeto a un proceso de reestructuración unilateral y agresiva como se ha observado en números países y regiones en las últimas décadas. En el estudio mencionado anteriormente llamamos a ese proceso de “reestructuración negociada”, consistiendo concretamente en que cada proceso de transferencia de plantas, de líneas de producción y de trabajadores era debatido entre representantes de la empresa y el sindicato de trabajadores. Hasta los mínimos detalles, de cuántos trabajadores serían transferidos y que puesto de trabajo desempeñarían en la nueva planta, formaban parte de la negociación. Como sería de esperar, en cada traslado la empresa afirmaba que se precisarían menos trabajadores que en la planta original (en su búsqueda casi obsesiva de reducción de trabajadores) y el sindicato defendía el trabajo para todos sus afiliados.

Como el acuerdo suscrito determinaba que no habría despidos unilaterales por causa del proceso de reestructuración, la empresa estipuló planes que le permitieran cumplir con su objetivo central de reducción de costos y, por tanto, de disminución del número de trabajadores. Junto con el proceso de concentración de plantas industriales y de traslado de los trabajadores, promovió “planes de despido voluntario”, que ofrecían una compensación por despido en número de salarios mayor que la establecida legalmente. En ocasiones,

<sup>2</sup> Hemos evitado la identificación de la empresa, no tanto para mantener en sigilo su nombre, sino para dar la idea de que los procesos analizados forman parte de la reestructuración capitalista en diversas empresas y contextos, no siendo exclusivos a la realidad de una organización económica privada en particular.

representantes de la empresa además ejercían presiones para que los trabajadores aceptasen el despido voluntario, argumentando que la propuesta económica podía disminuir en un momento posterior, de acuerdo con la coyuntura económica. Además, se trataba de una empresa con trabajadores que habían llegado a la edad jubilatoria y aún permanecían en ella. En esos casos, se instaba al trabajador a acogerse al beneficio de la jubilación como una forma adicional de reducir la plantilla. Cuando esa opción había sido agotada se creó un plan llamado de “prejubilaciones”, para aquellos trabajadores que les faltaba hasta cinco años para alcanzar la edad de retiro. Este plan suponía una ecuación compleja, por medio de la cual el trabajador recibía una suma de dinero, pasaba a figurar en la plantilla con menos de 8 horas, recibía un salario menor, y no comparecía más al lugar de trabajo. Todo ello hasta que llegase la edad de su jubilación. Todas estas medidas tenían por objetivo, como fue mencionado, alcanzar a criterio de la empresa un costo soportable para competir en el mercado global.

#### **Cuerpos descartados: trabajadores declarados inútiles**

El impacto mayor de procesos de reestructuración, como el mencionado, es producido sobre aquellos que quedan afuera. En nuestro estudio no recabamos declaraciones de los trabajadores que aceptaron dejar la empresa. Ese sería un modo de ver el impacto que se genera en los individuos en un capitalismo global que dispensa cada vez más la fuerza de trabajo. Importa destacar que muchos trabajadores terminaron aceptando la propuesta de retirarse (de acuerdo a diferentes testimonios de los que quedaron trabajando) no tanto por la ilusión de convertirse en un trabajador autónomo o por una expectativa de pronta reinserción en el mercado de empleo. La razón que en muchos casos fue dada era la de no soportar más la presión que se ejercía sobre ellos, para que aceptaran dejar la empresa.

En relación a los que salieron de la empresa, como parte de todo el proceso relatado, muchos trabajadores que permanecieron suelen hablar de “los compañeros que quedaron en el camino”. Por un lado, esa expresión compara la reestructuración de la empresa con un evento bélico. Como al término de una guerra, los sobrevivientes efectúan las cuentas de los que no tuvieron su misma suerte. Por otro lado, en la idea de “quedaron en el

camino” subyace otra, la de que esos trabajadores enfrentarán el infortunio, además del convencimiento de que nadie está salvo de ser alcanzado por ese proceso.

Las situaciones de aceptar un plan de despido voluntario fueron variadas. Sin embargo, cabe mencionar casos en que ante una primera situación de ser parcialmente descartados (enviados al seguro de desempleo por algunos meses), algunos trabajadores aceptaron propuestas de despido voluntario.

*Trabajador 1: Tocó a determinadas personas, afectaron emocionalmente. Dijeron “yo no vuelvo más después del seguro de paro, tomo el incentivo y me voy”. Te estoy hablando de gente clara de acá. [...] Tenemos un compañero [...] militante, un compañero que realmente me saco el sombrero para hablar de él, que el compañero lo mató la empresa. Emocionalmente lo mató. Se fue. Lo mandó al seguro de paro y el compañero no se reintegró más, tomó los sueldos y se fue. Una compañera, [...] militante, de la lucha, [contra] la dictadura. [La empresa] la mandó al seguro de paro, no se reintegró más. Se fue. [La empresa] supo utilizar determinadas armas. Ahí no se equivocó [...] Que ellos tocaron a determinadas personas, con determinada sensibilidad [...] emocional. Y que ya sabían, ya tenían más o menos, como los grupos hechos. A la gente que iban a tocar. Y que sabían aparentemente de que lo iban a golpear [...] Una compañera especializada, que hacía determinado trabajo que la única que lo hacía era ella. Y cuando la mandó el jefe [...] al seguro de paro, llamó al sindicato y le dijo: “yo me voy [...] porque [la empresa] esto a mí no me lo puede hacer. Soy la única persona que hago determinada tarea [...]”. Nos quedamos mudos. La compañera que es docente de la facultad, que [...] No le dio el poder de análisis para ver adonde estaba apuntando [la empresa].*

La declaración indica que el proceso de aceptación de los planes de despido voluntario no ha sido, en el caso estudiado, un proceso simple y sin traumatismos para los trabajadores. En los casos relatados se trataba de trabajadores que desempeñaban tareas en la empresa durante muchos años y que al ser enviados temporariamente al seguro de desempleo se sintieron inútiles. La sensación de inutilidad y la propuesta empresarial de un plan de despido voluntario los llevó a considerarse un cuerpo descartado, sin lugar en la empresa.

### **Cuerpos separados. Contextos de trabajo, familiares y de sociabilidad**

En lo que refiere a los trabajadores que permanecieron en la empresa, el impacto sobre los cuerpos y sobre las emociones está relacionado, principalmente, a dos procesos centrales de la reestructuración: por un lado, a la mencionada disminución de la fuerza de trabajo y, por otro, a su transferencia de plantas cerradas para otras que estaban en funcionamiento o eran creadas. Las declaraciones que son transcriptas a seguir ilustran esos procesos.

Comenzamos con la declaración de un jefe de la empresa que definía la situación generada por el plan de reducción de la plantilla de trabajadores: “Y como acá hay gente con mucha antigüedad, cada vez que se nombra reestructura lo primero que se piensa es que se va a echar gente”. Esto es, se había instalado, sobre el mundo social de la empresa, la idea de que cualquier trabajador podía ser descartado cada vez que se hablara de reestructura.

A seguir analizaremos algunos impactos en los sentimientos y emociones expresados por los trabajadores que fueron trasladados. Veamos primero una declaración de una trabajadora, sobre su traslado de una planta de producción para otra, después de ser cerrada aquella en que trabajó por muchos años.

*Trabajador 1: Cuando nos cerraron la planta, que trasladaron [...], yo sufrí espantosamente, psicológicamente, me atacó de la columna. Un odio tremendo a [la empresa], odio, odio. [...] No quería ver a nadie de [la empresa], me mandaron para acá. Me costó mucho integrarme. Si bien tenía compañeros de militancia, pero tenía como un resabio, como una rabia, en mi casa me afectó mucho, mi casa, mi pareja, me afectó muchísimo. Más allá de que mi compañero es militante. Odié la dirección sindical, la odié, la odié tremendamente. No quería saber de nada, pero estuve un año y pico sin trabajar. Estuve con asistencia médica, psicológicamente no me atendí.*

Se trata de una trabajadora que participaba del sindicato al igual que su marido. Siendo una empresa creada en las primeras décadas del siglo pasado, reclutó durante muchos años trabajadores con parentesco. Asimismo, aún perteneciendo al sindicato, esta trabajadora expresa sentimientos negativos tanto en relación a la empresa como con el primero, pues había sido removida de su lugar de

trabajo, espacio de sociabilidad durante muchos años, por el acuerdo citado anteriormente. La ruptura de los lazos sociales que habían sido construidos con otros compañeros de trabajo es expresada en la siguiente declaración:

*Trabajador 1: Y estoy acá hoy por hoy [en la planta a que fue trasladada], pero no es lo mismo, no es lo mismo, no es lo mí que fue para mí lo que era [mi Planta]. Porque [mi Planta] era una familia, una planta más chica, éramos muy unidos, muy unidos. Una realidad totalmente diferente a esta planta, muy diferente, muy diferente. Compañero que hoy los veo en las Asambleas Generales, nos abrazamos, lloramos, había como una comunión entre nosotros, lazos muy fuertes. Más allá de las horas de trabajo, nosotros sabíamos que entraba un compañero, y “ese compañero viene mal, ese compañero tiene un problema”. Íbamos con el compañero, hablábamos, ayuda económica, ayuda de amigos, siempre estábamos rodeados. Era inevitable que en la planta no pasara desapercibido un compañero que tuviera un problema. Si faltabas dos o tres días y no sabíamos que estaba pasando, ya recurriamos al teléfono. Siempre estábamos al seguimiento de los compañeros, cosa que acá no pasa, y yo extraño eso tremendamente. Veo mucha frialdad en la gente. Será porque es mucho más grande, es más compleja la planta. Mucha más cantidad de gente, entonces no te deja estar en esa comunión que estábamos nosotros, ese lazo de amistad y de compañerismo.*

El impacto sobre los cuerpos, en términos de separación, no ocurre apenas en relación a los lazos sociales creados dentro de la fábrica. Otro impacto perturbador para muchos trabajadores fue constatado en relación a sus lazos más próximos, familiares y de amistad. Los traslados de trabajadores, juntos con las plantas o líneas de producción donde trabajaban, en muchos casos implicó la separación de sus familias. El trabajador para garantizar su puesto de trabajo aceptaba acompañar el movimiento de traslado de su planta de producción y, por diferentes motivos, en muchos casos no era acompañado por su familia, con fuertes trastornos para su integración futura en ella. A seguir, presentamos algunas declaraciones que relatan tales separaciones:

*Trabajador 2: Yo tenía un proyecto de vida de 20 años que lo hice en otro lado [...] O perdés la familia o perdés el trabajo. ¿Qué opciones tenés en este país? Si vos ganás unos pesos la vas a perder igual a la familia, porque tu patrona te va a decir “pero no me alcanza pa’ comprar un pantalón, no me alcanza pa’ comprar un par de zapatos, que tenemos que*

*pagar el alquiler, que tenemos que pagar la luz, que tenemos que pagar el agua. Entonces, “¿cómo hacés eso? ¿o qué hacemos? ¿Nos vamos todos? ¿te seguimos a vos? ¿Y le cortamos el rostro a nuestros hijos? Le cambiamos de cultura a nuestros hijos que tienen 8, 10, 12, 15 años? ¿Y nuestras amistades adónde están? ¿Nuestros padres? ¿Nuestros hermanos? Yo perdí mi madre con todo esto. ¿Y nuestros hijos? Mis hijas están allá, yo soy divorciado, separado.[...] . Vos vas a ver a tus hijos una vez al mes y los ves cambiados, todos cambiados, todos cambiados [...], con otros acentos de repente.*

*Trabajador 3: Te lo digo porque yo lo hablé con una compañera, la esposa de un trabajador de [...], que se tuvo que venir [...] y sufrió horrible, costó divorcio. Porque la mujer no lo entendió, el tener que irse del pueblo, el tener que irse, a mi me pareció importante, eso fue alto, fueron los costos más altos que se pagaron*

*Trabajador 4: Justo que se le murieron familiares y no llegaron a verlo: No puedo contarle sino me emociono. [...] Una hija mía tuvo un accidente, cuando llegó estaba en el CTI.*

*Jefe de Planta: (...) donde pierden todos los amigos, perdieron todos los familiares. (...) Dicen, “yo voy allá y no puedo ver a mis hermanos porque están trabajando, no puedo ver a mis amigos, no puedo ver a mi tía o a mi tío”. Eso da problemas. “O no puedo ir porque los chiquilines están en la escuela”. No se vinieron con la familia, los chiquilines están en la escuela*

En esas declaraciones observamos casos en que los trabajadores se vieron separados de sus familias para poder conservar su puesto de trabajo y, por lo tanto, su empleo. En la primera, el trabajador se traslada solo y queda su familia en el lugar de origen. Hubo una situación de ruptura con su pareja y un alejamiento de sus hijos, junto con un sentimiento de ser un “extraño” en la familia. En la segunda, la esposa del trabajador no lo acompaña al mudarse para otra ciudad en que estaba localizada la planta a la cual fue trasladado, acabando también en una ruptura conyugal. En la tercera, se manifiesta en forma enfática la separación de los familiares y el distanciamiento de situaciones familiares sensibles. Ya en la cuarta, un jefe de planta manifiesta los desencuentros entre la vida del trabajador y la de su familia. En esta declaración queda manifestado que no sólo son afectados los contextos de trabajo y familiares del trabajador sino también sus contextos de

sociabilidad más amplios (también los de la esposa e hijos, cuando acompañan al trabajador como se describe más adelante).

Los impactos sobre los cuerpos y sobre las emociones no son menos agudos en los casos en que el trabajador se trasladó con su familia como puede observarse en la siguiente declaración:

*Trabajador 5: Mi mujer perdió 20 años de trabajo en el Hospital de Clínicas por venirse para acá conmigo [...] mis gurises no saludaban a los abuelos, se me agarraban de las piernas y no se desprendían, no tenía cómo sacarlos. Me volví para Montevideo, a mi gurí de 3 años le digo para venir a pasear y me dice “a pasear [...] no”.*

Este trabajador llegó a mudarse, desde Montevideo con su familia para una ciudad del interior del país donde está ubicada la planta industrial en que iría a trabajar. Tuvo que volver a residir en la capital, donde estaba su planta original, como tentativa de detener una situación que se había hecho adversa, debido a la pérdida de vínculos inter-generacionales y al hecho de que la esposa había renunciado a su empleo con el objetivo de acompañarlo.

Una idea permea la mayoría de las declaraciones: la de “costo social”. Es expresada por trabajadores y también por representantes de la empresa (estos suelen afirmar su preocupación con disminuir el “costo social”). Veamos las siguientes afirmaciones de una trabajadora.

*Trabajador 3: En el tema costo social ha sido tremendo. Compañeros que fueron a vivir con la familia allá, pidieron el traslado, se apuntaron en la vivienda y no lo pudieron soportar y se volvieron a su planta de origen. Y se fueron, no pudieron resistir el vivir allá. Porque es muy fuerte aquello, tenés que estar muy bien parado para poderlo resistir. Porque allí te rechazan todos. Y como trabajás en [esta empresa] sos el pudiente del pueblo.*

*Trabajador 3: [...] el impacto social fue terrible, para el trabajador y para la gente [...]. Porque fueron trabajadores de Montevideo a trabajar [...] y la gente [...] tuvo una reacción horrible. Por la idiosincrasia de lo que era [...] era un pueblo de milicos, y no sé si lo sigue siendo ¿Qué pasaba? Aparte de trasladarse, de estar viviendo allá, aparte de tener problema en el trabajo tenían problemas con sus hijos, con los vecinos, en las escuelas. Y eso llevó [...] a que compañeros que nunca se habían enfermado, había*

*compañeros que no tenían fichas en el servicio médico, y se empezaron a enfermar. Se enfermaron de los nervios, enfermedades psiquiátricas, psicológicas. Horrible.*

Como parte de los acuerdos de la empresa con el sindicato se había determinado la construcción de una vivienda para los trabajadores trasladados. Aún pudiendo solucionar un tema sensible como el habitacional, algunos trabajadores prefirieron buscar la forma de volver a su planta de origen. El rechazo “vivido” por la trabajadora, expresado en las dos declaraciones, se debe al hecho de que trabajadores fuertemente politizados y sindicalizados fueron trasladados a una ciudad del Interior del país donde predominaron, durante décadas, posiciones políticas y sindicales conservadoras. Además, de acuerdo a la disparidad salarial Montevideo-Interior del país, los trabajadores de la empresa estudiada eran percibidos como un sector privilegiado de la sociedad local.

En la segunda declaración, se visualiza además que las dificultades de adaptación incluían también a los familiares del trabajador, en los casos en que este era acompañado. El relato además de enfermedades contraídas, durante todo el proceso de reestructuración de plantas, muestra hasta que punto son afectados los cuerpos y las emociones.

### **Cuerpos desgarrados: cuando no hay puesto de trabajo seguro**

Como ya fue mencionado encontramos de un lado trabajadores que son descartados y, de otro, trabajadores que son separados de sus compañeros y/o de sus familias y contextos de sociabilidad fuera de la empresa. Entre los últimos encontramos también situaciones de desgarramiento, con cierta resignación a no poseer ya un puesto de trabajo seguro. Las declaraciones a seguir sintetizan el impacto del proceso de flexibilización cuantitativa mediante el cual trabajadores son trasladados de una ciudad para otra.

*Trabajador 6: Uno es emigrante en nuestro propio país que es chiquito [...] si te vas a vivir a otra parte, una parte estás vos y otra parte la familia, y aparte teniendo hijos estudiando en el caso mío [...]. Que tengo que pagarle viaje, material de estudio y todo.*

*Trabajador 3: Una situación social espantosa, a mí me tocó vivir un compañero que se entregó totalmente y lloraba permanentemente, hermanamente, un compañero de 40 y pico de años. [...] Él no quería saber más nada, más nada de laburo, de nada. Un compañero que no era casado, era un compañero que vivía solo. Pero [...] su vida era en [...] y el estar viajando permanentemente, psicológicamente lo mató, lo mató totalmente.*

La primera declaración muestra los sentimientos del trabajador que evalúa su situación como siendo la de un emigrante. Esto es, de aquel individuo que sufre por tener que estar lejos de su lugar de origen en forma forzada. Tratase de un “emigrante” que trabaja en un lugar y tiene a su familia en otro. En la segunda declaración, se relata el caso de un trabajador que al ser trasladado, para una planta industrial localizada en otra ciudad, sufre una fuerte ruptura emocional.

Un grado mayor de incertidumbre, inseguridad y resignación en cuánto al futuro así como de estar a expensas de lo que la empresa determine se constata en trabajadores que pasaron por más de un traslado de planta, y a los que se les anuncia que un nuevo traslado de líneas de producción y de trabajadores será realizado.

*Trabajador 2: Todo este manejo que tiene [la empresa], traer todo pa' cá, que ahora lo quieren llevar pa' otro lado, manejando a la gente, cansando, a mí no me van a cansar porque ya estoy cansado, he visitado cinco usinas. Se han ido cerrando, no me van a cansar. Lo siento mucho por toda esa gente que vive acá, por esa gente que hizo proyectos, por esa gente que [la empresa] le dijo “tu lugar más seguro es [tal] planta”. Y vendieron de repente regalado por ahí para comprar un terrenito acá e hicieron casa, como hicieron [muchos] compañeros. Proyectaron su vida en tres años, cuatro. Ahora, a manejar otra vez los hijos. Los hijos que de repente tenían 6, 7, 8, 10, 12 años. A cambiar de compañero, a cambiar de escuela, a cambiar lo que sea, a tener otro nivel de cultura [...].*

*Trabajador 3: Ahora nos vuelven a tirar otro bombazo de que van a hacer otro traslado, entonces la cabeza de la gente no puede aguantar, porque cuando hicimos la Asamblea de dar la noticia esta, a mí me impactó en 12, 13 años que ando en esto, los hombres con los ojos llenos de lágrima porque no entraba, “otra vez me toca a mí:*

En los procesos de reestructuración, aún habiendo acuerdo empresa-sindicato para disminuir costos sociales, como fue el caso estudiado, la fuerza de trabajo queda día a día cada vez más a merced de la empresa.

### **Cuerpos divididos: entre el descarte y la colaboración**

La fuerte flexibilidad cuantitativa es acompañada, en la empresa estudiada, de un discurso de la colaboración del trabajador. Eso forma parte de lo que en otro trabajo desarrollamos, con base en Durand (2003) como “régimen de movilización de la fuerza de trabajo” (Robertt, 2007). Esta cuestión está íntimamente vinculada a la del control de la fuerza de trabajo. En otras palabras, para que la fuerza de trabajo obedezca a la dirección empresarial y concurra diariamente a trabajar debe haber algún elemento que la movilice, que la convenza. En modelos productivos pre-tayloristas el trabajador obedece a la autoridad del supervisor, ya en los tayloristas responde al ritmo del proceso de trabajo. En los nuevos modelos de organización del trabajo que buscan adecuarse a un mercado mundial inestable y cambiante se busca un trabajador que sea flexible y que desarrolle una identidad con la empresa. El trabajador al que se le exigía que no pensase (siendo ello responsabilidad exclusiva de las gerencias) es asunto del pasado. Ya no se trata de buscar un obrero que se someta ciegamente a los dictámenes del supervisor o de la línea de montaje, sino que sea participativo y que contribuya con sus ideas. Las empresas en el capitalismo global han hecho un importante descubrimiento: las ideas del trabajador pueden ser un diferencial en la fuerte competición en el mercado mundial.

Un dirigente sindical expresa el alcance del discurso de la colaboración dentro de la empresa estudiada.

*Trabajador 7: Nos pasó a nosotros, eso se trasladó a nosotros y se está aplicando. Hoy nos quieren por varias vías [..] el sentido de pertenencia. “Yo pertenezco a esto, apporto, doy, doy, siempre doy, colaboro, la colaboración”. [...] En la [Planta X] tenés varios lugares donde tenés, [se refiere a carteles y comunicados] que vos sos un colaborador [...].*

La colaboración se trasmite a través de la idea de ser parte de la empresa, como el mismo dirigente sindical, lo expresa a seguir:

*Trabajador 7: Cuando los compañeros recién llegaban [a una nueva planta], la bienvenida es: “te felicito, sos parte del equipo [...]. Sos parte de algo”, “Qué? De qué sos parte? Sigo trabajando por un salario, me seguís explotando y me seguís...”. “No, te felicito porque sos parte de los elegidos pa’ esto que es el sumum”. Es una política hacia [la nueva planta. ¿Si eso calaba en los trabajadores? “Bueno, yo soy parte de lo mejor, voy a a ser mejor que antes, voy a laburar más que antes, en peores condiciones, pero es mejor, para [la empresa] va a ser mucho mejor”.*

Varias hipótesis se pueden postular sobre los efectos en los trabajadores del llamado a la colaboración dentro de un fuerte proceso de reestructuración. Una de ellas refiere a la existencia de una fuerte disociación cognitiva: el trabajador es descartado o trasladado en forma coercitiva (acepta o debe dejar la empresa) y al mismo tiempo se lo llama a la colaboración, a “vestir la camiseta”. Coexiste el discurso de que “no hay lugar para todos dentro de la empresa”, debido a las leyes duras del mercado que llevan a la necesidad de bajar costos para competir mejor, junto con el de que “todos somos la empresa” y que se precisa de la colaboración del trabajador. Como una segunda hipótesis puede sustentarse que la simultaneidad de esos discursos genera también disociación emocional. Los trabajadores pasan una situación de sufrimiento emocional, pues alternativamente son considerados descarte y parte de la empresa.

### **Consideraciones finales**

Nos propusimos en este artículo, a través de las declaraciones recogidas en una empresa, traer los sentimientos y los sufrimientos de los trabajadores que enfrentan los procesos de reestructuración industrial en un capitalismo globalizado y de fuerte competencia. Los trabajadores pasan a ser considerados como costo y por lo tanto a ser material cuantitativo de descarte.

La situación más desfavorable en el capitalismo global es vivida por aquellos que no consiguen insertarse en el mercado de trabajo. El sufrimiento alcanza principalmente a aquellos que no consiguen vender su fuerza de trabajo. Además

como fue observado en el caso estudiado, los trabajadores muchas veces aceptan dejar la empresa (estamos obviando los casos de empresas que simplemente despiden unilateralmente los trabajadores) después de fuertes presiones. Ello contradice, en parte, la idea de que los trabajadores aceptan planes de despido voluntario, bajo la ilusión de transformarse en autónomos y libres de sujeción al capital. Un estudio más amplio con diversas empresas y en contextos distintos debería profundizar hasta dónde los procesos de reestructuración que se han servido de planes de despido voluntario junto con incentivos económicos han ido acompañados de fuertes presiones para que los trabajadores abandonen las empresas. Una hipótesis a ser testada es la de que tales presiones juegan un papel mayor que la ilusión del trabajador en el negocio independiente.

Por su parte, aquellos que luchan por mantener a toda costa sus empleos no están libres de sufrimiento. En el caso estudiado, el proceso de reestructuración tuvo impactos profundos sobre la vida del trabajador en la fábrica, y en la relación con su comunidad de pertenencia y con su familia. Esos son los costos ocultos atrás de los discursos exitosos de la flexibilidad y modernización de las empresas.

Cabe agregar, siempre en el caso estudiado, que el sindicato consiguió acompañar el proceso de reestructuración, reduciendo los costos más altos sobre los trabajadores. Por ejemplo, trabajó en la consolidación de un proyecto de construcción de viviendas para trabajadores trasladados, y en sistemas de locomoción que trasladasen diariamente trabajadores de la ciudad en que viven hasta la planta de producción donde pasaron a desempeñar tareas. Además vigila cada movimiento de traslado de trabajador para garantizar que no haya penalizaciones individuales. Eso es reconocido por los trabajadores, que ven en el sindicato un arma para disminuir el impacto del sufrimiento. Una importante mayoría de trabajadores entrevistados reconocía que sin el sindicato el proceso de reestructuración hubiese sido más perjudicial para ellos. Sin embargo, eso parece ser muy poco visto el enorme costo que los mismos (principalmente los que tuvieron que cambiar de planta y hasta de ciudad) han pagado en todo el proceso de reestructuración.

La gran empresa, en una época de capitalismo global, tiende achicarse y a hacerse cada día más inestable. La mirada de cerca de un proceso de reestructuración empresarial muestra

que el mismo no se reduce a una cuestión económica. La empresa es un microcosmos social y junto con las reestructuraciones industriales existen reestructuraciones sociales y de los cuerpos, lo que tiende a pasar desapercibidos en los discursos exitosos de la economía. De hecho, la empresa estudiada consiguió insertarse mejor en las últimas décadas en el mercado interno y en el mercado mundial. Sin embargo, junto con ello crea cuerpos descartados, separados y desgarrados.

La vida de los trabajadores que permanecen en la empresa, después que un proceso de reestructuración se instala, ya no vuelve a ser la misma. Puede afirmarse que se está a camino de construcción de un nuevo *habitus* obrero<sup>3</sup>, el cual consiste en la disposición a ser flexible, en aceptar el lugar que la empresa determine es el puesto de trabajo (el cual puede cambiar de una hora para otra) y en desarrollar una identidad individual con aquella. Mientras se proyecta construir ese nuevo *habitus* obrero, el proceso de reestructuración industrial genera incertidumbre sobre el futuro laboral pues considera a los trabajadores material cuantitativo y de descarte. En consecuencia, genera sufrimiento y ausencia de expectativas de futuro.

<sup>3</sup> El concepto de *habitus* puede rastrearse en la extensa obra de Pierre Bourdieu. Como ejemplo, puede consultarse Bourdieu (1983).

## . Bibliografía

ALVES, Giovanni (2002) Trabalho e sindicalismo no Brasil: um balanço crítico da década neoliberal (1990-2000). Revista de Sociologia e Política. Nº 19, p. 71-94.

BAUMAN, Zigmunt (1999) *Globalização, as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_ (2001) *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BACHET (1999) Les conditions économiques de la nouvelle division du travail. En: Bollier, G; Durand, J. P. (coords.) *La nouvelle division du travail*. Paris: Les éditions de l'atelier, p. 111-123.

BOURDIEU, Pierre. (1998) *Contrafogos. Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_ (1983) Esboço de uma teoria da prática. En: Ortiz, Renato (org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática. (Grandes cientistas sociais, 39). p. 46-81.

CASTELLS, Manuel (2003) *A sociedade em rede*. Volume 1. São Paulo: Paz e Terra.

DURAND, Jean Pierre (2003) *A refundação do trabalho no fluxo tensionado*. Tempo Social, São Paulo, v15, N.1, p. 139-15.

FORRESTER, Viviane (1997) *O horror econômico*. São Paulo: UNESP.

FRIDMANN, Luis Carlos (1999) *Vertigens Pós-Modernas: Touraine, Giddens e Bauman*. Lua Nova, São Paulo, v. 47, p. 157-177.

GIDDENS, Anthony (1991) *Conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.

HARVEY, David (1993) *A Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola.

ROBERTT, Pedro (2007) A busca de um novo regime de mobilização da força de trabalho em uma empresa de laticínios uruguaia. Civitas, Porto Alegre, v. 7, p. 109-129.

\_\_\_\_\_ (2006) *Reestruturação produtiva e social em uma empresa globalizada. O caso da Conaprole no Uruguai*. Tesis de Doctorado. Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1996) *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

SENNETT, Richard (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

# Narrativas sobre a perda da visão: breves reflexões sobre corpo e emoções

*Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia\**

Grupo de Estudos em Antropologia e Sociologia das Emoções  
UFPB - Universidade Federal da Paraíba, Brasil.  
[luizgustavopsc@gmail.com](mailto:luizgustavopsc@gmail.com)

A cidade como ambiente de vínculos e enraizamentos de memórias individuais e coletivas, intercâmbios de sentidos e experiências, é o espaço das minhas inserções, a fonte das minhas inquietações antropológicas expostas neste texto. Vinculadas a essa configuração temporal-espacial e simbólica estão as sensibilidades individuais e as suas expressões reveladas nas narrativas dos sujeitos. Guiado por estas proposições, procurei compreender as vivências dos processos simbólicos e as interpretações pessoais sobre a perda da visão através das narrativas de indivíduos cegos habitantes de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, extremo sul do Brasil.

A intenção foi investigar as camadas temporais simultâneas e distintas, emaranhadas e recompostas nas memórias pessoais tecidas pelas narrativas dos sujeitos. Este texto reflete as tentativas de compreender as interpretações pessoais dos sujeitos em interação com o espaço e com outros tantos personagens constituintes da cidade. Aqui relato minha permanência em dois espaços da cidade que pude ter como marcos das redes e contatos com que conversei e pude me embrenhar nas investidas compreensivas, o Centro Louis Braille e a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul. Tais inserções me abriram vias interpretativas por expor distintas apreensões e

agenciamentos do corpo, do tempo e do espaço no cenário urbano pelos indivíduos cegos. Estas tensões, conflitos, articulações e rearranjos descobertos possibilitaram a ampliação dos sentidos das individualidades que planejava investigar. Assim, busquei analisar as passagens e narrativas que revelam os agentes enraizados na configuração social dada e as relações inter-subjetivas vinculadas ao espaço e ao tempo vividos em sociedade.

## **Primeiros contatos**

Este não era, no entanto, meu objetivo inicial. No primeiro momento tive como objetivo compreender a apropriação simbólica da cidade pelos indivíduos cegos em suas interações cotidianas via recomposição das memórias pessoais e as relações afetivas com a paisagem sonora do ambiente vivido. Os contatos iniciais com tais sujeitos, no entanto, expuseram elementos conformadores do seu cotidiano que me intrigaram de forma violenta e terminaram por me afastar das questões anteriores. A cada visita aos ambientes de convivência daquelas pessoas tinha a forte sensação que o universo dos cegos era invisível aos olhos da sociedade mais ampla.

Não me refiro especificamente a questões como os direitos dos “deficientes visuais” à acessibilidade em espaços urbanos e meios de

---

\* Doctor en Antropología Social por la UFRGS y Magister en Sociología por La UFPB. Investigador y miembro del Grupo Interdisciplinar de Estudios en Imagem y el Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções de la UFPB.

transporte. Tal aspecto, recorrente nas conversas bem como nas pautas políticas, ainda que não possa ser excluído de qualquer reflexão sobre vivências urbanas ou sentidos da deficiência, não é o centro das minhas análises. O meu incômodo era a inobservância aos elementos simbólicos configuradores de um grupo humano determinado, às relações intersubjetivas dos cegos em sua vida cotidiana.

O meu primeiro desafio era então ter acesso à literatura específica e conseguir obter contato com possíveis interlocutores. Passei a procurar referências na Antropologia e em áreas afins, indicações quaisquer de pesquisas, artigos ou propostas de estudo que tivesse a cegueira ou a sociabilidade de indivíduos cegos como marco. Ao mesmo tempo, buscava entrar em contato com aqueles indivíduos que via regularmente no meu bairro.

Se por um lado a aproximação das pessoas nas ruas me pareceu menos complicada que imaginava, a carência de estudos antropológicos –ou mesmo sociológicos– sobre o universo sem visão foi marcante. De início, a obra que suscitou maior interesse entre os estudos específicos sobre indivíduos cegos foi o relato de pesquisa de Oliver Sacks presente no livro *Um antropólogo em Marte* (2002). Aqui destaco um ponto desse texto. A partir do estudo de caso de um paciente, Virgil, cego desde a infância por conta de catarata e retinite pigmentosa –doença hereditária que destrói as retinas– o autor afirma que a elaboração cognitiva do espaço pela pessoa sem visão passa exclusivamente pela relação temporal que mantém com os objetos físicos.

Segundo Sacks, o sujeito que não consegue criar uma imagem visual do espaço físico, ou seja, compor um enquadramento instantâneo em perspectiva da paisagem, e, dessa forma, determinar a presença de outras pessoas ou objetos, não constrói a noção de espaço. Segundo o argumento do autor, a experiência que o indivíduo tem do espaço resume-se a uma experiência visual do espaço. Como não há um repertório de sentidos e conceitos visuais à disposição das pessoas cegas, para Oliver Sacks, elas vivem em “um mundo só de tempo” (2002:138). Isso porque a referência espacial é construída a partir de seqüências de impressões táteis, auditivas e olfativas, sem apreender visualmente os arranjos e disposições dos objetos e pessoas no espaço. Dessa forma, afirma o autor,

“se alguém não consegue ver no espaço, a idéia de espaço torna-se incompreensível” (Idem).

Um dos objetivos da minha pesquisa é criticar tais afirmações. Penso, a partir das reflexões de Merleau-Ponty, que “não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem tampouco que ele está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (1994:193). É através do corpo como efetivação de uma consciência, ou melhor, de uma experiência, que há a comunicação com o mundo e com os outros. Ou, como afirma Le Breton, “matriz de la identidad, el cuerpo es el filtro mediante el cual el hombre se apropria de la sustancia del mundo y la hace suya por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de su comunidad” (Le Breton, 2007:12). O meu interesse é mostrar a relação estabelecida entre as pessoas cegas *no e com* o seu espaço de vivência através de suas interações e articulações sociais na cidade. Parto do pressuposto do espaço vivido e apreendido afetivamente como *locus* de configuração e enraizamento da memória pessoal e social dos sujeitos que nele convivem e da composição das diversas temporalidades nas trocas intersubjetivas urbanas.

Desta forma, o corpo é aqui compreendido como condição do indivíduo experimentar os sentidos compartilhados em relação com o mundo, sendo as emoções corporificadas apreensões e expressões destas experiências ou sensibilidades individuais. A cegueira, desta forma, surge como elemento do jogo social, fator de semelhança e dessemelhança no cotidiano. O corpo, como efetivação do indivíduo, faz circular as emoções que o localizam socialmente e revela as tensões nas trocas intersubjetivas no cenário urbano.

As apropriações pessoais e grupais dos espaços da cidade pelos indivíduos cegos são pensados em termos de desençaixe e reencaixe das suas experiências cidadinas. Se, por um lado, nas interações sociais contemporâneas há o desençaixe, ou seja, há o “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação”, na cidade também é possível encontrar os espaços de reencaixe, a “reapropriação ou remodelação de relações sociais desençaixadas de forma a comprometê-las a condições de tempo e lugar” (Giddens, 1991).

Parto do pressuposto de que a cidade, seus espaços e ritmos, conformam um ambiente de intercâmbio de experiências múltiplas,

individuais e coletivas, coesas ou conflitantes, mas sempre dinâmicas, que podem ou não acompanhar o ritmo que é próprio ao cenário urbano. O meu interesse ao pensar a antropologia urbana é então descobrir os espaços e tempos vividos e experienciados na cidade, e de que forma se configuram as memórias e identidades dos sujeitos através do enraizamento das suas experiências nos diversos cenários urbanos à disposição.

Situo-me a partir das contribuições de pesquisadores que propõem novas percepções sobre a estética urbana, valorizando a reapropriação da cidade, entendida como re-significação simbólica dos espaços e dos ritmos pelos diversos grupos humanos. Tais pesquisas buscam compreender de que maneira os atores sociais vivenciam, tensionam ou subvertem os códigos de conduta e sociabilidade urbanos (Koury, 2001, 2003, 2006; Magnani, 1996; entre outros). Assim, apresento as “táticas” (De Certeau, 1994) e ações subversivas dos sujeitos cegos frente ao comportamento exigido de autocontrole das emoções, suas reelaborações e reapropriações simbólicas cotidianas dos espaços e tempos urbanos.

Em conjunto com essa apreensão teórica da cidade, ressalto a preocupação com o caráter intersubjetivo da experiência, a preocupação em problematizar como os indivíduos vivem seu mundo (Rabelo & Alves, 1999). A experiência assim ganha contornos de vivência necessariamente intersubjetiva, com base nos sentidos acionados nas práticas cotidianas, nas interações em que a individualidade se torna perceptível.

As individualidades –em suas relações na dinâmica do jogo social– expressas nos discursos narrativos surgem como aspecto fundamental para a compreensão da vivência urbana. Dessa maneira, pretendo reforçar o argumento sobre as fragmentações e articulações possíveis na composição da cidade tal como apreendida pelos seus personagens. Tais observações vão ao caminho da valorização do cotidiano, da dinâmica das práticas e relações pessoais cotidianas, como noção base para a compreensão dos sentidos em jogo nas ações humanas. Seguindo a proposição de Georg Simmel, “trata-se de descobrir os delicados fios, as relações mínimas entre os homens”, tendo em mente que “a cada instante esses fios são tecidos, desatados, retomados,

substituídos por outros, entrelaçados a outros” (Simmel, Apud Waizbort, 2000:94).

Como forma de discutir tais questões, apresento passagens e narrativas colhidas durante minhas inserções em dois ambientes distintos em Porto Alegre, o Centro Louis Braille e a ACERGS. São narrativas que traçam relações entre o corpo dos indivíduos e a materialidade do mundo e revelam formas de interação reconfiguradas pela comunicação por códigos não-visuais. As emoções expressas nas narrativas –o sofrimento, a vergonha, o luto, a solidão, o medo ou ainda o sentimento de pertença– são entendidas como construções intersubjetivas, elaborações simbólicas dos personagens da sua localização e orientação social.

### **Contrastes e conflitos na cidade**

O Centro Louis Braille é uma unidade constituinte da Fundação de Articulação e Desenvolvimento de Políticas Públicas para Pessoas Portadoras de Deficiência e Pessoas Portadoras de Altas Habilidades no Rio Grande do Sul. De início procurei permanecer diariamente à tarde na recepção e acompanhei as aulas de Orientação e Mobilidade. O treinamento externo tinha o objetivo de passar uma série de regras de etiqueta, em um sentido aproximado ao que entende Elias (1990, 2001) e o uso da bengala como elemento definidor de situação (Goffman, 1998).

As proposições sobre os objetos e seus manuseios relacionados a uma habilidade, uma economia dos gestos e das emoções, e uma etiqueta como expressões de uma interação específica entre os sujeitos e a configuração social em que agem e convivem (Elias, 1990) despertaram a possibilidade de explorar os significados atribuídos à bengala pelos indivíduos cegos e como tal instrumento pode revelar um jogo tenso de identificação e conflito vivido pelos cegos no cotidiano. Tais abordagens, se usadas para pensar o manuseio da bengala e a economia de gestos apreendida nas atividades do treinamento, permitem as reflexões sobre a série de emoções envolvidas na relação entre o corpo, os gestos e os instrumentos materiais. Uma via de compreensão da reconfiguração do corpo e sua re-inserção nos espaços públicos e privados.

Seja nas aulas e conversas com as professoras e monitoras do Centro ou nos manuais e vídeos didáticos sobre o uso da bengala na

orientação e locomoção, sempre percebi ressaltado o objetivo de possibilitar uma “vida mais independente” aos indivíduos sem visão. A re-socialização, ou re-inserção do sujeito na sociedade, também está diretamente ligada aos discursos sobre o papel da bengala no processo de adaptação dos sujeitos cegos. Nas falas dos clientes entrevistados também se encontra a bengala relacionada aos processos de socialização e às vivências e apreensões dos espaços e trilhas da cidade. No entanto, os significados atribuídos a essa etapa do processo pelos indivíduos que perderam a visão são, obviamente, muito mais tensos e controversos do que transmite o discurso da “vida independente” ou da “re-inclusão do indivíduo”.

O estranhamento da situação do corpo –a reconfiguração corpórea– e dos instrumentos de orientação e deslocamentos surge com toda a carga pelos sentidos atribuídos às emoções como o medo e a vergonha. Ficam claras aqui a apreensão e a expressão desses elementos pelas práticas cotidianas dos indivíduos em suas interações sociais e as formas de sociabilidade que estabelecem.

A recorrente citação da vergonha possibilita apreender tais sentimentos de estranhamento. Como embaraço pela falta de habilidade exigida aos olhos dos outros e como receio da demonstração pública do sofrimento e da perda da visão, a vergonha é experienciada nas ações sociais ligadas às caminhadas com a bengala e nos primeiros contatos com a sociedade. Um cliente do Centro que me falou sobre o seu processo de elaboração da perda da visão relacionado à vergonha e à insegurança vivenciadas no cotidiano foi Rogério. Ex-taxista, morador da zona metropolitana de Porto Alegre, perdeu a visão havia nove anos e freqüentava o Louis Braille havia dois anos.

*“os primeiros cinco anos foi terrível, né, terrível. Eu tentava não demonstrar isso, tentava não demonstrar, ficava mais doído por dentro e agora nesses dois anos em diante a coisa melhorou pro meu lado, sabe. Eu tô mais confiante, vamo dizer, de primeiro eu tinha vergonha de mostrar a bengala, né. Bah, Deus o livre, antes eu ia pro Braille e vinha com ela fechada, e tu viu, né, essas calçadas daqui do bairro são umas porcaria. Eu descia do ônibus e ia pelas calçada bem devagarinho, tentando caminhar sem a bengala. Eu tinha vergonha, sabe. Eu creio que... eu acho que de repente.. como eu te disse, que eu sempre tenho uma esperançazinha, e isso aí me dificulta de repente um pouco, sabe. Se largasse isso aí um pouco... mas também pensando, a gente não*

*pode viver sem esperança, sem esperança a gente não é ninguém, né. E daí eu sempre tenho a esperança e creio que isso me dificulta um pouco. (...) Esses cinco anos, a dor da perda eu tentava não expor tanto. Eu botava pra fora mais com a minha mulher e com o meu filho. E pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo. Agora até nem tanto, mas, bah, nesses cinco aí tinha vergonha, né. Eu andava com a bengala fechada. Eu hoje quando ando com a mulher eu ando com ela fechada, mas sozinho eu ando com ela aberta, pra me identificar, né. (...) Eu me identifico sozinho. Quando eu tô com ela eu prefiro andar com ela fechada, não sinto insegurança, não, eu me sinto mais à vontade. Porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, ‘bah, esse cara é cego, é uma barbada, né’. E eu fico pensando, de repente, pra evitar isso, né. Eu creio que uma pessoa com deficiência é mais fácil pro cara”.*

O discurso de Rogério, carregado de tensões e conflitos pelo sofrimento solitário expresso em passagens como “a dor da perda eu tentava não expor”, ou “ficava mais doído por dentro”, pela vergonha, “pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo”, e pelo medo, “porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, ‘bah, esse cara é cego, é uma barbada, né””, exprime as impressões e ações significativas vividas por ele e como pensa seu sentido de individualidade nos jogos sociais do cotidiano. Narrativas como a de Rogério direcionavam minhas observações às interpretações individuais expressas nas narrativas, mais que a uma discussão dos sentidos de uma identidade grupal ou de um sentimento de pertença coletivo. Mesmo em meio às atividades e espaços cotidianos de uma determinada coletividade, nunca parecia estar em jogo uma memória grupal vivenciada pelos sujeitos.

A fragmentação e a individualização da vida urbana ficavam marcadas pelos significados atribuídos à perda da visão nas falas dos clientes do Centro. Assim, como um local onde se estabelecem formas de sociabilidade urbanas, com movimentos e rupturas contínuas, o Louis Braille encaminhava a investigação sobre os sentidos acerca da perda da visão para as vivências individualizadas do luto e das reconfigurações corpóreas e subjetivas. Os sentidos envolvidos no projeto de vida dos clientes, quando este é rompido pela cegueira, são percebidos a partir de um afastamento do sujeito da vida social, do mundo externo. Eram recorrentes

narrativas sobre o processo de distanciamento, a quebra de sentidos compartilhados de afetos e ações no mundo, revelados no isolamento individual e na barreira emocional estabelecida entre o sujeito e o mundo. A perda da visão acarretava conflitos e distanciamentos dos sujeitos de suas esferas de pertença e do rompimento dos laços até então compartilhados.

O embaraço pela exposição de uma fragilidade frente às ameaças do dia-a-dia simbolizada no manuseio da bengala, bem como outras impressões relatadas, seja de afastamento das pessoas entendido como “medo de contágio” ou ainda a incapacidade de prover financeiramente a família, são faces da sensação de inadequação frente às tarefas necessárias para a plena inserção no jogo social. “A rua como espaço próprio do olhar que esvazia o corpo” (Martins, 1996) tem como sintoma o si-mesmo como estranho. O estranhamento em relação à reconfiguração corpórea passa pelo deslocamento do lugar próprio no mundo ao não compartilhar símbolos e elementos visuais, o corpo percebe na nova relação com o mundo o espaço público como espaço do medo, do não familiar.

Esse sofrimento íntimo, a vida que perdeu o sentido, é o reflexo das formas de interação e economia emocional das sociedades contemporâneas captado pelas pessoas que perderam a visão. A ruptura de um projeto de vida, percebido unicamente como individualizado e separado do mundo externo, causa no mundo íntimo do sujeito a impossibilidade de compartilhamento de sentidos.

Em contraste com tal espaço, apresento passagens da minha permanência na ACERGS, Associação de Cegos do Rio Grande do Sul. De forma mais específica, trago narrativas e instantes vivenciados na sala de recepção da associação, espaço de sociabilidade onde pude perceber a descontinuidade do cotidiano como subversão nos eventos em que o grupo ali presente rompia a lógica da visualidade e da visibilidade da sociedade. Uma etiqueta distinta, como conjunto de códigos compartilhados e acionados, que ressignifica num determinado recorte espaço-temporal os sentidos de um corpo visível, visto e representado à percepção visual.

Como vidente, estou acostumado a expressar e interpretar os sentidos da aproximação e do distanciamento com a expressividade dos gestos e da face. A construção da fachada (Goffman, 1999) e da ambiência naquele espaço

seguia regras de conduta a que tive de me adaptar, ou, pelo menos, tentar. A comunicação dava-se prioritariamente via expressão sonora. Era necessário que eu apreendesse as formas de comunicação –basicamente sonora– e decodificasse os códigos simbólicos que estabeleciam e norteavam essas interações entre os freqüentadores mais assíduos e integrados. As conversas, as breves narrativas, as falas aparentemente despreziosas, bem como os cortes, as pausas e os silêncios, possuíam dinâmicas e interpretações intercambiadas num processo próprio em que era necessário me inserir.

A intimidade dos freqüentadores da ACERGS com o espaço contrastava com o meu estranhamento. Além do forte embaraço por ser o único vidente do ambiente em diversos momentos, fazer campo em um lugar fechado, apertado e, ainda por cima, barulhento como aquele era desafiador. Os encontrões e trombadas entre os freqüentadores do espaço eram constantes. Alguns dos cegos se deslocavam nos corredores com velocidade que eu considerava perigosa. Ficava sempre temeroso em relação a um choque maior com os demais usuários do lugar ou com os extintores à meia altura nas paredes.

Era fundamental demonstrar o conhecimento e o respeito aos códigos como forma de assegurar a importância de pertencer ao grupo. Dessa maneira cultivava-se o sentimento grupal de coesão e o sentimento pessoal de pertença. Portar-se de tal maneira, fazer-se presente pela voz ou por sinais sonoros, era a forma competente de utilização do corpo naquele espaço, significa marcar o seu espaço como alguém do grupo, possibilita escrever sua história naquele espaço.

A sala se configurava como espaço de descontinuidade, de subversão do cotidiano. Ali onde se produz um tempo vivido como contradição, como espaço e momento de criação. Tal criação, como recorte determinado no espaço/tempo, surgia pela ação motivada dos sujeitos, pela intencionalidade dos sujeitos. Abria-se o cotidiano à invasão e subversão pelos instantes de criação nos momentos de interação entre sujeitos em meio às práticas ordinárias. A subversão como descontinuidade do cotidiano rompia a lógica da visualidade e da visibilidade da sociedade. Uma etiqueta distinta, como conjunto de códigos compartilhados e acionados, ressignificava num determinado recorte espaço-temporal os sentidos

de um corpo visível, visto e representado à percepção visual.

Pela apropriação do espaço físico e simbólico através da atribuição de significados e pelas dinâmicas dos frequentadores, a ACERGS, como um lugar de memória, se forja como ambiente em que projetos pessoais e grupais são intercambiados. Longe de significar uma homogeneidade coletiva, a apreensão simbólica deste espaço, a pertença ao grupo local, configura uma identidade grupal que compartilha, alimenta e reproduz suas memórias nas narrativas próprias e nas rupturas com as normas e os códigos da sociedade mais ampla.

Uma das passagens que provocou tais proposições aconteceu em uma tarde na recepção da ACERGS. Em determinado momento, após algumas discussões do grupo sobre os perigos e receios da vida contemporânea em comparação à tranquilidade e à segurança vivenciada no cotidiano anos atrás – algo quase sempre em pauta na recepção - fez-se silêncio no local. O silêncio durou pouco mais que um minuto, imagino, mas parecia bem mais longo para o ritmo corriqueiro das conversas do lugar.

Nesse instante, Seu Andrade interrompe o silêncio com a frase, aparentemente fora de contexto, “sabe, preferia ter morrido naquele dia a ficar cego. Tragédia pra mim não foi o que aconteceu naquele dia, foi tudo o que veio depois. Só tive tristeza e traição depois daquilo. Traição de amigo, traição de família, traição de mulher... Somente, somente tive isso. Todo mundo me traindo pelas costas. Pra viver assim, era melhor ter morrido. Tava melhor morto do que cego. Era melhor ter morrido mesmo...”

Este momento me parece interessante pelo papel do cenário e das pessoas presentes na emergência do ato narrativo. A fala de Seu Andrade ilustra de que maneira a relação entre o sujeito da narração e o contexto de suas interações sociais é refletida no evento narrativo. Com uma comunidade que compartilha sentidos –em especial a perda da visão, estopim da narrativa– a fala era um mergulho na experiência e uma exposição das apreensões das vivências em um mundo comum.

No momento em que irrompe do silêncio de introspecção e verticalização dos tempos subjetivos, o ato narrativo tensiona o lugar do sujeito e dos seus parceiros/ouvintes em interação. O indivíduo faz-se presente como alguém em trabalho de compreensão e interpretação de sua auto-imagem,

em um golpe, em um salto, na potencialidade da narração de sua biografia “saturada de tensões” emergindo na banalidade do cotidiano.

A história da traição contada por Seu Andrade expõe a percepção da condição de segurança, um sentimento de confiança em relação aos demais presentes. Exibe um sentido de familiaridade, de intimidade com o grupo. Dessa forma, abrir-se, em termos de uma sensação de frustração com o mundo e com o universo relacional próximo, reafirma os sentidos de confiabilidade nos membros do grupo, reafirmando-o como rede de afetos.

Nessa dinâmica da revelação, abrir-se significa demonstrar confiança e, como tal, atribuir importância ao grupo do pedaço como segunda casa. Compartilhar a posse de um dado íntimo é assim consolidar o sentido do grupo como uma comunidade de afetos, de semelhantes. A exposição desse mergulho na subjetividade parece uma habilidade do narrador de construir um espaço de trocas de experiências na configuração do grupo de iguais como prolongamento do eu, sua face no social. Falar sobre traição - o elemento de tensão na dinâmica do segredo para Simmel (1999) - explicita a importância da confiança como elemento diferenciador das pessoas constituintes do grupo em relação aos outros.

### Breves Considerações

O contraste de tais passagens nos espaços distintos é uma forma de mostrar as especificidades da vivência de sujeitos que perderam a visão através de suas sensibilidades individuais elaboradas e dinamizadas nas práticas cotidianas. Seja em eventos de re-conhecimento do mundo, em que a insegurança, a vergonha e o embaraço surgem sem o encobrimento da cotidianidade, quando as primeiras inserções no cotidiano parecem o expor desprotegido ou estranho, ao mesmo tempo em que expõe o mundo desvelado, aberto em suas tensões.

As caminhadas com a bengala surgiam nas narrativas como exercícios de sentir as “provocações do mundo” (Bachelard, 2001) à nova condição corpórea e às novas sensibilidades do sujeito. A bengala e os gestos relacionados a seu uso nos deslocamentos corporais configuravam uma nova maneira de se portar no mundo, estabeleciam uma nova auto-imagem emocional e

corpórea do sujeito, corporificavam as emoções dos indivíduos.

Uma nova relação entre a materialidade do indivíduo e a materialidade do mundo se estabelecia de maneira imediata nos trajetos pela cidade. Ao pensar as emoções sentidas, percebidas, interpretadas e expressas pelo corpo em ação e relação com outros corpos e interpretações do e no mundo, buscava entender as tensões, apreensões e embaraços sentidos nesses momentos de adaptação e reconfiguração corpóreas como elementos da construção dessa nova sensibilidade e percepção do mundo, de uma nova localização social e compreensão de si como ser-no-mundo. Os códigos compartilhados e as interpretações pessoais acerca deles, como definidores de identidades individuais, reconfiguravam a noção de si nos sujeitos cegos.

Nesse sentido, as caminhadas, os deslocamentos e os encontros no social eram os eventos da negociação dessa nova subjetividade. Subjetividade sempre pensada como intimidade incorporada. O caminhar dos cegos revelou a impossibilidade de se integrar à paisagem urbana de forma passiva, tal como foi tantas vezes falado, escrito e estetizado nas ciências sociais e nas artes. Eles expõem de maneira inequívoca as relações, tensões, conflitos e interações do cotidiano, representados pelos esbarrões, pela insegurança, pelo estranhamento, pelo desconforto, pelo embaraço, enfim, pela concretude da relação corpórea do sujeito com o mundo.

Como contraponto se impõe o espaço onde a etiqueta, como forma negociada de expressão das emoções, conjunto de códigos de administração do corpo, é a maneira de reafirmar a pertença ao grupo específico, o engajamento da memória e a possibilidade de efetivação de um projeto pessoal e grupal no cenário urbano. O corpo, como suporte e expressão das experiências e das ações dos sujeitos (Le Breton, 2007), afirmava a heterogeneidade e as diversidades das apreensões dos sentidos de ser cego nas vivências cotidianas, quebrava as impressões e significados atribuídos externamente sobre o grupo de cegos como algo homogêneo ou determinado por fatores físicos.

Assim, a sala se configurava, pela apropriação dos sujeitos, como espaço de referência do grupo em que podiam se perceber como semelhantes e como individualidades distintas. O grupo e os indivíduos constituintes se fundavam e se mantinham neste recorte espaço-temporal através da expressividade específica compartilhada e dinamizada no local. A etiqueta do grupo, a manifestação sonora e a gestão do corpo como forma de se fazer presente, revelou a intencionalidade das pessoas de estabelecer e sustentar a possibilidade de localizarem-se coletivamente e individualmente, como sujeitos pertencentes ao grupo específico configurado na recepção.

Fazer-se presente naquele espaço daquela maneira é dar substancialidade ao grupo, dar corpo ao grupo. Assim, efetivar-se a partir de uma determinada expressividade corporal funda o grupo e a própria pessoa como distintos dos demais indivíduos e grupos sociais. A subversão do ritmo da sociedade mais ampla em um tempo e um espaço compartilhado próprio, vivenciado e dinamizado por regras de etiqueta corporal determinada, distingue e identifica o grupo e as pessoas.

## . Bibliografía

BACHELARD, G. (2000) *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_ (2001) *A terra e os devaneios da vontade – Ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes.

DE CERTEAU, M. (1994) *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

ELIAS, N. (1990; 1993) *O processo civilizador*. 2 vols., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_ (2001) *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GIDDENS, A. (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.

GOFFMAN, Erving (1988) *Estigma*. Rio de Janeiro: LTC.

\_\_\_\_\_ (1999) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2001) “Enraizamento, pertença e ação cultural” em: *Cronos*. v. 2, n. 1.

\_\_\_\_\_ (2003) *Sociologia da emoção*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (2006) *O vínculo ritual – Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo*. João Pessoa: Ed. GREM/ Ed. UFPB.

LE BRETON, D. (2007) *El sabor del mundo – una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MAGNANI, J G. (1996) “Quando o campo é a cidade” em: *Na Metrópole - textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

MARTINS, J. (1996) *(Des)figurações – A vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole*. São Paulo: HUCITEC.

MERLEAU-PONTY, M. (1994) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

RABELO, M y ALVES, P. (2003) *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

SACKS, O. (2002) *Um antropólogo em Marte*. São Paulo: Companhia das Letras.

SIMMEL, G. (1999) *O segredo. Política e trabalho*. João Pessoa: PPGS-UFPB.

WAIZBORT, L. (2000) *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34.

# Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción

Liuba Kogan\*

Universidad del Pacífico, Perú  
[kogan\\_l@up.edu.pe](mailto:kogan_l@up.edu.pe)

Queremos resaltar el hecho de que el espacio interpretativo desde el cual se ha tendido a problematizar la relación entre cuerpos e identidades en las ciencias sociales, ha sido privilegiadamente el del dolor (el cuerpo de la tortura), la discapacidad física, el envejecimiento, enfermedad y muerte, rituales de posesión, la abyección (o aquello que está fuera de lugar o resulta inclasificable) como el cuerpo “colectivo” de los hermanos siameses o la ambigüedad clasificatoria –en términos binarios– de los cuerpos intersexuales; la privación o el exceso (locura y hambre, obesidad, anorexia, vigorexia), etc.

Como podemos apreciar, el espacio interpretativo privilegiado en las ciencias sociales ha sido el espacio de los extremos. Parafraseando a Julia Kristeva (1982), los “horrores corporales” constituyeron el locus epistemológico desde el cual se reflexionó sobre la compleja relación entre cuerpo e identidad. Sin embargo, la especulación fenomenológica (la percepción del propio cuerpo desde el sujeto) y los estudios empíricos sobre cuerpos “normales” pasaron prácticamente desapercibidos.

## Los cuerpos *freak* y el debate sobre su ontología

La materialidad de los cuerpos y su relación

\* Doctora en Antropología de la PUCP, Magister en Estrategias de la Comunicación de la Universidad de Lima, y Licenciada en Sociología y Bachiller en Ciencias Sociales de la PUCP. Además es Jefa del Departamento Académico de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad del Pacífico, Perú.

con la identidad se ha discutido a partir de la reflexión sobre cuerpos “anómalos”, como los cuerpos de los sujetos intersexuales o de los gemelos siameses (Grosz, 1996). No se trata en estos casos de cuerpos que presentan discapacidades (Breckenridge y Vogler, 2001) –como órganos que no funcionan adecuadamente o de daños producto de accidentes o torturas–, sino de la manifestación de la ambigüedad.

### *Hermanos gemelos unidos:*

Los cuerpos *freak* producen fascinación y horror porque cuestionan las categorías y oposiciones binarias; y por tanto, nos invitan a reflexionar en torno a la relación entre cuerpo e identidad.



Fuente: [www.lostmuseum.cuny.edu/images/ch&e-wives.jpg](http://www.lostmuseum.cuny.edu/images/ch&e-wives.jpg)

Chang y Eng (en la foto) nacieron como gemelos unidos en 1811 en Siam. Fueron “descubiertos” por un comerciante norteamericano y llevados a los Estados Unidos y Europa para su exhibición. A los 42 años se casaron con dos hermanas inglesas de 26 y 28 años, teniendo en conjunto 22 hijos y más de 200 nietos.



Fuente: <http://www.e-z-smith.com/images/siam01.jpg>

Yvonne e Yvette Mc Carther (en la foto) nacieron en 1949 en los Estados Unidos pegadas por la parte superior de la cabeza. Nunca se referían a ellas mismas como “nosotras”, sino cada una manifestaba ser una personalidad diferente, gustaban ir de compras y se desempeñaron como cantantes hasta su fallecimiento en 1992<sup>1</sup>.

A estos dos casos paradigmáticos y ampliamente documentados por Elizabeth Grosz (1996:61-62), tenemos que agregar el de diferentes hermanos gemelos unidos con características particulares, como los que tienen los órganos vitales duplicados, por lo que uno de ellos resulta un “cuerpo parásito”. Estas situaciones anómalas pues, han permitido cuestionar la relación entre cuerpo e identidad: ¿Encontramos un cuerpo y dos sujetos? ¿Los gemelos unidos constituyen dos sujetos a pesar de tener idéntica experiencia vital? ¿Cuáles son las fronteras identitarias entre estos dos sujetos al tener cuerpos cuyas fronteras no son claras? ¿Podemos hablar de identidad colectiva o sujeto colectivo?

<sup>1</sup> [http://www.masvida.cl/cuide\\_su\\_salud/articulo.php3?n=siameses2](http://www.masvida.cl/cuide_su_salud/articulo.php3?n=siameses2) (fecha de consulta: 4 de enero de 2007)

### Cuerpos intersexuales

Otra oportunidad interpretativa en torno a la identidad y el cuerpo, la ofrecen los casos de sujetos intersexuales o hermafroditas. Esta condición, en realidad trata un conjunto variado de anomalías corporales dadas por la incongruencia entre las variables que constituyen el sexo: gónadas, genitales externos, constitución hormonal, sexo de crianza, genitales internos y sexo genérico (Money y Wiedeking, 1980). Los estudios sobre personas intersexuales y sus testimonios nos muestra que el sujeto no materializa una identidad independientemente de su cuerpo. En muchos casos, la ambigüedad de sus genitales les permite explorar la posibilidad de negociar y performar identidades alternativamente femeninas o masculinas, gestionando su apariencia corporal: corte de cabello, forma de caminar o vestimenta. Este *experimento de la naturaleza* nos muestra que cuerpo e identidad son dos aspectos estrechamente relacionados.

### Drag Queens, travestis, transexuales, transformistas

La presencia de sujetos transgénéricos y del movimiento *queer*, generó una serie de reflexiones teóricas que nos plantean cuestionamientos sobre la relación entre cuerpos e identidades (Gonzaga, 2003), puntualizando su carácter fluido y constantemente negociado; es decir, como cuerpos/sujetos performativos. Si bien el asunto de los sujetos transgénéricos representa casos límite, las ideas sobre performance y negociación, resultan útiles para entender las identidades en sociedades complejas (Cánepa, 2002).

Los sujetos transgénéricos, como travestis, transexuales, transformistas y drag queens<sup>2</sup>, deben permanentemente negociar/performar sus identidades de cara a temporalidades diferentes, experimentando su identidad como posiciones diversas en un continuum entre varón/masculino y mujer/femenina. Pero, a pesar de los cambios,

<sup>2</sup> El travesti varón se viste de mujer de día y de noche: pretende parecer mujer las 24 horas del día. El transexual afirma haber nacido con el cuerpo equivocado, pues su identidad de género no concuerda con sus genitales externos: busca transformarlos quirúrgicamente. El transformista varón, es “hombre de día” y “mujer de noche”, para lo cual oculta los rasgos físicos masculinos que considera indeseables con la ayuda de maquillaje, depilación, etc. El drag queen busca encarnar un personaje caricaturesco sin la pretensión de parecer mujer como sucede con el transformista.

temporalidades, negociaciones y ambigüedades, los sujetos transgenéricos reconocen en las políticas de identidad, como la estatal –que exige documentos de identidad como pasaportes, certificados de estudios, etc–, un ancla identitaria: algo que permanece a pesar del cambio. Destaquemos pues, que las teorías sobre performance y negociación, resultan útiles para entender las identidades en sociedades complejas, en tanto iluminan los espacios de negociación, actuación o iteración; que no necesariamente implican una permanente reflexividad en términos exclusivamente cognitivos.

### *Rituales de posesión*

Desde la antropología, interesantes etnografías sobre rituales de posesión y por ende, sobre las relaciones entre cuerpo y persona (Corin, 1998; Lambeck, 1998), nos proponen preguntas también fundamentales para entender la relación entre cuerpo e identidad (Lambeck, 1998:104) ¿Cuáles son las fuentes de la agencia humana? ¿Qué relación existe entre acción y pasión, y autonomía y conexión, en la identidad del yo? ¿Cuáles son las relaciones entre cuerpo y mente? ¿Cuáles son los límites de la persona con los otros y su entorno? ¿Podemos considerar las identidades siempre individualizadas? ¿Qué sucede con la persona cuando manifiesta ser poseída por un espíritu y cómo entender los cambios que ello introduce? ¿Cómo entender que a no todo cuerpo se le atribuye un yo, ni todo yo tiene una presencia corporizada?<sup>3</sup>

Por ejemplo, los antropólogos que estudiaron a los Kamea de nueva Guinea (Bambford, 1998) o los Mongo de Zaire occidental (Corin, 1998:87) conceptúan a los cuerpos como locus de negociación entre los sujetos y los espíritus; plausibles, por tanto, de producir un proceso de redefinición de identidades, ya que tienden a ser percibidas como fluidas, no esenciales y compuestas por múltiples dimensiones,

*"I will show that the initiation ritual performs a structural rearticulation of personal space and its relationship with the cultural order, but from within the cultural scene. My argument is that spirit possession releases and articulates a potential for individuation and sustains a position of subject in*

*African traditional societies at the same time, spirit possession redefines the foundations of the relationship with the cultural order and, more generally, creates a new dialectic at the individual as well as at the collective level" (Corin, 1998)*

Así, los trabajos editados por Lambeck y Strathern sobre diversos grupos sociales de Melanesia y África nos muestran identidades fluidas, que se rearticulan en negociación con los otros, que intercambian fluidos corporales, que reciben espíritus en sus cuerpos y que no se perciben constituidas por partes coherentemente articuladas.

De igual modo, Bynum (1995:79) propone que en el S.XII y XIII las ideas de resurrección afincadas en la imagen popular del *fin de los tiempos* conllevaba el temor de la *metempsychosis*; es decir, de la pérdida del yo a partir de la pérdida del cuerpo. Se creía que algunas personas podían intercambiar cuerpos o que podían ser subsumidos por otros cuerpos, sean humanos, animales e incluso plantas. La idea de un alma sin cuerpo resultaba aterradora, pues atentaba contra el orden y la estabilidad de las categorías identitarias: se temía no sólo la metempsychosis, sino también las posesiones y los espíritus; que atemorizaban en tanto permitían cruzar fronteras categoriales. Alrededor del año 900 los teólogos prohibieron –considerándola blasfemia– la creencia en la metempsychosis (Bynum, 1995:82), en un intento por poner orden en el mundo y de fijar a los individuos en categorías inmutables. Esto evitaba una ansiedad ontológica frente a la contaminación, la inestabilidad o alteración de los sujetos/cuerpos.

### **Cuerpo y memoria**

Otro espacio interpretativo interesante para reflexionar sobre las relaciones entre cuerpos e identidades, ha sido el del cuerpo sometido a la tortura, situaciones de violencia extrema, accidentes cerebrales o a enfermedades como el alzheimer, que afectan la memoria. Erik Erikson (1980:42) refiere el caso de veteranos de guerra que sufrían síntomas de pérdida parcial de la síntesis de yo (amnesia, confusión, desorientación espacial y temporal), o pérdida total de la síntesis del yo (pérdida de la sensación de mismidad, continuidad y confianza en el propio rol social). Esto ayudaría a discutir las interesantes relaciones entre memoria e identidad, en la medida en que sin recuerdo no es posible la reflexividad del yo

<sup>3</sup> Consideremos los casos de personas en estado vegetal o el de embriones criogenizados.

(Giddens, 1998:93-139).

Estas propuestas nos plantean la estrecha relación entre identidad, cuerpo y memoria. Debemos relevar entonces la idea de la imposibilidad de identidad sin memoria, y para ello necesitamos un cuerpo material y fisiológicamente saludable.

### *Artes, ciencia ficción y corporeidad*

Finalmente, otro espacio interpretativo disruptivo que ha inspirado preguntas importantes sobre la relación entre cuerpos e identidades, ha sido el del arte y la literatura. Diversos autores se preguntaron cuáles eran los límites corporales y la cualidad de especie humana de los sujetos, a partir de discutir las relaciones e intercambio de material genético entre especies (Lynch, 2003:75-90), el papel de la piel como interfase entre el yo y el mundo; y sobre todo, las relaciones entre seres humanos y nuevas tecnologías (Dery, 1996).

Se podría argumentar que trabajos artísticos como los de Orlan<sup>4</sup>, Stelarc<sup>5</sup> y E-Kac<sup>6</sup>, constituyen provocaciones epistemológicas que nos llevan a reflexionar sobre los sujetos contemporáneos en condiciones límite.

Por ejemplo, Orlan (Dery, 1996:239-241) se propuso transmutar su rostro para componer un rostro ideal que incluyera las orejas, labios, ojos, etc., de diferentes cuadros famosos, por medio de múltiples cirugías estéticas; mientras Stelarc (Dery, 1996:160 y ss.) –por medio de performances artísticas como la suspensión de su cuerpo a través de ganchos metálicos, o la ingestión de cámaras fotográficas de titanio– buscaba mostrar la obsolescencia del cuerpo humano y la necesidad de expandirlo mediante prótesis. Estas performances culturales plantean la existencia de cuerpos que van más allá de los límites de lo humano, en tanto se procede a la manipulación del “cuerpo natural” considerado antaño como un destino ineludible.

También debemos considerar los trabajos de Eduardo Kac, en torno al arte transgénico, a través del cual se propone transferir material genético de una especie a otra, mediante técnicas de ingeniería genética, o crear organismos vivientes con genes sintéticos, como los cimientos de nuevas identidades post humanas,

*“En el futuro dispondremos de material genético foráneo dentro de nosotros, puesto que hoy día ya realizamos implantes mecánicos y electrónicos. En otras palabras, seremos transgénicos. A medida que se desmorona el concepto de especie, a través de la ingeniería genética, la misma noción de lo que significa ser humano está en juego” (Kac, 1998).*

Estas propuestas originadas en el mundo del arte, y las reflexiones que sobre las llamadas identidades post-humanas se vienen produciendo, como el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway (1991), nos plantean preguntas en torno a los límites del cuerpo humano como especie, a los dilemas que en tal sentido plantea el intercambio de material genético entre especies y finalmente, el implante de maquinaria tecnológica en el cuerpo humano. Todo ello por tanto, dislocaría nuestra noción de una identidad humana naturalizada.

En síntesis, planteamos que el espacio epistemológico privilegiado para entender la relación entre cuerpos e identidades ha sido el de la disrupción: cuerpos abyectos como los de los hermanos siameses o los de los individuos intersexuales; los cuerpos en rituales de posesión, cuerpos sometidos a violencia física o psicológica considerable o en su defecto cuerpos incapacitados para el recuerdo por daños cerebrales y finalmente, los cuerpos humanos que reciben material genético de otras especies animales o máquinas y aparatos electrónicos.

Sin embargo, volvemos a insistir, se ha trabajado escasamente una ontología del cuerpo *sano o normal*. Así, debemos señalar que el estudio de estos individuos nos permitiría relevar otro tipo de hallazgos; especialmente lo concerniente a lo no disruptivo, es decir a las permanencias y contigüidades. Curiosamente parece ser que en el sentido común académico, tendemos a evaluar como hallazgo de relevancia al cambio o a la disrupción; mientras consideramos relativamente deleznable aquel dato o hallazgo que marca la continuidad en el tiempo de determinado fenómeno social o en su defecto, que nos sugiere sutilezas. Sin embargo, las similitudes o continuidades merecen nuestra atención, pues también pueden mostrar fenómenos densos en significación. Cabe preguntarse en última instancia, ¿qué tipo de epistemología sería necesaria para considerar los detalles sutiles de la vida humana en el marco de la investigación científica como

<sup>4</sup> Cfr. Dery (1996:239-240)

<sup>5</sup> Cfr. Dery (1996:153-157)

<sup>6</sup> <http://www.ekac.org/articles.html>, fecha de consulta: 09/02/07.

relevantes? ¿Qué tipo de aporte brindan datos de cambios paulatinos o de continuidades? ¿Sería posible algún tipo de falsación por acumulación de datos en el tiempo? Son necesarias investigaciones empíricas para responder a estas preguntas: he allí nuestra próxima tarea.

## . Bibliografía

BALSAMO, Anne (1996) *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham: Duke University Press.

BRECKENRIDGE, Carol y VOGLER, Candace (2001) "The Critical Limits of Embodiment: Disability's Criticism" en: *Public Culture* 13 (3). p.349-357.

BYNUM, C. (1995) *The resurrection of the Body in Western Christianity*. New York: Columbia University Press.

MONEY, J. y WIEDEKING, Claus (1980) "Gender Identity Role: Normal Differentiation and its Transpositions" en: Wolman y Money (eds.). *Handbook of Human Sexuality*. New Jersey: Prentice- Hall.

BAMBFORD, Sandra (1998) "To eat for another: taboo and the elicitation of bodily form among the Kamea of Papua new Guinea" en: Lambeck and Strathern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: University Press, p.158-171.

CÁNEPA, Gisela (2002) "Poéticas y políticas de identidad: el debate por la autenticidad y la creación de diferencias étnicas y locales" en: FULLER (ed.) *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: PUCP/UP/IEP, p. 273-300.

CORIN, Ellen (1998) "Refigurin the person; the dynamics of affects and symbols in an African spirit posesión cult" en: Lambeck and Strathern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: University Press, p. 80-102.

DERY, Mark (1996) *Escape Velocity. Cyberculture at the End of the Century*. New York: Grove Press.

ERIKSON, Eric (1980) *Identity and the Life Cycle*. New York / London: W.W. Norton & Company.

GIDDENS, Anthony (1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, p.93-139.

GONZAGA JAYME, Juliana (2003) "Corpo, pessoa, identidades e genero: o tornar-se transgeneros na sociedade contemporanea". Ponencia en Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología - ALAS 4 al 7 nov. 2003.

GROSZ, E. (1996) "Intolerable Ambiguity: Freaks as /at the limit" en: GARLAND THOMSON (Ed.) *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York / London: New York University Press.

HARAWAY Donna Haraway (1991) "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." en: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, p.149-181.

KAC, Eduardo (1998) "El arte transgénico" en: *Leonardo Electronic Almanac*, Vol. 6, N. 11, 1998. <http://www.ekac.org/transgenico.html>. Fecha de consulta: 09/02/07.

KRISTEVA, Julia (1982) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York, Columbia: University Press.

LAMBECK, Michael (1998) "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation" en: Lambeck and Strathern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: University Press, p.103-126.

LYNCH, Lisa (2003) "Trans-Genesis: An Interview with Eduardo Kac" en: *New Formations*, N° 49, Spring 2003, London, pp. 75-90.

# Cuerpos del Discurso y Discurso de los Cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales\*

José Luis Grosso\*\*

Doctorado en Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.  
[jolugros@univalle.edu.co](mailto:jolugros@univalle.edu.co)

## Los pasos de la danza

Este texto gira danzando en una *Primera* y una *Segunda Vueltas*, cada una constituida por dos rodeos. En la *Primera*, la lucha cultural en la imposición de *sentidos* que devela la crítica genealógica nietzscheana encuentra en Bajtin su concreción sociológica en el concepto de “*interacción discursiva*” y su radical alteridad fundante en el concepto de “*discurso ajeno*”. Así, la trama *cuerpo-sentido-poder* es puesta en situación. En la *Segunda vuelta*, estos dos amplios rodeos iniciales son entrelazados con las *relaciones interculturales* en que (con)vivimos en las diversas regiones latinoamericanas, que complican aquella trama, volviéndola abigarrada, barroca, anudada de *silencios, dolor, fugas, autonegaciones, escamoteos, desconocimientos*. En el último rodeo, la socialidad de la *risa* y la *burla* y el sentimiento de “*añoranza*”, que encuentra su largo y desbordado cauce en la música, son concebidos como *existenciaríos*<sup>1</sup>

\* Este texto es un resultado de investigación de la *Línea Semiología práctica en contextos interculturales poscoloniales*, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad del Valle – Universidad Pedagógica Nacional – Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Cali y Bogotá, Colombia, específicamente en los siguientes proyectos de investigación: *Programa Territorial “Diseño y Puesta en Marcha de la Estrategia ‘2015, Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras’ – Red CiudE (Buenaventura, Cali y Buga)”*, Colciencias –

diacríticos o *maneras de estar-siendo* de los “santiagueños” en Argentina (Grosso 2007d), en los que los *cuerpos del discurso* y el *discurso de los cuerpos* dramatizan tortuosas y festivas *luchas de subjetivación*.

---

Universidad del Valle – Gobernación del Valle del Cauca – Alcaldías de Buga, Cali y Buenaventura – Consorcio Regional. 2006-2007; y *Programa de Investigación y de Formación de “Gestores de Ciudad Educadora”, Curso No-Formal Presencial y Virtual*, Plan Decenal de Educación del Municipio de Santiago de Cali “Hacia un proyecto educativo de ciudad”, Municipio de Santiago de Cali – Programa Territorial Red CiudE. 2007.

\*\* Ph. D. en Antropología Social. Magíster en Historia. Profesor Licenciado en Filosofía. Profesor del Doctorado Inter institucional en Educación, Universidad del Valle - Universidad Pedagógica Nacional - Universidad Distrital, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle. Miembro del grupo de Investigación Previsión y Pensamiento Estratégico y del grupo de Investigación Educación Popular. Director del grupo de Investigación Di-Sentir-Desmarcaciones Interculturales. Director del Programa Territorial Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras-Red CiudE, Coldendas-Universidad del Valle-Consorcio Regional.

<sup>1</sup> Tomo la expresión con que José Gaos traduce el “*existenzial*” de Heidegger en *Sein und Zeit (El Ser y el Tiempo)* en el sentido de las maneras constitutivas de “*estar-en-el-mundo*” (“*in-der-Welt-sein*”) (Heidegger, 1980). Recojo asimismo en la comprensión del término las observaciones de Rodolfo Kusch sobre la diferencia “*ser/estar*” en español, sobre la preeminencia existencial del “*estar*” y sobre la situacionalidad (pos)colonial que pesa en nuestras relaciones sociales hacia el “*estar-siendo popular*” (Kusch).

## ¡PRIMERA!

### **Nietzsche y los cuerpos del discurso.**

En la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche se abisma en la tarea “genealógica” como “perspectiva nueva e inmensa”, un vértigo, una nueva posibilidad, que abre a una vida menos cómoda, más peligrosa (Nietzsche, 1986:23, *Parágrafo 6*). En las tramas de las relaciones de poder en que ha consistido siempre la historia, el lenguaje se muestra no sólo como su expresión, sino, sobre todo, como *medium* (medio, elemento, ámbito) donde se establece el dominio, especialmente en las instancias avanzadas en que el poder se va ocultando y negando bajo la percepción “semítica”, “filosófica” y “cristiana” de la existencia. Michel Foucault lo señala así en *El orden del discurso*:

*El discurso “–el psicoanálisis nos lo ha mostrado– no es simplemente lo que manifiesta –o encubre– el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; ya que –esto la historia no cesa de enseñarnoslo– el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1992:12).*

Discurso, por tanto, de cultura y crueldad:

*“la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías” (Nietzsche, 1986:75). “Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre –y también en la pena hay muchos elementos festivos!” (Nietzsche, 1986:76).*

En Europa, según Nietzsche, se da una “espiritualización y ‘divinización’ siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior –y, tomadas en un importante sentido, incluso la constituyen” (Nietzsche, 1986:75). Antes, en la época primera, “la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad”, la vida era más jovial (Nietzsche, 1986:76); y “tal vez entonces ... el dolor no causase tanto daño como ahora” (Nietzsche, 1986:77). En cambio, hoy, que el dolor causa más daño, para el placer en la crueldad se precisaría

*“de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita” (Nietzsche 1986:78).*

Un reblandecimiento eufemístico que repite la ocultación del poder como placer en la crueldad, en hacer-sufrir.<sup>2</sup>

Relaciones de poder y cultura conforman así un nudo irreductible. Dice Nietzsche en el *Tratado Segundo, Parágrafo 11*:

*“Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente ‘injusto’ desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio contra toda lucha en general ... sería un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada” (Nietzsche, 1986:86-87, énfasis en el original).*

Y remarca aún más claramente en el parágrafo siguiente:

*“algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello, en dirección a nuevos*

<sup>2</sup> Dinámica de simulación que Pierre Bourdieu señalará como “violencia simbólica”. En sus primeras formulaciones: “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).

propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el 'sentido' anterior y la 'finalidad' anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados" (Nietzsche, 1986:88, énfasis en el original).

Notar, en las dos citas anteriores, que incluso (y ya) la lectura "biológica" es la de una semiología en la que se impone una política cultural: dominar y luchar es siempre reinterpretar, resignificar, reorientar, apropiarse, imponer y ocultar, *cuerpos del discurso* que constituye la vida social. Y continúa, más adelante, en el mismo párrafo:

"todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una 'cosa', de un órgano, de un uso puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa (indicial) de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El 'desarrollo' de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerzas y de costes, -sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias, utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contra-acciones afortunadas" (Nietzsche, 1986:88-89, énfasis en el original).

De allí deriva Michel Foucault, en *Nietzsche, la genealogía, la historia*:

"La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser un metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen" (Foucault; 1980:12). La "procedencia" o "pertenencia" (*Herkunft*) que descubre la genealogía no es el origen, sino que ésta "mantiene lo que pasó en la dispersión": la

"procedencia" es "un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas", inestables, amenazantes "desde el interior y por debajo" (Foucault; 1980:13), "se enraza en el cuerpo" (14). El cuerpo es la "superficie de inscripción de los sucesos": en él se entrelazan deseos, fuerzas, desfallecimientos y errores, y también se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros en inagotable conflicto (14); es un "volumen en perpetuo derrumbamiento" (15).

Aquella apreciación de Nietzsche en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1873) cobra una inter-corporalidad polémica:

"¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas (en el sentido de hechas por el hombre, y de que son relaciones sociales, luchas entre cuerpos, no sólo entre signos) que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible" (Nietzsche, 2006:25)<sup>3</sup>

La genealogía reconstruye *complejos culturales de poder* en la historia, sepultados y transvalorados. El *progressus* "aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un

<sup>3</sup> Vattimo se refiere a ese texto de la siguiente manera: "cada lenguaje, en su origen, es metáfora", y una sociedad surge cuando "un sistema metafórico se impone sobre los otros, se convierte en el modo públicamente prescrito y aceptado de señalar metafóricamente las cosas —es decir, de mentir", "mentir en un estilo vinculante para todos" (Vattimo, 2001:42). La ilusión, la mentira, la apariencia, se establecen en la creación metafórica, es decir, se trata de una dominación estética, lo estético es el ámbito propio y originario de la dominación: "la cristalización de un sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad no hace, si bien se mira, más que proseguir la misma tendencia a la 'mentira', a la imposición de nombres, imágenes, metáforas sobre la 'realidad' de las cosas, en que consiste el impulso metafórico originario. Sería contradictorio, desde el punto de vista de Nietzsche, condenar la abstracción y la fijación del lenguaje conceptual público en reglas en nombre de una mayor 'fidelidad a lo real' por parte de la libre actividad metafórica. Y no sólo esto: también el impulso de mentir y de crear ilusiones se halla arraigado en la necesidad de conservación, que, en estado natural, se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas (?); mientras que el estado social responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para 'mentir' de modo estable" (Vattimo, 2001:43).

*poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños” (Nietzsche, 1986:89; énfasis en el original). Hay aquí evidentemente presagios y antecedentes de las “*luchas simbólicas*” de Bourdieu, apaciguadas en formaciones de “*violencia simbólica*”. Estas historias han sedimentado en *matrices epistémicas, emotivas y políticas* que traman *voluntad de poder* y *voluntad de verdad* en los pliegues en que se oculta el *hacer-sentido*, tanto para reproducir la dominación como para movilizar las relaciones de poder. Escuchemos a Foucault:

“El gran juego de la historia es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto: quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación, son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad.<sup>4</sup> Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones” (Foucault, 1980:18).

Crueldad, alegría, relaciones de poder hacen a los *cuerpos del discurso* y son el *medium* de lo simbólico para Nietzsche, allí donde la crítica genealógica y la acción transvalorativa “*bailan el símbolo*” y “*rien verdad*”. “Transvaloración” “habla” (y es asimismo la acción) de una historia inconclusa: la genealogía devuelve la moral y la cultura a la pequeña *historia de los cuerpos*, “reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre” (Foucault, 1980:19). Por lo tanto, las cosas pueden ser de otra manera a como han sido, y los cuerpos lo saben y pugnan por hacerlo (mientras, por su parte, el lenguaje idealizado se

<sup>4</sup> Esta crítica de Foucault también involucra el concepto hermenéutico de “tradición” en Gadamer y Ricoeur, pues, en su énfasis en la historicidad, refuerza la continuidad del “decir” y la actualización del sentido por encima de las irreductibles discontinuidades y las irreconciliables luchas.

ocupa en ocultarlo e impedirlo, Foucault, 1980:14). “*Sentido*” es la fuerza de imposición de significación, la acción poderosa de significar, y por ello se mantiene en el fluir mismo de la acción y la lucha: “*sentido*”–orientación–“*interés*”–“*voluntad de poder*” configuran un “*perspectivismo*” (Nietzsche,1986:139). Como indica heraclítea y dionisiacamente Nietzsche: “La forma es fluida, pero el 'sentido' lo es todavía más...” (Nietzsche, 1986:89) El “*sentido*” es el “*elemento fluido*”, indefinible, histórico, reinterpretable (Nietzsche, 1986:91). Es lo que llamo “*semiopraxis*”, en cuanto materialidad corporal de los sentidos en pugna, *cuerpos del discurso*.

En el *entramado cuerpo-sentido-conocimiento*, la formación hegemónica oculta el poder y lo disfraza de otra cosa, constituyéndola a ésta en el valor dominante. En Nietzsche, esto corresponde a la historia de la crueldad en la cultura, cuando los esclavos primarios, sometidos a lo “bajo” – “malo” por el mero gesto de fuerza desnuda de los fuertes, se rebelan, relegándose a un único dios, y, a fuerza de inteligencia, se vuelven “profundos”, “enigmáticos”, “interesantes”, pero a la vez “misárquicos”, fóbicos al poder, que les recuerda su mísera y tortuosa constitución e historia. Este proceso irreversible establece asimismo las nuevas condiciones de una crítica que, a la vez que se lanza a descifrar los jeroglíficos de esa trama, a develar lo silenciado y oculto a través de los *tropos* de la sospecha, de la *risa*, de la *danza*, está atrapada (no presa) bajo el tortuoso velo de la ilusión, la apariencia, la mentira, la máscara y el disfraz como únicas formas posibles de la “verdad”, y por eso se sumerge en los pliegues densos del espesor cultural donde sedimentan las *historias de los cuerpos*. Como sugiere Nietzsche en el *Prólogo a la segunda edición alemana* de la *Genealogía de la Moral*, en 1886:

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas, so capa de lo objetivo, de lo ideal, de la idea pura, llega tan lejos que asusta, y más de una vez me he preguntado si en términos generales no habrá sido hasta ahora la filosofía una interpretación del cuerpo ante todo y tal vez un error del cuerpo. ... (Las afirmaciones y negaciones de la vida son) síntomas del cuerpo, de su medro o desmedro, de su plenitud, de su potencia, de su soberanía en la historia y también de sus paradas, de sus fatigas, de su enflaquecimiento, de su presentimiento del fin y de su voluntad de finar. (Nietzsche, 1994:16, mi énfasis).

En el “*ideal ascético*”, la “*voluntad de poder*” se vuelve sobre/contra sí, *quiere* la escisión del mundo (Nietzsche, 1986:137, mi énfasis), rebaja la corporalidad y exalta el reino *ideal de la verdad*, pretendiendo erradicar de ésta toda fuerza de interés, disfrazándolo de “desinterés”, “pureza”, “libertad”, “absoluto”. Pero “el ‘no’ que el hombre dice a la vida (notar la *apariencia* activa de este “decir”) saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de ‘sies’ más delicados” (Nietzsche, 1986:141). En el “*ideal ascético*” domina el “resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza” (Nietzsche, 1986:137). Una pulsión de dar cuenta *in toto et ab origine* de la vida: la “*voluntad de poder*” se transforma en “*voluntad de verdad*”.

El sacerdote de este ideal “cree todavía en la verdad” y no la ve como “problema”. Pero, para un conocimiento radical que devuelve el *sentido* al *pólemos* de la acción, para esta “*ciencia innatural*” (la “autocrítica del conocimiento”, Nietzsche, 1986:178), que todavía es y ya no es aquella “*ciencia de la verdad*” del “*ideal ascético*”, se hace necesario una “*crítica de la voluntad de verdad*” (Nietzsche, 1986:172-175). La “*ciencia innatural*” hace la crítica de la “*voluntad de verdad*”, que es la forma que toma la *voluntad de poder* en el “*ideal ascético*”. Y para ello requiere de una nueva fe.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> “No existe, juzgando con rigor, una ciencia ‘libre de supuestos’, el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralogico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una ‘fe’, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir. ... (citando a *La gaya ciencia*, Libro Quinto, aforismo 344) ‘Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe *metafísica* –también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...’ ... El hombre es un animal que venera” (Nietzsche 1994, *Libro Quinto*, 346:266-267, énfasis en el original). La ciencia no es antagonista del “*ideal ascético*”, es más bien la “fuerza propulsora de la configuración interna de aquél”, pues “la ciencia devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético”: ambos asientan en la misma fe en la “*inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad*” (Nietzsche 1986, *Tratado Tercero*, Parágrafos 24-25:174-176, énfasis en el original). La “*ciencia moderna*” es la “*ciencia más inconsciente, más involuntaria, más secreta y más subterránea*”. El “*ideal ascético*” no fue vencido en ella, “antes bien se volvió más fuerte, es decir, más inaprensible, más espiritual, más capcioso, por el hecho de que, una y otra vez, la

La ocultación del poder en la “*verdad*” y la *fuerza crítica* que en ella y sobre ella opera produciendo un *conocimiento otro* devuelve el *conocimiento* a la *política* (Nietzsche, 1986:45). Estamos ante la arcaica simulación del poder, ante la cuestión del ocultamiento esencial del poder en el *sentido*, ante la retórica del eufemismo, de la “lógica”, de la “naturalidad”, de lo “bueno” y de lo “mejor”, del “amor”, de la “obligación”, de la “verdad”...<sup>6</sup> La polisemia (verbal-gestual) de esta retórica, la cual guarda y pone en juego la metáfora<sup>7</sup>, sedimentos discursivos de las luchas sociales (Bourdieu, 1990:294-295), es la *reserva simbólica de la dominación* y la *fuerza simbólica de la praxis crítica*: a *simular–controlar* se opone *simular–burlar*, como dos *epistemes prácticas*. La *burla popular* recorre inversamente las políticas de negación, invisibilización y silenciamiento, operándolas en un *sentido* diferente. La *risa* y la *danza* son, para Nietzsche, *matrices epistémicas* de una *semiopraxis crítica*.

Nietzsche abre una crítica radical sobre Occidente; lleva la sospecha de Marx al terreno cultural como lugar primario de dominación y de transformación; el pensamiento crítico está impregnado y pertenece a la misma historia que cuestiona, a la que le pregunta por la libertad aún fluida y movizada en medio de la irrupción estética e imprevisibilidad de su “*sentido*” (esa “*decisión epocal*”, en términos heideggerianos, que impregna la trascendencia que la traspasa). La “*ciencia innatural*”, *crítica de la voluntad de verdad*, está impregnada de *ideal ascético*, del cual emerge con gesto transvalorativo. Pero esa es la historia de dominio y libertad sobre todo del filósofo genealogista, a quien la *risa* y la *danza* le llegan de los pueblos que lo rodean y asolan, aquéllas y aquéllos que él mismo ha despreciado.

ciencia eliminó, derribó sin compasión un muro, un bastión que se había adosado a aquél y que había vuelto *más grosero* su aspecto” (Nietzsche, 1986:177). Combatir el ideal ascético es combatir la ciencia, derivando de ellos una nueva fe transvalorativa.

<sup>6</sup> Lo cual liga con lo “místico” de toda “autoridad” en Montaigne, Pascal, Benjamin y Derrida (Derrida, 1997c), con la “*distorsión simbólica*” en Freud y Bourdieu (Freud, 1972; Bourdieu, 1999; 2001), y con ese “sí-y-no” a la vez, como juego ambivalente, “*indecidido*”, de las “*reapropiaciones*” (Derrida, 1997a; 1997b).

<sup>7</sup> “...la vida está organizada para la *apariencia*, es decir, para el error, para el engaño, para el disimulo, el deslumbramiento y la ceguedad ... por otra parte, la gran manifestación de la vida se ha puesto siempre del lado de la más absoluta *polítropoi* (multiplicidad de tropos)” (Nietzsche, 1994, *Libro Quinto*, 35:262-263, énfasis en el original).

## Bajtín y el discurso de los cuerpos

En su intermediación fenomenológica (esa compulsiva pretensión de “terciar” entre la “estructura” y el “cogito” que anima a la fenomenología), Maurice Merleau-Ponty ha dicho:

*Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su ‘cabeza’ ni de sus ‘pies’, sino de su cuerpo (es decir, del “núcleo de significación existencial”) (Merleau-Ponty, 1997:18, mi énfasis).*

En el “idealismo”, el cual supone que la historia es conducida por las ideas (que se mueve según “su orden de sucesión ‘en la idea’”, decía Marx, refiriéndose a Proudhon y su “concepción nebulosa del movimiento histórico”, Marx, 1975:221), como si no hubiera *sentido* ni racionalidad alguna de la cabeza hacia abajo, la razón de la “cabeza”, que va por arriba, aparece puesta al ras de la terrenalidad histórica, alzando sus pies como lo superfluo, ciego e ininteligible, desconociendo la racionalidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, la corporalidad material del trabajo y de la transformación del mundo. Maurice Merleau-Ponty interviene con otra antropología en esta crítica de Marx: va a “bajar” el *sentido* de la “cabeza” al “cuerpo”, pero deja la extremidad de los pies abandonada a las antípodas; porque sería a alguna “altura” mediana del “cuerpo” que tendría lugar la reconciliación dialéctica entre lo “eidético” y la “vida irrefleja”; los pies son el polo insondable de la “vida irrefleja”; el cuerpo requiere siempre la “mediación eidética” para hacer-sentido, el “paso por las esencias” (Merleau-Ponty, 1997:14)<sup>8</sup>

Nietzsche ha ido más abajo en su crítica epistémica, radical y extrema, que opera en los *estilos*<sup>9</sup> de la *danza* y de la alegría, los pies y la *risa*:

<sup>8</sup> Merleau-Ponty “baja” el sentido de la “cabeza” al “cuerpo”, donde halla el “núcleo de significación existencial” (Merleau-Ponty, 1997:18). ¡Lástima que no llega hasta los pies! Allí, a alguna “altura” del “cuerpo”, tiene lugar la reconciliación dialéctica entre lo eidético y la “vida irrefleja”, a medio camino entre el automatismo y la representación en que se han debatido el empirismo y el intelectualismo, allí donde “cuerpo” y “mundo” conforman un “sistema” como “ser-del-mundo” (Merleau-Ponty, 1997:219) desde el momento inaugural de “apuntar a un mundo y percibirlo” (Merleau-Ponty, 1997:15), desde que “hay el mundo” (Merleau-Ponty, 1997:16).

<sup>9</sup> Porque, como enfatiza Derrida: “(Nietzsche) se cuidó mucho de la precipitada negación que consistiría en espetar un

impulsa con fuerza el choque o el desvío que éstos producen respecto de los *estilos* naturalizados de la “ciencia” y de la “moral”. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche-Zaratustra cantan:

*Sólo en el baile sé yo decir el símbolo de las cosas supremas. ... Sí, algo invulnerable, inseparable hay en mí, algo que hace saltar las rocas: se llama mi voluntad. Silenciosa e incambiada avanza a través de los años. Su camino quiere recorrerlo con mis pies, mi vieja voluntad; duro de corazón e invulnerable es para ella el sentido. (Nietzsche, 1985:168, La canción de los sepulcros, énfasis en el original).*

Diálogo festivo entre la vida (percibida como música) y la danza, hecho con réplicas de los pies:

*A mi pie, furioso de bailar, lanzaste (oh, vida) una mirada, una balanceante mirada que reía, preguntaba, derretía:*

*Sólo dos veces agitaste tus castañuelas con pequeñas manos –entonces se balanceó ya mi pie con furia de bailar.*

*Mis talones se irguieron, los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte: lleva, en efecto, quien baila, sus oídos –¡en los dedos de sus pies!*

*Hacia ti di un salto: tú retrocediste huyendo de él; ¡y hacia mí lanzó llamas la lengua de tus flotantes cabellos fugitivos!*

*Di un salto apartándome de ti y de tus serpientes: entonces tú te detuviste, medio vuelta, los ojos llenos de deseo.*

*Con miradas sinuosas –me enseñas senderos sinuosos; en ellos mi pie aprende – ¡astucias!*

...

*Te sigo bailando, te sigo incluso sobre una pequeña huella. ¿Dónde estás? ¡Dame la mano! ¡O un dedo tan sólo!... (Nietzsche, 1985:309-310, La segunda canción del baile; mi énfasis).*

discurso fácil contra la castración (la del ideal ascético) y su sistema. Sin parodia discreta, sin estrategia de escritura, sin diferencia o espaciamento, sin el estilo, la inversión, en la ruidosa declaración de la antítesis, viene a ser la misma cosa” (Derrida, 1997:63). Es el juego con aquel discurso, no la mera oposición de otro discurso contrario, ni la unilateralización de la parodia: “Esto sería hacer de la parodia o del simulacro un instrumento de gobierno al servicio de la verdad (como Ricoeur hace de la metáfora, Ricoeur, 1984; ver Grosso, 2007e) o de la castración” (Derrida, 1997:65). “No, la parodia supone siempre en parte un infantilismo, adosado a un inconsciente y el vértigo de un no-gobierno, una pérdida de conocimiento” (Derrida, 1997:65-66).

Y, en *Del hombre superior*, Zaratustra-Nietzsche cantan:

*Por caminos torcidos se aproximan todas las cosas buenas a su meta. Semejantes a los gatos, ellas arquean el lomo, ronronean interiormente ante su felicidad cercana, –todas las cosas buenas ríen.*

*El modo de andar revela si alguien camina ya por su propia senda: ¡por ello, vedme andar a mí! Mas, quien se aproxima a su meta, ése baila.*

*Y, en verdad, yo no me he convertido en una estatua, ni estoy ahí plantado, rígido, insensible, pétreo, cual una columna: me gusta correr velozmente.*

*Y aunque en la tierra hay también cieno y densa tribulación: quien tiene pies ligeros corre incluso por encima del fango y baila sobre él como sobre hielo pulido.*

*Levantad vuestros corazones, hermanos míos, ¡arriba! ¡más arriba!<sup>10</sup> ¡Y no me olvidéis las piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros, buenos bailarines, y mejor aún: sosteneos incluso sobre la cabeza! (Parágrafo 17)*

He aquí, en esta última frase, la inversión marxiana transvalorada y el “pensar con los pies” negado por el “término-medio” de Merleau-Ponty. Sigue Nietzsche, herético y loco de entusiasmo, en el parágrafo siguiente:

*Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona, yo mismo he santificado mis risas. A ningún otro he encontrado suficientemente fuerte hoy para hacer esto.*

*Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero, el que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar, haciendo señas a todos los pájaros, preparado y listo, bienaventurado en su ligereza:*

*Zaratustra el que dice verdad, Zaratustra el que ríe verdad, no un impaciente, no un incondicional, sí uno que ama los saltos y las piruetas; ¡yo mismo me he puesto esa corona sobre mi cabeza! (Parágrafo 18) (Nietzsche, 1985:392-394, mis énfasis)*

Hay aquí una confabulación crítica de los pies y la risa: una *matriz epistémica oblicua*. ¿Qué sería este “baile del símbolo”, esta voluntad que se abre camino en los pies del *sentido*, esta escucha y comprensión desde los pies, este “reír verdad” y este bailar por lo alto? ¿Hay pura metáfora allí, o hay *cuerpo*?: *cuerpo* metafórico, metamórfico. ¿Es

la metáfora el estilo del *cuerpo* en acción? ¿Hay en la metáfora un espectro que baila, un *cuerpo* metamórfico? ¿Qué *sentido*, qué *conocimiento* y qué “ciencia” logra abrir este *cuerpo*-metáfora? ¿Qué epistemología herética martillea en ese “reír verdad” y en esos pasos de baile que extienden discursivamente los textos de la “ciencia” y de la “moral”? El *sentido* cae de la serena gloria eidética al infierno corporal, de la solemnidad unívoca a la *sémica heteroglósica*, alegre y danzante. Pero aún aquí la soledad del filósofo se reserva del tumultuoso *lógos popular*.

Cuatro cuestiones nos hacen pensar sobre esta relación entre *cuerpo* y *sentido* desde los pies y el reír, en el camino inverso de Merleau-Ponty a Nietzsche:

1. Hay, para Merleau-Ponty, una necesidad de lo “eidético” (el volver “espectáculo”) para conocer la “vida irrefleja” como “situación inicial, constante y final” de todo conocimiento: es necesaria la idealidad para conocer la facticidad (Merleau-Ponty, 1997:14). Pero, ¿cuál es el lugar y el *drama corporal* de esta “separación aparente”, de la emergencia de lo “eidético” en la “vida irrefleja”, ¿cuál su consistencia? ¿Se trata de un parasitismo del *eidós* platónico o de su mera continuidad reproductora? La “vida irrefleja”, ¿no tiene otras *maneras* no-eidéticas de *conocimiento*? ¿Estamos condenados a la diferencia estructural del *eidós* y la materia?

2. El lenguaje está en una ambigua situación en esa “separación aparente”, ya que él, por un lado, “hace existir las esencias”, pero, por otro, lo hace apoyándolas en la “vida antepredicativa (intencional) de la consciencia” (Merleau-Ponty, 1997:15), en ese fondo oscuro del *sentido*. El lenguaje es idealidad de la “verdad” y *gesto-sentido* (Merleau-Ponty, 1997:196 y ss.). ¿Hay aquí un regodeo reproductivo y temeroso en la dialéctica cerrada de la tradición?, ¿o, más bien y en definitiva, “la significación devora los signos” (Merleau-Ponty, 1997:200) y el lenguaje-*gesto-sentido* abre otra comprensión no-eidética, que no pasa por las esencias y que por tanto se abre del privilegio lingüístico bajo la ilusión de lo “inmaterial” en la voz como ámbito separado *in abstracto*?

3. ¿Qué significa que “estamos en la experiencia de la verdad” (Merleau-Ponty, 1997:16)? ¿Qué es “verdad” allí? ¿No lo impregna todo una pugna en la orientación de *sentidos*? ¿No trata aquí primariamente la “verdad” con *fuerzas*

<sup>10</sup> He ahí una transvalorativa hipérbole del salto litúrgico cristiano en el “¡Sursum corda!”

corporales de expresión de *sentidos* (entendiendo la “expresión” no como exteriorización monológica, sino como *fuerza*)? ¿No actúan esas *fuerzas* en el dialéctico “reír verdad” y “bailar el símbolo”, en confrontación abierta y desviada con la “verdad” platónica?

4. Este “mundo” previo, este estar en él de entrada, ¿no será, antes que intencionalidad de la consciencia, relaciones de poder con los otros? Es decir, si “ser-del-mundo” no será más bien “estar-entre-mundos”: no la “unidad” “individual” de una intencionalidad solitaria, monológica, a la que sobreviene lo inter-subjetivo (Merleau-Ponty, 1997:17-19) y que corresponde a un imaginario de un *cuerpo* único, orgánico, esférico, “cuerpo-organismo”, “cuerpo centrado” (tal como lo señala la crítica de Michel Foucault, contraponiendo la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty a la *Lógica del sentido* de Gilles Deleuze, Foucault, 1995:13).

No desviaremos nunca lo suficiente nuestra mirada, nuestros oídos, y todo nuestro mundo de la percepción, filosóficamente congelados, para desplazarnos hacia la pista de estilo nietzscheana de la *risa* y de la *danza*, para movernos críticamente en ella; pero no se trata tampoco de quedar en el elitismo en que se reserva el filósofo genealogista y transvalorativo. No se debe cuestionar tan sólo la “*voluntad de verdad*” desde otra valoración de la vida, del *cuerpo* y del mundo, sino sobre todo el monologismo (aún crítico) que nos hace la ilusión de que podamos seguir hablando aún de “un” *cuerpo* y “un” mundo, aunque otros, cuando estamos de entrada y hasta el final inmersos en las *luchas discursivas de los cuerpos* y sus mundos, siendo en medio de los otros (desde/entre/para /con/contra/de los otros). Por las pendientes del *estilo*, hay una diferencia constitutiva, más radical que la “filosófica”, y que se agita, crece y se retira, en el *humor popular* (Canal Feijóo, 1950; Bajtin, 1990), en las maneras de su “*estar*” (Kusch, 1986; 1975; 1976; 1978).

Bajtin destaca, con el concepto de “*interacción discursiva*”, la discontinua infinitud del *discurso* en las réplicas de los *cuerpos* “en danza”, y, con el concepto de “*discurso ajeno*”, la inscripción radical en las *relaciones de poder discursivas* y los *otros que advienen constitutivos marcados en las réplicas discursivas*. La “*exterioridad*” de la “*alteridad*” que “*interpela*”, de Emmanuel Lévinàs (Lévinàs, 1987, y otros textos posteriores), se aproxima a estos *otros discursivos*. Pero aquí

enfatico su *pluralidad estratificada*, donde el *número* siempre cuenta: *otros que llegan* (no por ello “*exteriores*”, cuya trascendencia ideal elude lo social y permite el fantaseo (idealista) de un Otro singular, hasta mayúsculo) y que con su advenimiento *inscriben lo social y lo político junto con lo ético*, involucrando a las *posiciones replicantes* en la *historia intercultural de los cuerpos*, cuyas *discontinuidades de trascendencias históricas* llevan a una *política discursiva de desplazamientos de estilo*, y nunca a saltos absolutos (donde en todo caso el “salto al vacío” es un desplazamiento de estilo que *hace-sentido(s)* respecto de lo que pretende congelarlo(s) en su diversidad funcional o totalizarlo(s). Señalo al respecto ocho consideraciones cruciales:

1. El “signo” y la “comprensión”, en la “*interacción discursiva*”, son respuesta; toda “comprensión” es respuesta: respuesta abierta, no retóricamente anticipada, ni encerrada entre los signos de la interrogación que pretendidamente siempre la precede/preside: la pregunta ya es respuesta, una manera de responder (Voloshinov-Bajtin, 1992:100 y nota 3).

2. La pertenencia del lenguaje al curso de la acción indica que es imposible una solución de continuidad que separe “el lenguaje” en una esfera propia: siempre el lenguaje es significación-orientación-en-la-acción, siempre es en la corporalidad dialéctica de la acción: “*La palabra siempre aparece llena de un contenido y de una significación ideológica o pragmática*”; nunca pronunciamos u oímos sólo “palabras”; siempre respondemos a “una palabra que nos afecta en una situación ideológica o vital” (Voloshinov-Bajtin, 1992:101, énfasis en el original). La “*fluidez del sentido*” (que ya marcara Nietzsche), su inasibilidad y fuga, tiene que ver con esta imposibilidad de separarlo del curso de la acción siempre en proceso, con su incapturabilidad gramática, su irreductibilidad a cualquier sistema, su corporalidad *semiopráctica*.

3. Desde esta “comprensión” del lenguaje, (incluso) el “*objetivismo abstracto*” responde a una “*orientación práctica y teórica hacia el estudio de las lenguas muertas y ajenas, que se conservan en los monumentos escritos*”; esta “*orientación filológica*” ha determinado en un grado significativo todo el pensamiento lingüístico del mundo europeo.<sup>11</sup> Es sobre los cadáveres de las lenguas

<sup>11</sup> La “*interacción discursiva*” resulta la “*síntesis dialéctica*” (no el justo término medio ni un compromiso) entre la “*tesis del*

escritas (sobre “enunciados monológicos acabados”, centrados en sí mismos y aislados) como se ha formado y madurado este pensamiento; en el proceso de reanimación de estos cadáveres han sido elaboradas casi todas las categorías principales, los enfoques y hábitos fundamentales de dicho pensamiento. El filologismo es un rasgo ineludible de la lingüística europea (alejandrinos, romanos y griegos, y hasta hindúes, fueron filólogos); a esta “flauta” filológica para despertar muertos le faltan “sonidos apropiados para dominar un lenguaje vivo en su generación continua” (Voloshinov-Bajtin, 1992:103, énfasis en el original).<sup>12</sup>

4. Todo enunciado monológico, incluso un monumento escrito, es un elemento inseparable de la comunicación discursiva. Todo enunciado, incluso un enunciado escrito y acabado, responde a algo y está orientado hacia algún objeto (hacia un

subjetivismo individualista” y la “antítesis del objetivismo abstracto”, y niega a ambas. Allí hay una subjetivación-en-la-relación (algo que, en su esencialización, el concepto de “intersubjetividad” no alcanza a nombrar). Voloshinov-Bajtin someten a crítica las dos corrientes de la lingüística moderna, caracterizadas como: “*subjetivismo individualista*”, para el que la lengua es el “sedimento muerto, una lava petrificada de la creación lingüística” individual (Voloshinov-Bajtin, 1992:77) y privilegia al productor (Voloshinov-Bajtin, 1992:88); y “*objetivismo abstracto*”, para el que la lengua es un “arco iris inamovible que se yergue sobre el flujo” de los actos discursivos individuales (Voloshinov-Bajtin 1992:81) y privilegia al receptor pasivo (Voloshinov-Bajtin, 1992:88). Ambos son idealistas y suponen que el “habla” es individual (Voloshinov-Bajtin, 1992:92). Ambos son epígonos contemporáneos de la “lingüística filológica”: el “*objetivismo abstracto*”, es la versión clásica y racionalista de aquella lingüística filológica; el “*subjetivismo individualista*”, es su versión romántica. Conviene recordar esto frente cualquier “salvataje” de la “subjetividad” contrapuesto al “objetivismo” científico, con pretensiones críticas.

<sup>12</sup> Notar cómo la cita que Voloshinov-Bajtin hacen de N. la. Marr, *La etapas de la teoría yafética*, 1926, pone el énfasis en los prejuicios y dificultades de comprensión inmanentes a la propia posición epistemológica: “El obstáculo más grande (para estudiar el lenguaje primitivo por parte de la lingüística indoeuropea) no es la dificultad de las investigaciones mismas, ni la falta de datos patentes, sino nuestro pensamiento científico, encadenado por una tradicional cosmovisión filológica o histórico-cultural, no educada en una percepción etnológico-lingüística del lenguaje vivo, de sus matices desbordantes de libre creación” (citado en Voloshinov-Bajtin, 1992:103-104). Voloshinov-Bajtin generalizan esto a toda la lingüística (Voloshinov-Bajtin 1992:104) y desde allí cuestionan (como Nietzsche con su “*ciencia innatural*”, Nietzsche, 1986:178) el concepto cartesiano de “ciencia”: esta “*heterociencia*” “mina los cimientos de la razón cartesiana al mostrar las propiedades activas y responsivas del objeto de la cognición, y, en ocasiones, su influjo formativo sobre el propio sujeto” (Bubnova, 1996:16). La “*heterociencia*”, como en Nietzsche (Derrida, 1997) es la crítica que activa, moviliza y potencia las posiciones retórico-sociales de *estilo*.

propósito de la acción). Representa tan sólo un eslabón en la cadena ininterrumpida de las actuaciones discursivas” (Voloshinov-Bajtin, 1992:104). Al monumento aparentemente total, centrado en sí y aislado, el “lingüista-filólogo” contrapone, ajustadamente, una “comprensión pasiva” (“reconocimiento”) (como si el monumento hubiese sido escrito para un filólogo, Voloshinov-Bajtin, 1992:105), y no una “comprensión ideológicamente activa” en la que “viene madurando una respuesta” (Voloshinov-Bajtin, 1992: 104), en la que se “toma una posición activa” (Voloshinov-Bajtin, 1992:105).

5. El pensamiento lingüístico concibe una “*lengua muerta, escrita y ajena*” (Voloshinov-Bajtin, 1992:105, énfasis en el original), podría decirse que refuerza la retracción y el freno del flujo del *discurso*, que siempre opera ambigua/polisémica/políticamente en medio de la irrupción colonizadora y constitutiva de la *palabra ajena*.<sup>13</sup> La palabra, esencialmente sagrada, y, por tanto, oscura y misteriosa, *palabra ajena*, enigmática, extranjera,

<sup>13</sup> “El pensamiento gramático, formalmente sistematizador, hubo de ocupar ineludiblemente una posición conservadora y académica respecto de una lengua viva, es decir, hubo de tratar una lengua viva como si se presentara como acabada y, por consiguiente, de tratar con hostilidad toda clase de novedades (y variaciones y diferencias) lingüísticas. Pero el pensamiento sistemático sobre la lengua es incompatible con su comprensión viva e histórica” (Voloshinov-Bajtin, 1992:111). Esta gramaticalización fue la operadora cultural de la construcción de la “Nación” en nuestros contextos latinoamericanos: la “Nación” se erige como monumento funerario (Anderson, 1994), condenando, en el marco jurídico y político, a la lanzadera reificante del “reconocimiento”. Sospechosamente, en el momento de la construcción poscolonial de los Estados-Nación, el “*objetivismo abstracto*”, versión más reciente de este filologismo lingüístico, ha realizado una codificación del lenguaje, destacando lo estable e idéntico, lo abstracto, el formalismo, la sistematicidad, la monosemia y monoaccidentalidad, la conclusividad de las formas lingüísticas, integradas a la inmanencia de un discurso monológico (Voloshinov-Bajtin, 1992:110), “rompiendo los hilos que lo unen” a un contexto histórico de interacción (Voloshinov-Bajtin, 1992:111). Desde este punto de vista histórico y crítico es que Bajtin aborda la obra de Rabelais (Bajtin, 1990), y, por ello, en su recreación de la *risa carnavalesca popular*, medieval y renacentista, que, al mismo tiempo, es burlona y sarcástica, niega y afirma, amortaja y resucita, debe tomarse muy en cuenta que se trata de la *risa* y la *burla* histórico-contextuales, según el *estilo* de la cosmovisión *popular*; y no de uno de los polos de la oposición categorial “universal” de un “*objetivismo*” o “*formalismo*” (estructuralista, semiótico) abstractos, por ejemplo: *risa/seriedad*, *burla/solemnidad*, como puede hallarse, por ejemplo, bajo el velo de “posmodernidad”, en el “(pseudo)dionisismo” apolíneo de Michel Maffesoli, preso en la lógica bivalente del estructuralismo y su pulsión cognitivista (Maffesoli, 1990; 1997; 2001).

requiere su desciframiento por parte de un experto. Éste es el origen filológico de la filosofía del lenguaje para Bajtin, sometida al ritual y eterno “reconocimiento” “fascinado y esclavizado” de “descifrar y enseñar lo descifrado” (Voloshinov-Bajtin, 1992:106-107).<sup>14</sup> Esta *palabra ajena* proyecta su silenciosa sombra de autoridad y poder sobre la “lengua propia”, sobre la familiaridad de la “lengua materna”, que “se siente como la vestimenta propia y común, o, mejor, como la atmósfera habitual en que vivimos y respiramos” (Voloshinov-Bajtin, 1992: 107). Más aún, el poder estructural de la *palabra ajena* y su hermenéutica se naturalizan en la Lingüística y en todas las “esferas ideológicas”:

*La orientación de la lingüística y de la filosofía del lenguaje hacia la palabra ajena extranjera no es fortuita ni arbitraria. Por el contrario, esta orientación simboliza el enorme papel histórico que la palabra ajena ha desempeñado en el proceso de edificación de todas las culturas históricas. Este papel ha pertenecido a la palabra ajena en todas las esferas, sin excepción alguna, de la creatividad ideológica, desde las formaciones políticas y sociales hasta la etiqueta de la vida cotidiana. A la palabra ajena le ha correspondido aportar las luces, la cultura, la religión, la organización política ... El grandioso poder organizativo de la palabra ajena –la que siempre llegaba acompañando a la fuerza y a la organización ajena, o era encontrada por un joven pueblo conquistador en el terreno de una vieja y poderosa cultura ocupado por él, cultura que desde los sepulcros mismos parecía cautivar la conciencia ideológica del pueblo advenedizo– condujo a la situación en que la palabra ajena en las profundidades de la conciencia histórica de los pueblos se había relacionado con la idea del poder, de la fuerza, de la santidad, de la verdad, y había propiciado el que el pensamiento sobre la palabra se orientara predominantemente hacia la palabra ajena. (Voloshinov-Bajtin, 1992:107-108).<sup>15</sup>*

<sup>14</sup> Este “filologismo”, como el “ideal ascético” y su “voluntad de verdad” nietzscheanos, también indica hacia la matriz histórica epistémico-política del *poder-que-se-oculta*; pero en Voloshinov-Bajtin este poder se ha ocultado muy radicalmente en la historia de la cultura occidental, más allá de los “filósofos” griegos, incluso sugiere la implicación de esta historia en las decisiones más arcaicas de la Lingüística.

<sup>15</sup> Es notable aquí la inspiración nietzscheana, que será recogida de ambos (Nietzsche y Bajtin) por Jacques Derrida en *El monolingüismo del otro* (Derrida, 1997b).

Pero esta orientación no la sabe la Lingüística, sino que es esclavizada por ella, bajo el “papel dictatorial y fundador de la cultura” de la *palabra ajena* (Voloshinov-Bajtin, 1992:108). La Lingüística (y lo hace en el pensamiento científico y filosófico) ejerce ese poder, naturalizándolo; “estudia la lengua viva tal como si ésta estuviese muerta, y la lengua materna, como si fuera extranjera” (Voloshinov-Bajtin, 1992:110, nota 12).<sup>16</sup> En ella pesa el colonialismo inmovilizante de la *palabra ajena* “privada de la voz” (Voloshinov-Bajtin, 1992:111), abstraída en el aura de la muerte como “pasado” y elevada en la eternidad de la versión dominante de lo “sagrado”. Esta “externidad” y “alteridad” de la *palabra ajena* es constitutiva de la experiencia hermenéutica del lenguaje, y, por lo tanto, el “reconocimiento” pesa siempre en toda “comprensión” (incluso “activa”): no hay un puro flujo sin la inercia del “reconocimiento”, pero hay mucho más (y más allá) que “reconocimiento”.<sup>17</sup> “Por encima de cada palabra de un enunciado que vamos entendiendo formamos una especie de estratos formados con nuestras propias palabras de respuesta (“*contrapalabras*”); vamos entendiendo “en proceso de respuesta”; “*toda comprensión (activa) es dialógica*”. La significación se realiza “en el proceso activo de comprensión como respuesta”, es un “efecto en la interacción” del hablante sobre el oyente, una “comprensión activa preñada de

<sup>16</sup> Esta “orientación filológica de la lingüística” traspasa la orientación didáctica de enseñar una lengua descifrada, en la que monumentos muertos y acabados conforman el “patrón escolar y clásico” de esa enseñanza (Voloshinov-Bajtin, 1992:106). De este modo, la educación (se) somete a un gran ejercicio cultural (una “*tecnología*”, en términos de Foucault) de “reconocimiento”.

<sup>17</sup> Dos cuestiones opuestas hay que afirmar frente a la comprensión más generalizada de la hermenéutica: la “comprensión” opera siempre en la inercia y bajo el poder del “reconocimiento”, y se abre por fuera de toda “corrección” interpretativa restableciendo las *luchas de sentidos*. Son estas las derivaciones en que se puede colocar la reflexión a través de la lectura de textos tales como *La tarea del traductor* y *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* de Walter Benjamin (Benjamin, 2001), *El ojo pineal* de Georges Bataille (Bataille, 1997), *El pensamiento del afuera* de Michel Foucault (Foucault, 2000), las obras de Emmanuel Lévinàs (ya que éste es su *leit motiv*; por ejemplo, el clásico Lévinàs, 1987), o *El monolingüismo del otro* de Jacques Derrida (Derrida, 1997b). Estas lecturas contribuirían a sacar la cuestión de las relaciones de alteridad y de la *semiopraxis* de las (hermeneuticofílicas) “políticas del reconocimiento”. La hermenéutica es posible gracias a las relaciones de poder que la movilizan (y no a ninguna inagotabilidad inmanente al “texto”).

respuesta” (Voloshinov-Bajtin, 1992:142, énfasis en el original).

6. El lenguaje es el “acontecimiento social de interacción discursiva”; una de sus formas es el coro y tumulto del “discurso ajeno” en el “diálogo”; otra, el “discurso ajeno” en el “discurso autorial”. En ambas formas se da una subjetivación-en-la-relación; pero la primera tiene lugar en la intemperie de las relaciones sociales, la segunda se refugia en el imaginario letrado de una tecnología de “autor”.<sup>18</sup> Señalan Voloshinov-Bajtin que el “fenómeno de la reacción de una palabra a la otra” en el “discurso autorial” que incorpora el “discurso ajeno” se distingue “sustancialmente del diálogo”, pues, en el “diálogo”, “las réplicas aparecen gramaticalmente dissociadas y no se incorporan en el contexto unificado” (Voloshinov-Bajtin, 1992:156, énfasis en el original). El “discurso autorial” cita, refiere, narra, y, al hacerlo, selecciona, ordena, restringe aquella diversidad de voces que incita, moviliza y presiona en la vida social. El “discurso autorial” puede desarrollarse en la escritura o en la oralidad, y en ambos casos resulta desbordado por las voces invocadas, consciente o inconscientemente; pero en el “diálogo” brutal de la “interacción discursiva” en estado “salvaje”, las incitaciones y presiones de las voces de los otros son más abiertas, infinitas y requieren de réplicas insoslayables tomadas en el curso mismo de una acción vertiginosa. En resumen, se debe distinguir entre “diálogo”, donde el “discurso ajeno” resulta irreductible a cualquier definición o numeración de cuerpos-voces; y “discurso ajeno en el discurso autorial”, a lo que se refieren las figuras estilísticas “lineal”, “pictórica”, etc. en las formas sintácticas “directa”, “indirecta”, “indirecta libre” o “cuasi directa” (Voloshinov-Bajtin, 1992:156-157).

7. La “interacción discursiva”, en el “diálogo” o en el “discurso autorial”, no circula en el vacío social, sino a través de distintos tipos de “actuación discursiva” (impresa, oral, musical, etc.) que se replican entre sí, formalizando esferas distintas de “comunicación discursiva”: éstas son los

<sup>18</sup> Como dirá “Bajtin” en *El problema de los géneros discursivos*, escrito de 1952-1953: En todo enunciado hay una irrupción de discursos ajenos con diferentes grados y posiciones de otredad (siempre hay otros, nunca un único Otro), lo cual se evidencia en “una especie de surcos que representan ecos lejanos y apenas perceptibles de los cambios de sujetos discursivos, de los matices dialógicos y de marcas limítrofes sumamente debilitadas de los enunciados que llegaron a ser permeables para la expresividad del autor. El enunciado, así, viene a ser un fenómeno muy complejo (barroco) que manifiesta una multiplicidad de planos” (Bajtin, 1999:283).

“géneros de las actuaciones discursivas”, los “pequeños géneros cotidianos”, de los que la “fricción”, el “roce” de palabras-gestos-cuerpos entre sí muestran sus contornos específicos de formalización (Voloshinov-Bajtin, 1992:132-135).<sup>19</sup> Así,

*“todo enunciado, por más terminado e importante que fuese en sí mismo, es tan sólo un momento en la comunicación discursiva continua. ... La comunicación discursiva jamás puede ser comprendida y explicada fuera del vínculo con una situación concreta”, en la que intervienen “actos sociales de carácter extralingüísticos –actos de trabajo, actos simbólicos de un ritual, de una ceremonia, etc.”; “no se puede arrancar la palabra de esta comunicación unitaria, en un proceso generativo (abstracto, ideal) permanente y eterno”: “El lenguaje vive y se genera históricamente en la comunicación discursiva concreta, y no en un sistema lingüístico abstracto de formas, ni tampoco en la psique individual de los hablantes” (Voloshinov-Bajtin, 1992:133, énfasis en el original).*

Por lo que, si bien los enunciados replican no sueltos, sino en “géneros discursivos”, tampoco se puede aislar un “género discursivo” del espacio concreto y abierto de “interacción discursiva”.

8. “Lo social es siempre un terreno incongruente” (Zavala, 1996b:143); el discurso es un “nudo de voces refractadas” (Zavala, 1996b:145). “Acento valorativo”, “revaloración”, “revaluación”, “(re)acentuaciones”<sup>20</sup> (Voloshinov-Bajtin, 1992:14), replicar es devenir historia. “Heteroglosia: una estratificación (no una diversidad horizontal de posiciones enfrentadas) interior, dentro de una lengua nacional unificada, en dialectos sociales, modos de ser de grupo, jergas profesionales, lenguajes de géneros y discursos literarios, lenguajes de generaciones y edades,

<sup>19</sup> Al modo de las “tipificaciones” del sentido común en el curso de las acciones de las que habla Alfred Schutz y que son constitutivas de las relaciones en que se traman los actores (Schutz, 1995:45-48); y no las “formas” abstractas de un conocimiento especializado, como los “hechos sociales” y las “representaciones” en la tradición durkheimiana y que son el material “objetivo” con que trabaja el científico social.

<sup>20</sup> Estos términos refieren a estrategias y tácticas epistémicas de la *semiopraxis* que se emparentan con otros del pensamiento crítico tales como “resignificaciones”, “recontextualizaciones”, “reconversiones”, “derivadas”, “*dérripape*”, “usos tácticos”, “fugas”, etc. y que son un síntoma de la relocalización social y epistémica de la crítica misma en nuestra contemporaneidad.

lenguajes de corrientes ideológicas, políticas, literarias, lenguajes de círculos y modas de un día, lenguajes de días y hasta de horas sociopolíticas –cada día tiene su consigna, su vocabulario, sus acentos–; es la estratificación de cada lengua en todo momento de su existencia histórica” (Mijail Bajtin, *Problemas literarios y estéticos*, Moscú 1985, citado en Bubnova, 1996:51).<sup>21</sup> Posiciones discursivas enfrentadas y desiguales, exterioridad social constitutiva del signo. Toda *interacción discursiva* está en un “*horizonte social*” (Voloshinov-Bajtin, 1992:47), quienes interactúan están “socialmente organizados” (Voloshinov-Bajtin, 1992:120-121), y “los estratos más profundos de la estructura del enunciado se determinan por las relaciones sociales más duraderas y profundas de las cuales el hablante participa” (Voloshinov-Bajtin, 1992:122). Quiero enfatizar, en esta hondura de las “relaciones sociales” de las que el hablante “participa”, sus ramificaciones sémicas, “micro-físicas” (Foucault, 1979), en la *corporalidad práctica*, en la *semiopraxis* constitutiva del *discurso*, los *cuerpos del discurso* que hacen de él, primariamente y en definitiva, *discurso de los cuerpos*.

Uno de los principales motivos de la *Semiopraxis*, línea de investigación en la que trabajo, consiste en la diferencia que establezco entre “discurso sobre el cuerpo” y “*discurso de los cuerpos*”. El “discurso sobre el cuerpo” es el más generalizado en la descripción etnográfica y en las ciencias sociales, donde el cuerpo es objeto pasivo del cual se habla, al cual se diagrama, fotografía, filma... En él se ha extendido largamente la tradición etnográfica y etnológica, especialmente el estructuralismo, que lo ha sometido a categorías universales, ejerciendo la traducción permanente al *lógos* occidental, con el propósito de traerlo a la claridad del conocimiento objetivo, desposeyéndolo así de su *discursividad social* fenomenológicamente descrita, desconociendo la *diferencia* cultural que lo constituye y apartando las fuerzas sociales que lo habitan: lo que Michel de Certeau denominaba “*operación etnológica*” refiriéndose a la “*lógica de las prácticas*” de Bourdieu (De Certeau, 2000, *Capítulo IV. Foucault y Bourdieu*). Pero “discurso sobre el cuerpo” y “*discurso de los cuerpos*” no se oponen en abstracto, sino en la autocomprensión crítica de las ciencias sociales en las últimas décadas, al cuestionar la posición del investigador

<sup>21</sup> Iris Zavala metaforiza esta imbricación con las imágenes de “caja china” y “muñeca rusa” del “discurso ajeno”: “discurso en el discurso, enunciado en el enunciado” (Zavala, 1996b:131).

respecto de los actores sociales y la relación que establece con ellos (sus voces y sus cuerpos) a través de la producción de conocimiento, de autoridad y de poder (Grosso, 2005c). El *habitus* científico del investigador, formado en el “discurso sobre el cuerpo”, es sometido por la *Semiopraxis* a una crítica *intercultural-poscolonial*, abriendo un campo de acción en el que el “*discurso de los cuerpos*” opera la demorada y corruptiva deconstrucción del “discurso sobre el cuerpo”.

## ¡SEGUNDA!

### La semiopraxis de nuestras relaciones interculturales.

Escuchemos a Bajtin remarcar el “carácter *multiacentuado*” del signo ideológico como algo que no le sobreviene a un estado primario puro, inmaterial e interior, sino que ése es el natal “*estar-en-medio-de-los-otros*”: “*en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas*. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases” (Voloshinov-Bajtin, 1992:49).<sup>22</sup> Pero encubierto por aquel *habitus* “filológico”, se establece también un dominio a través del “signo”:

*La clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno por encima de las clases sociales, pretende apagar y reducir al interior la lucha de valoraciones sociales que se verifica en él, trata de convertirlo en signo monoacentual.* (Voloshinov-Bajtin, 1992:49-50).

El “*idealismo*” es la posición más adecuada a estas posiciones dominantes, porque “*sustrae todo sentido, toda significación, del mundo material*” y los localiza “*en un espíritu atemporal y aespacial*”<sup>23</sup> (Voloshinov-Bajtin, 1992:54). En cambio, “cada palabra (aclara Bubnova que en ruso dicen Voloshinov-Bajtin “*slovo*”: es decir, “habla,

<sup>22</sup> “El problema de la pluriacentualidad (valorativa de la palabra, en intensa e ininterrumpida interacción y lucha) debe relacionarse estrechamente con el problema de la polisemia” (Voloshinov-Bajtin, 1992:114). Esta perspectiva teórico-metodológica orienta la lectura filológica e histórica desviada, “genealógica”, que Bajtin hace de la carnavalesca popular medieval (Bajtin, 1990).

<sup>23</sup> Por ejemplo, el “espíritu aespacial y atemporal” en que flota el término en el diccionario, o en el ejercicio de la traducción entre dos idiomas, que crea la “ficción de la realidad literal de la palabra” (Voloshinov-Bajtin, 1992:114).

discurso, enunciación”) es una pequeña arena de cruce y lucha de los acentos sociales de diversas orientaciones. La palabra (habla, discurso, enunciación) en los labios de un individuo aislado aparece como producto de interacción de las fuerzas sociales vivas” (Voloshinov-Bajtin, 1992:70).

La “(re)acentuación” es una alteración radical que rompe todo inmanentismo monologista, es el “rumor del discurso social” (Voloshinov-Bajtin, 1992: 17).

Todo enunciado y toda palabra tienen un “acento valorativo” (o una “orientación axiológica”) que les es constitutivo y que se manifiesta primariamente en la “entonación expresiva”, pues ésta “define la selección y la colocación de todos los elementos significantes principales del enunciado”. No hay significación sin valoración: “el significado referencial se constituye (ya) mediante la valoración, porque ésta es la que determina el ingreso de un significado referencial dado al horizonte de los hablantes”. Por ello, “el cambio de la significación es, en el fondo, siempre una *revaloración*”: la palabra o el enunciado, o se elevan a un rango superior, o descienden a uno inferior (Voloshinov-Bajtin, 1992:143-146, énfasis en el original). Sin embargo, esta valoración se oculta al ser separado el significado:

*La separación entre el significado de una palabra y su valoración lleva irremediablemente a que el significado, desplazado de su lugar en el proceso vivo de generación social –lugar en el que siempre aparece lleno de valoraciones–, pasa al nivel ontológico, se convierte en una existencia ideal alejada del proceso de la generación histórica (Voloshinov-Bajtin 1992:146).*

El desconocimiento del esencial *acento valorativo* va junto con la descorporeización del lenguaje en un idealismo platónico y/o un realismo aristotélico, pues ambos quedan en la mera ontología, en la pretensión de verdad acerca de lo real: la “referencialidad”, tanto en la versión hermenéutica (humanista-clásica) como en la epistemológica (científica-moderna).

La fluidez del *sentido* va así junto con la “comprensión activa” en el antagonismo social:

*un sentido nuevo se revela en el viejo y con su ayuda, pero tan sólo para contraponérsele y para reestructurarlo. De ahí, la incesante lucha de acentos*

*en cada parcela de la existencia. En la composición del sentido no hay nada que estuviera por encima del proceso de la generación, que fuese independiente de la ampliación dialéctica del horizonte social. (Voloshinov-Bajtin, 1992:146).*

Bajtin, en el último de sus escritos, *Hacia una metodología de las ciencias humanas*, señala:

*El sentido... es más poderoso que cualquier fuerza, cambia el sentido total del acontecimiento y de la realidad sin cambiar ni un solo grano en su composición real, todo sigue siendo como era pero adquiere un sentido totalmente diferente –la transformación semántica del ser. Cada palabra del texto se transforma en un contexto nuevo. (Bajtin, 1999:387).<sup>24</sup>*

Este antagonismo *sémico-social* niega el “*proton pseudos*” (falso principio, falso comienzo) del “objetivismo abstracto” y del “subjetivismo individualista”, que afirma que el habla es individual, que el acto discursivo de la enunciación es individual (Voloshinov-Bajtin, 1992:92 y 115-116), pues “un acto discursivo individual –en el sentido exacto de la palabra ‘individual’– es una *contradictio in adjecto*” (Voloshinov-Bajtin, 1992:137). Antes bien, la dialogía en la divergencia, la contradicción, la polémica y el antagonismo son condición de toda “identidad” y de toda “ideología” (Zavala, 1996b:142).

Bocharov nota un desplazamiento en Bajtin de las “imágenes plásticas” y las “posiciones ópticas” de *Autor y héroe en la creación estética*, 1925, donde recurre a los conceptos de “*extraposición*”, o, más precisamente, “*encontrarse-fuera*” (traduciendo literalmente del ruso “*vnenajodimost*”; traducido por Todorov como “*exotopía*” o “*heterología*”: ver la nota 1 de la traductora, Tatiana Bubnova, en Bajtin, 2000:33; pero “*encontrarse-fuera*” sin duda tiene una connotación relacional irremplazable e indecible por el término “*extraposición*”, correspondiendo éste más bien a la “objetivación-enajenación” (monológica) hegeliano-marxista) y de “excedente de visión”, que años más tarde se mueve hacia la palabra y el diálogo en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, 1929, y en *Problemas de la obra de*

<sup>24</sup> En aquella *lucha de sentidos* se anunciaban el concepto gramsciano de “*luchas culturales*” y el concepto bourdieuano de “*luchas simbólicas*”.

*Dostoevski*, 1929 (Bocharov, 1996:116). Pero “*el encontrarse-fuera*” es mucho más que “imagen plástica”, “visión” y “posición óptica”: tiene una connotación interaccional táctil, proxémica y de con-tacto más amplia. Lo cual no niega las metáforas ópticas del primer texto y las metáforas lingüísticas de los segundos; pero las enmarca en el “horizonte” (metafórico) de la *semiopraxis interpersonal*.

El desplazamiento hacia el desconocido escuchar, esencial para el lenguaje (la recepción activa de la “voz” que rompe el monologismo de la “voz”), tiene una hondura práctica, inaudible, sorda: hueco de posiciones como cámara de ecos del rumor social; trans-hermenéutica, imposibilidad política de que todas las voces sean escuchadas y comprendidas<sup>25</sup>, salvo en la ideología del Gran Oído y la Palabra Creadora (la confesión y el sermón, esos reductores del *sentido* al lenguaje dirigido) y sus epígonos seculares.<sup>26</sup> El lenguaje, por el lado

<sup>25</sup> Mi posición en este punto se contrapone a la opción hermenéutica de Iris Zavala en el *Prólogo* a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Voloshinov-Bajtin, 1992:19-20), quien trae la heteroglosia a la “convergencia”, “hacia un punto en el futuro donde las voces del pasado serán escuchadas y comprendidas” (20). Hegelianismo del Gran Oído y de la Nueva Palabra Creadora que resumen todo lo anterior.

<sup>26</sup> En este sentido, la crítica de Bajtin al teatro y al cine porque “sólo dan un mundo, desde un solo punto de vista” (el del espectador), y por tanto monologizan, aún cuando el drama en la escena o en la pantalla representa aparentemente el conflicto de una diversidad de actores (Bocharov, 1996:126), puede extenderse al “dialogismo” de la confesión, y al “dramatismo” del sermón y de la teatralización tridentina de la fe cristiana. (Notar lo que de aquella crítica al teatro se puede derivar como crítica a la hermenéutica gadameriana en cuanto oculta la reducción operada por el lugar-de-espectador (esa tecnología silenciosa) del interpretante en la “representación” teatral exaltada como “incremento de ser” y considerada como experiencia hermenéutica privilegiada de la “verdad” (ver Gadamer, 1984: *Cap. 4 y 5*). Lo cual reasegura en la convergencia y centramiento del “espectador-receptor” la mediación temporal aparentemente abierta y arriesgada a lo “nuevo”. El teatro moderno y el cine son congruentes con la reflexión filosófica en su monologismo de estilo, de género y de formato; tres “tecnologías” que convergen en un “conjunto tecnológico”, diría Foucault.) Para Bajtin, el lector literario, en cambio, se sumerge en una polifonía que lo atrapa; y esto devora incluso al autor, que el mismo “Bajtin” suspende en los textos llamados “deuterocanónicos” (es decir, reconocidos por la crítica como de Bajtin en segundo lugar, por debajo de los firmantes: Kanaev, Medvedev y Voloshinov), en los que “Bajtin” aparece “más como lector” y “en la misma posición de autoridad que cualquier lector de estas obras” (Zavala, 1996b:133). La escritura misma se concibe así como “lectura de aceptación y rechazo del discurso anterior” (Zavala, 1996b:145). “El oyente(-lector) nunca es igual al autor. Tiene su propio e insustituible lugar en el acontecimiento de la creación artística; ha de ocupar una posición especial, incluso *bilateral*,

radical del escuchar y de la respuesta, abre a la experiencia radical e irreductible de las voces de los otros. Las desajustadas e imprevistas posiciones en hueco del escuchar. El “proceso de enunciación (torsión responsiva sin coartada que se prepara y anticipa en todo escuchar) siempre subvierte el enunciado” (Zavala, 1996b:137); “cada palabra – cada signo– del texto conduce fuera de sus límites” (Bajtin, 1999:383-384), y aguarda, tal vez, algún día, ¿por qué no?, su “resurrección”: “cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” en el “gran tiempo” (Bajtin, 1999:393).

Las respuestas son más grandes o más pequeñas, más lentas o más rápidas (siempre, en todo caso, desajustadas y dislocadas), que las preguntas, y no hay manera de reducir la “*interacción discursiva*” al control (hermenéutico) de la autoridad de la pregunta, a la preeminencia de la pregunta, con su dialéctica pregunta-respuesta ordenadora en-línea (hegeliana al fin, como el Espíritu) del *sentido* como única historia (de salvación).<sup>27</sup> Una otra “comprensión”: no del significado (intratextual), sino del *sentido* (interactivo), pues “si convertimos el diálogo en un texto parejo, esto es, si eliminamos las fronteras entre las voces –los cambios de los sujetos hablantes– ... entonces el sentido profundo – infinito– desaparecerá –tocaremos el fondo, pondremos punto muerto”, cuando, por el contrario, el pensamiento es movimiento dialógico (Bajtin, 1999:384).<sup>28</sup> En ese “afuera” del texto, en ese “llegar” del discurso, en esas “fronteras”, en esas “respuestas”, en esas alternaciones, en ese “infinito del sentido”, se hunde el hueco del oído, siempre plural: acontecen los huecos de los oídos.<sup>29</sup>

en la creación: con respecto al autor y con respecto al protagonista” (Bajtin, 1999:396, nota 11, énfasis en el original).

<sup>27</sup> Ver al respecto Derrida, 1989; 2002:12-13.

<sup>28</sup> Es lo que hace la sintaxis al aplanar en la página de escritura el hablar-escuchar: la sintaxis (de la “lingüística filológica”) trabaja sobre las formas concretas de enunciado, sobre las formalizaciones de las “actuaciones discursivas”, morfologización operada por la “comprensión escolástica” del lenguaje y de la significación (Voloshinov-Bajtin, 1992:149-150), el privilegio autorial y monológico de la voz.

<sup>29</sup> Notar que la reducción monológica no opera sólo ni en primer lugar el silenciamiento de otras voces, sino la clausura dictatorial, la norma unificante y el genocidio de los oídos. Algo que evidencian en Buenos Aires las “Madres y Abuelas de Plaza de Mayo”, con sus pañuelos blancos tapando/protegiendo los oídos, escuchando de otra manera, testimonial, desde otros oídos, desde los oídos “desaparecidos”, la Voz de la dictadura militar de 1976-1983 en Argentina aplastando las voces y los sentidos de justicia social. La voz monológica pretende, en su propagandística “universal”, volverse la única Voz de/para todos los oídos. El dictador (sepan disculpar la familiaridad del

Un enunciado sólo puede considerarse relativamente concluido, puesto que todo enunciado es parte y está en un “proceso discursivo” (Voloshinov-Bajtin, 1992:151). El enunciado monológico es una abstracción lingüístico-política. Bajtin pregunta en *El problema de los géneros discursivos*: “¿Cuál es la extensión (de la corriente discursiva)? ¿Tiene un principio y un fin? Si posee una extensión indeterminada, ¿cuál es la fracción que tomamos para dividirla en unidades?” (Bajtin, 1999:259) La “alternación de los hablantes”, “el cambio de los sujetos discursivos”, está siempre precedido por los enunciados de otros y seguidos por los enunciados-respuestas de otros (o su comprensión silenciosa y activa, o sus acciones-respuesta) (Bajtin, 1999:260). Cada réplica indica una posición que puede ser contestada desde otra posición: esta “exotopía” o “extraposición”, ese “encontrarse-fuera”, tal vez previsible hasta cierto punto, pero incontrolable, hace del discurso una trama de relaciones imposible de gramaticalización (Bajtin, 1999:261). “Cada enunciado está lleno de ecos y reflejos de otros enunciados con los cuales se relaciona”, es *respuesta* a enunciados anteriores, ocupando una determinada *posición* (Bajtin, 1999:281), y se siembra en agujeros relacionales de escucha donde germinan respuestas constituyendo otras *posiciones*; “un enunciado está lleno de *matices dialógicos*” (Bajtin, 1999:282). Notar que, además de alternación secuencial, hay simultaneidad y superposición de comprensiones activas, réplicas no necesariamente ordenadas en serie, heterogéneas: una alternación no ordenada en secuencialidad. El diálogo literario es una ficción estética del *diálogo social* (Bajtin distingue entre “discurso ajeno en el diálogo” y “discurso ajeno en el discurso autorial”); el *diálogo social* está plagado de interrupciones, de suspensiones del curso, de problematizaciones crecientes, del decir a medias, de efectos de desplazamiento oblicuo, de silenciamientos, de huecos que hacen pensar: no siempre es una “conclusividad” (a pesar del énfasis

sonido que trae el eco de la “maestra” y del “profesor”, que también “dictan”) escucha con un Oído único: es un hermeneuta que lo escucha todo, en una única dirección de convergencia bajo el optimismo de la traducción (olvida, pedagógicamente, por una terrible licencia metodológica que requiere del sentido común hegemónico, la aserción “*traduttore, traditore*”, “traductor, traidor”). El siglo XX ha sido, muy paradójicamente pero no por casualidad, el siglo de las dictaduras; aún lo es lo que va del XXI, y cada vez impregnan más nuestras democracias con un sentido pastoral en el que el poder ya se esconde bajo la trivialización del consumo, la administración del “consenso” y el efecto de realidad de la estadística.

de Bajtin en ella: “un *dixi* silencioso percibido por los oyentes”, Bajtin, 1999:261) la que genera las *réplicas*.

La comprensión no-Lingüística del lenguaje lo sumerge en la *inter-corporalidad semioprática* del discurso. Esto se evidencia ante el régimen espacial-afectivo de incertidumbre y seguridad, de terrores y certezas, en que el lingüista (y el filósofo y el científico, todos ellos herederos de la “lingüística filológica”) se mueve: “Un lingüista se siente mejor a la mitad de una frase. Cuanto más avanza hacia las regiones de la lengua limítrofes con el discurso, hacia la totalidad de un enunciado, tanto menos segura se vuelve su posición” (Voloshinov-Bajtin, 1992:150). Por eso, el lingüista (y el filósofo y el científico) se vuelve en primer lugar el gendarme de las fronteras de este territorio (“nacional”) “Lingüístico” frente a la adveniencia discursiva de los otros y en el policía que vigila ese territorio en su interior, ambos bajo el régimen (“estatal”) de la “Lingüística” y con las armas y otras *tecnologías* que aporta ese mismo régimen. En cambio, la *semiopraxis* se desplaza hacia esas zonas fronterizas que todo lo rodean, asolan e invaden, todo el discurso y todos los discursos, especialmente los discursos disciplinarios y disciplinados de las Ciencias (Sociales, Humanas, Formales y Naturales; incluso la Filosofía) y de las Artes. La *semiopraxis* trabaja contra el Estado-Nación (de la “Lingüística”). Bajtin nos señalaba más arriba el “poder del sentido”, su fuerza de transformación diferencial del/desde el contexto, su tropos de variación de posiciones y relaciones sociales? (Bajtin, 1999:387).

Pero una cosa es que estemos hegemónicamente determinados a hacer la crítica de/en este *juego de lenguaje* en el que escribo y a potenciar críticamente la política de los márgenes de lo adviniente (voces, cuerpos y oídos) en un uso muy determinado (“lógico-científico”) del “lenguaje”; y otra cosa es que se active sólo y exclusivamente allí la *semiopraxis crítica*. Clifford Geertz, parafraseando e interpretando a Wittgenstein, dice: “los límites (interpretativos) de mi lenguaje son los límites de mi mundo”; y no “los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje”. Porque ese mundo puede ampliarse a medida que crece la capacidad interpretativa, se ensancha acogiendo signos de otros mundos y otras formas de vida; y el conocimiento de sí mismo así se profundiza. Por eso no se trata de “oscurecer esos hiatos (entre yo y los que piensan diferente) y esas asimetrías (entre lo que creemos y sentimos, y lo que creen y sienten

los otros), relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera desemejanza, que es lo que el etnocentrismo (y, en el otro extremo aparente, el universalismo no-dialógico) hace y está llamado a hacer” (Geertz, 1996:79-80). Se trata, más bien, de “sacar a la luz las grietas y contornos” de este “terreno desigual” (no de “allanarlo”), de “explorar el carácter del espacio” existente entre los actores (Geertz, 1996:87). Este “carácter del espacio” entre los actores se extiende sobre la *corporalidad sémica* de la “*interacción discursiva*” y no sólo sobre algo así como “el/mi lenguaje”. Es lo que Rodolfo Kusch llamaba, en sus trabajos de campo en el Noroeste Argentino y en Bolivia, el “*vacío intercultural*” que acontece entre el investigador que hace entrevistas, las transcribe y las analiza, y sus “informantes” (Kusch, 1976; 1978).

Es aquí donde la entonación acentúa desde la corporalidad en juego. Como dicen Voloshinov-Bajtin en *La palabra en la vida y en la poesía*, 1926: “La entonación establece una estrecha relación de la palabra con el contexto extraverbal: *la entonación siempre se ubica sobre la frontera entre lo verbal y lo no verbal, de lo dicho y lo no dicho*. En la entonación, la palabra se conecta con la vida. Y ante todo es en la entonación donde el hablante hace contacto con los oyentes: la entonación es social *par excellence*” (citado por Tatiana Bubnova, traductora, en Bajtin, 1999:292-293, nota 9, énfasis en el original). Y en *Construcción del enunciado*, 1930, ambos señalan: “Es precisamente este ‘tono’ (entonación) lo que conforma la ‘música’ (el sentido general, atmosférico, climático, y de orientación del camino, y la danza replicante) de todo enunciado. La situación y el auditorio correspondiente determinan ante todo a la entonación y a través de ella realizan la selección de las palabras y su ordenamiento, a través de ella llenan de sentido al enunciado entero” (citado por Tatiana Bubnova, traductora, en Bajtin, 1999:292-293, nota 9, énfasis en el original).

Creo, con Derrida (Derrida, 1997b), cuando la tarea deconstructiva se piensa desplazándose del elitismo “filosófico”, que el énfasis de una *semi-praxis crítica* en el *espacio social*, sobre todo desde las posiciones *populares*, está en la “*entonación*”, en esa imperceptible pero orientadora generación social de un ritmo: una tendencia de los pasos en diálogo hacia un desvío del sentido hegemónico operada por las “artes de hacer” del cotidiano. La *entonación* en la *semi-praxis popular* “habla” desde los pies a los pies: “el que baila tiene los oídos en los pies”, decía Nietzsche-Zaratustra. Ciertamente,

las comunidades negras, mulatas y zambas saben mucho de esta música y de esta *danza* en los márgenes y desde su oscura y estratificada *diferencia*. Allí, “la palabra roza la palabra” (Voloshinov-Bajtin, 1992:159). La *risa* y la *burla* indígenas y campesinas traen a la socialidad del sonido y del tono toda la fuerza corrosiva de la crítica *hecha-cuerpo*. Géneros discursivos que se agencian “*en estado práctico*” aunque “*teóricamente*”<sup>30</sup> puede no saberse nada de su existencia (Bajtin, 1999:267-268, énfasis en cursiva en el original; el subrayado es mío).

Escuchando esta sugerencia de Bajtin:

*Dentro de la sociedad de clases, y sobre todo dentro de los regímenes estamentarios, se observa una extraordinaria diferenciación de los géneros discursivos y de los estilos que les corresponden, en relación con el título, rango, categoría, fortuna y posición social, edad del hablante –o escritor– mismo. (Bajtin, 1999:287, la marca sobre el énfasis es mía),*

Me hace pensar que tal vez el género, el estilo y la entonación *populares* de la *burla*, de la *música* y la *danza* pueden ser interpretados como reposición estamentaria intercultural (desde la “*malicia*” indígena y la “*cimarronería*” negra, por identificar muy rápidamente esas posiciones) en un contexto de “ciudadanía” contaminado de “sociedad barroca” (Romero, 1978) *poscolonial*, muy dispuesto a reconocer diversidades menos densas y “exteriores” (regionales y locales al “interior” del mapa “nacional”), y, en ese sentido, que corresponden a “reconocimientos” meramente adjetivos, por lo tanto de una gramática homogeneizante (Grosso, 2006; 2007a; 2007b). La entonación y los estilos en los géneros discursivos son un campo *semi-práctico*, oscuro y efectivo, de reproducción y de transformación de las *relaciones sociales*.

He llamado “*Semiopraxis*” a esta línea de investigación en la que vengo trabajando desde hace algunos años. Una *Semiopraxis* parte de reconocer que las *formaciones hegemónicas* colonial y nacional y sus discursos logocéntricos, en América Latina y otros contextos poscoloniales, han hundido en los cuerpos, pliegue sobre pliegue, procesos de identificación devenidos en la

<sup>30</sup> Aunque, ciertamente, esto no valdría en el sentido gramsciano de una “teoría-en-la-práctica”.

descalificación, estratificación, borramiento y negación. Los entramados *interculturales* construidos en estas tortuosas historias no pueden ser descriptos desde una posición objetivista (ni siquiera reflexiva y crítica al modo del socioanálisis de Pierre Bourdieu, aunque éste haga importantes contribuciones conceptuales), porque, al configurar los mapas y otras configuraciones icónicas del conocimiento objetivo, suspenden la gestión del *sentido* de los actores sociales en sus luchas. Una *Semiopraxis* tiene, por ello, un sentido "*táctico*" (De Certeau, 2000) allí donde las *formaciones hegemónicas* establecieron en la "realidad social" su mapa de *diferencias* por medio de políticas de aniquilamiento, de olvido y de desaparición, porque pone en primer plano las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación.

El *discurso de los cuerpos* puede ser abordado en toda su densidad barroca y conflictividad histórico-política si se reconoce como lugar de producción de la práctica científica esa trama social de silencios, denegaciones y subalternaciones que nos constituye y que se manifiesta en "*luchas culturales*", "*polémicas ocultas*", "*pluriacentuaciones*" y "*luchas simbólicas*", latentes en las formaciones de "*violencia simbólica*" en que vivimos, sedimentación en las prácticas de categorías etno-culturales y sociales, de *maneras de hacer* diferenciadas y estratificadas. En nuestros contextos sociales, las *diferencias* no son sólo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay también, y sobre todo, *invisibilización, acallamiento, auto-censura, auto-negación, denegación, desconocimiento*, dramática nocturna de las voces en los *cuerpos*.

### **Risa, burla y añoranzas: existenciaris o "maneras de estar-siendo" santiagueños**

La construcción de la hegemonía nacional "argentina" se realizó en dos movimientos ideológico-tecnológicos, a través de los cuales: 1. se estableció, en primer lugar, un plano homogéneo de "ciudadanía"; y 2. dentro de él, se redujo toda la densidad histórica de las poblaciones locales a identidades "provinciales" del "interior", constituyéndolas en matices imperfectos del modelo primario, centrado en el Río de la Plata, más específicamente, en Buenos Aires. Una clonación primaria precedió el reconocimiento de la diversidad en la sociedad disciplinaria nacional. Una "política de creación", según la expresión de Juan

Bautista Alberdi, escritor de las "Bases", que fue el texto matriz de la Constitución Nacional de 1853. De este modo, la profundidad histórica de las sociedades locales, sobre todo las del Centro-Norte del país, que habían tenido un protagonismo colonial y que amenazaban con volver sus "modalidades provinciales" en diferenciales irreductibles, fue leída en clave de la nueva fundación, y las historias regionales y provinciales fueron cajas chinas de la Historia Nacional. Esta operación de reducción incluyente fue reforzada por la historiografía del siglo XIX, estructuradora de la opinión pública y del marco ideológico del sistema educativo (Shumway, 1993 p. 208-217). La pertenencia nacional significó tomar un nuevo punto de partida para narrar y leer la historia total. La Nación era percibida como un mundo único en formación.

Las élites porteño-céntricas borraron, hicieron "desaparecer", las "diferencias" oscuras de la población mayoritaria (que en muchos casos incluso implicaban a sus miembros más conspicuos y militantes), ya no toleradas en un escenario "moderno", ficción performativa de un imaginario europeizante. Pero, al menos en el caso de Santiago del Estero, la singularidad provincial reconocida en el nuevo espectro nacional, "*santiagueños*", y en cuanto trama identificatoria de los sectores populares, fue rehabilitada por aquellas "diferencias", que siguen aflorando en varias formaciones culturales. El espectro social mayoritario, estratificado en estamentos "*indios*"<sup>31</sup>, "*mestizos*" (mezcla de "*indio*" con "*español*"), "*mulatos*", "*negros*" y "*zambos*"<sup>32</sup> (con categorías intermedias, las cuales proliferaron con la pulsión clasificatoria oficial del siglo XVIII), en ese orden jerárquico, constituyó la topografía social colonial. Las "diferencias" habían negociado su inclusión desigual en el "pacto barroco". Éste fue disuelto por las políticas nacionales y provinciales a lo largo del siglo XIX, creando una nueva situación para las políticas de identificación, a partir de un nuevo mapa que ofició como *tabula rasa* enviando lo "*indio*" y lo "*negro*" a lo subterráneo, lo negado, a la

<sup>31</sup> Que, desde el punto de vista jurídico-administrativo (y con consecuencias en el trato y la consideración social) podían ser "tributarios" en Pueblos de Indios, "ausentes" (radicados en otras localidades, fuera de los Pueblos de Indios) o "exentos" (de tributación).

<sup>32</sup> "Mulatos", "negros" y "zambos" que podían ser, desde el punto de vista jurídico-administrativo, pero también social, "esclavos" (en haciendas u obrajes, o domésticos), "libres" (manumitidos) o "cimarrones" (fugados y residentes en otra región).

invisibilidad y a la muerte, bajo reparaciones espectrales y representaciones escénicas. No intento mostrar simples continuidades, por eso "indio" y "negro" no indican procesos unívocos ni unilaterales que pudieran tender pretendidamente su "identidad" desde las épocas prehispánicas o desde las poblaciones africanas. Antes bien, me interesa marcar que, en la nueva configuración cultural, social y política nacional, en la que las "diferencias" étnicas locales han sido borradas, éstas vuelven, derivando lo "santiagueño" y lo "argentino" a lugares no previstos y no deseados, cuestionando, en su *semiopraxis*, el diseño hegemónico realizado y concluyente.

La región que se denomina "mesopotamia santiagueña", entre los Ríos Dulce y Salado, ha sido la región central de la jurisdicción capitular, y donde se desarrolló con más intensidad la vida social durante todo el período colonial y durante el siglo XIX. Las condiciones de vida en el área "mesopotámica" supusieron, desde los tiempos prehispánicos y hasta la actualidad, una gran movilidad poblacional, por detrás de los cauces cambiantes de ambos ríos, de las sequías e inundaciones, de las pestes y de las alternativas laborales en otras regiones.

Los cambios de cauce de los Ríos Salado y Dulce han dejado sus marcas en toda el área mesopotámica, atravesada por hondonadas y lechos secos y arenosos, más recientes y más antiguos, espectrales, ya que los diques y canalizaciones construidos en los tramos medio-superiores de ambos ríos han reducido al mínimo el caudal de agua que ambos arrastran (sobre todo el Río Salado; aunque, por las copiosas lluvias de los últimos años, siguen desbordando, retomando cauces viejos o abriendo nuevos). Por detrás del azar de los ríos, se trasladaban las poblaciones.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Por ejemplo, desde una fecha desconocida de pasada la mitad del siglo XVIII hasta 1785, el Río Salado se unía con el Dulce, desembocando ambos en la Laguna de los Porongos (cuenca mediterránea donde hoy sólo desemboca el Río Dulce). En 1785, el Salado vuelve a su curso anterior y desemboca en el Río Paraná, afluente del Río de la Plata (Palomeque, 1992). En 1807, el Párroco de Matará, Don Juan Antonio Paz, testimonia que el Pueblo de Indios de Mopa se agregó al de Matará, porque el Salado se desvió (otra vez), y los Indios tomaron el rumbo que les pareció; luego volvió a desviarse de Matará hacia el Este, con lo cual se fueron muchos Indios y este Pueblo se mudó unas 80 leguas hacia el norte (AGN, *Documentos Diversos, Sección Colonia, Serie XV Revisitas y Padrones, Intendencia de Salta, Años 1786-1806, Legajo 33, Folios 145b y 146*). También los Indios del Pueblo de Guañagasta, en el Salado, se hallaban dispersos por Paso Grande, Gramilla y Bracho, al sur, por el desvío del Salado (*Folios 296 a 299*). En

Las frecuentes inundaciones alternaban con grandes sequías y pestes.<sup>34</sup> Las sequías sucedían con frecuencia: en 60 años, 9 secas: 1790, 1794, 1799, 1802, 1803, 1817, 1818, 1820 y 1846 (esta última fue una larga seca con una gran peste) (Palomeque,

1799, Manuel de Palacio, Diputado en Santiago del Estero del Consulado de Comercio, informa al Real Consulado de Buenos Aires que los vecinos de la ciudad de Santiago no han podido continuar con la siembra de algodón y de trigo que había comenzado en 1795, por causa de que el Río Dulce se ha desviado de curso y no llega ahora a la acequia (AGN, *Sala IX, Años 1794-1810, Consulado, Salta, Catamarca, Santiago del Estero, 4.6.7, Folio 185*). En 1825, el Dulce se desplaza hacia el Oeste, desde el sur de la ciudad de Santiago, abandonando Manogasta, Tuama, Sumamao, Loreto (viejo), Villa Atamisqui, Soconcho y Salavina (varios de ellos antiguos "Pueblos de Indios", que quedan sin agua para sus tierras cultivables). El nuevo curso alcanza las salinas al este de Salavina y se saliniza (e inutiliza) todo el curso inferior (Palomeque, 1992). En 1897, se abre un canal desde Tuama a Loreto (viejo), que se desborda con la creciente de 1901 y el Dulce vuelve a su curso anterior (Palomeque, 1992). Con cada creciente, el Salado desbordaba creando brazos de unión con el Dulce, que, al secarse, volvían muy fértil toda el área mesopotámica (Palomeque, 1992, 12-13).

<sup>34</sup> Un ejemplo de los muchos que abundan en la documentación: en 1789, Don Nicolás de Villacorta y Ocaña informa que la inundación hace imposible el cobro de los tributos de los Pueblos de Indios, por el estado de los caminos, pero que además la seca de ocho meses que la precedió impidió que se cosechara grana, algarroba, maíz ni trigo. Y se ha desencadenado una peste y una epidemia de "grano" o "carbunco" que acabó con los animales de los troperos de carretas y hacendados, y con los habitantes de la campaña (indios, negros, mulatos y mestizos, y algunos españoles) (AGN, *Sala IX, Año 1789, Justicia, Legajo 25, Expdte. 731, Folios 10a y b*). Tampoco éstos han podido recoger cera ni miel, y han quedado sin vestido y sin comida. Por esto, la mayor parte de los Indios se han ausentado a otras partes, incluso a otras Jurisdicciones. Los que han quedado viven de la caza (*Folios 3a y b*). Según certificación del Cura y Vicario Interino del Curato de Salavina, Don Miguel Ibañez, los Indios Tributarios (es decir, los del Pueblo de Indios) se han ido, algunos a Santa Fe y otros a Buenos Aires, y han muerto 70 ese año (*Folio 19b*). También han muerto o se han ido los de los Pueblos de Indios del Curato de Tuama: Manugasta, Tuamá, Sumamao y Tilingo, según informa el Cura y Vicario, Don Luis Trejo (*Folio 21b*). Igualmente los de los Pueblos de Indios del Curato de Soconcho: Umamac, Soconcho, Sabagasta y el Passado, según certificación de su Cura y Vicario, Doctor Don Josef Juan Corbalán y Castilla (*Folio 22b*). Lo mismo notifica el Cura y Vicario del Curato de Matará (a orillas del Salado), Don José Antonio Paz, que han muerto o se han ido los Indios Tributarios de los tres Pueblos de Indios de su Curato (y los más numerosos de todos): Matará, Inquiliguala y Mopa (*Folio 24b*). El Sargento Mayor de la Frontera de Salavina y de las Compañías de Milicias, Don Manuel Lopes Caballero, con fecha 16 de Septiembre de 1789, certifica que el Alcalde de Primer Voto de la Ciudad de Santiago, Don Nicolás de Villacorta y Ocaña, ha visitado los Pueblos de Indios de Tilingo, Soconcho, Umama, Sabagasta y el Pasao, cobrando tributo, y en los cinco Pueblos encontró sólo 30 indios, siendo que muchos se habían ido para Buenos Aires y otras partes (*Folio 29*).

1992, 51 nota 36). También las epidemias: a las grandes pestes y epidemias de 1579, 1590, 1609 y 1618, le suceden, por citar sólo algunas, la epidemia de viruela de 1718 (que produce gran mortandad), las epidemias de cólera de 1868, de 1874 y de 1887, y la epidemia de paludismo de 1902 (Oddo, 1973).

Las migraciones santiagueñas parecen tener una larga historia. Tanta movilidad ha conllevado un desarrollo progresivo de las categorías "*mestizas*" (especialmente la mezcla entre "*indios*" y "*negros*"), una gran flexibilidad y agilidad identificatorias, y un intenso trabajo cultural, hasta el punto de que un mismo sujeto pudiera verse a sí mismo como "*indio*", y mostrarse como tal o como "*zambo*" ("*cholo*"), según las circunstancias, pudiendo ser visto por ciertos sectores sociales como "*negro*" y por otros como "*mulato*".<sup>35</sup> Dicha dispersión hace pensar en las condiciones sociales y ecológicas en las que la mayoría "*zamba*" (o "*chola*") se va regando en el espectro social.<sup>36</sup> A comienzos del siglo XIX, los "Pueblos de Indios" que se ubicaban a orillas de los ríos y que constituían los núcleos poblacionales de la mesopotamia santiagueña

<sup>35</sup> Nunca una disolución en lo meramente, y genérico, "*mestizo*": la neutralidad "*mestiza*" fue una creación nacional y debe someterse a estudios locales su apropiación social. Si no, no se explica por qué los actores sociales en la documentación existente, hasta entrado el siglo XIX, siempre usan alguna categoría diferencial y no ven, ni sobre sí mismos ni a su alrededor, una mera nebulosa socio-étnica. "*Mestizo*" fue el dispositivo tecnológico de la hegemonía nacional para evitar definitivamente el componente más temido de la "*pasta poblacional*" que había que constituir en "soberano" de la sociedad "moderna" y que era el estamento inferior de la estructura de poder colonial: lo "*negro*". "*Mestizo*" nombra lo "*indio*" redimido por lo "*español*" (o lo "*uropeo*"), en la sensibilidad y el imaginario ilustrado de finales del siglo XIX), y elude lo "*negro*", en sí mismo y como componente de lo "*mulato*" y, sobre todo, de lo "*zambo*", que es la caída en el abismo más profundo de la irredención. Esto es muy significativo, siendo "*zamba*" la mayoría poblacional heredada de la colonia.

<sup>36</sup> En 1781, el Juez Comisionado Capitán Don Benito Costas testimonia que, estando en el domicilio de Don Martín Soria Medrano, Teniente de Milicia, en Notengo, Costa del Salado, a quien debía cobrarle un dinero, fueron atacados a sablazos (él y sus acompañantes) por Don Martín y su yerno, y el primero gritaba: "Aunque soy indio soy noble -esto sin que ninguno le hablara nada- estos caballeros santiagueños nos quieren azoballar a los estancieros" (AGN, Sala IX, Año 1783, *Tribunales, Legajo 217, Expdte.10, Folio 4*). Soria Medrano se dice "*indio*", pero "*noble*" y "*estanciero*", frente a los "*caballeros santiagueños*" (muy posiblemente refiriéndose a que son de la ciudad de Santiago del Estero); mientras que la gente del lugar lo percibe como "*pardo*" y como "*mulato*" (en todo caso, siempre de "casta impura"). Lo "*indio*" y lo "*negro*" parecen estar tan próximos que se confunden en las percepciones sociales. Para ver más datos documentales y un desarrollo más extenso de este argumento, consultar Grosso, 2007d.

derivaban en un mar de poblaciones móviles de mayoría "*zamba*" (o "*chola*").

De acuerdo con los registros censales de fines del siglo XVIII y de comienzos del XIX, el término "*zambo*" parece haber tenido un uso restringido a las esferas oficiales de la región. De hecho es el término que usa el censista de 1778, y el que aparece en los procedimientos administrativos y judiciales. En cambio el término "*cholo*" aparece en los "empadronamientos de Indios", que se realizaban *in situ* y a voz cantada: de los "Ausentes" daban noticia los allí presentes, y el empadronador debía confiarse en gran medida de lo que los "Indios" dijeran. En todo caso, negociaba entre sus propias opiniones y lo que escuchaba; pero la situación de enunciación era diferente y por ello recogen las percepciones sociales. Eso podría significar que, ante la fluidez de los intercambios entre los "Indios de Pueblo" y los otros actores étnicos de la zona, el empadronador hubiere decidido tomar, para respetar y dar cuenta de las diferencias, el término "*cholo/a*", y no "*zambo/a*".

"*Cholo*", en la actualidad, se utiliza, según las regiones mesopotámicas, con diversos sentidos. En la costa oriental del Dulce se señala así a aquella persona en la que no se puede confiar porque en algún momento va a fallar, se va a dar vuelta. En Brea Pozo, Atoj Pozo, Barrancas Coloradas, Pitambala, se les llama así, en privado (porque es un insulto muy ofensivo), a varias familias. No tiene que ver, en su uso más general con el color de piel ni con la condición social: cualquiera puede tener la "cualidad" de aflojar en el momento menos previsto. Se usa el plural masculino: "*los cholos*", y el masculino singular "*cholo*". No se dice de las mujeres que sean "*cholas*". Pero es un calificativo personal que puede predicarse también de un conjunto familiar. ¿En base a qué podría calificarse moralmente a varias familias, sino, como es común, en relación a un prejuicio que muy comúnmente recoge diferenciaciones étnicas o sociales, ocultas o ya olvidadas? En Villa Atamisqui, sobre la costa occidental del Dulce, más al sur, se le llama así a una red familiar: "*Los Cholos*". Tienen un apellido español común, y tienen definidos rasgos fenotípicos negros, evitados bajo el "*muy muy morochos*" eufemístico de los lugareños. La gente no se explica cómo, si no ha habido esclavos en Santiago del Estero (según la creencia muy generalizada), están ellos ahí, que son "*al parecer, descendientes de negros*". Tienen la misma forma de vida de sus vecinos, hablan *la quichua*, pero, calladamente, son señalados como "*cholos*". Allí, y en toda la zona de

Barrancas y Salavina, existían, hasta hace unos 40 años, muchos "plateros" (artesanos de la plata); en Atamisqui los más conocidos eran los Herrera, parientes de un músico local, quien está dentro de estos "morochos" por sus rasgos fenotípicos.

En la costa oriental del Dulce, "cholo" se dice de un perro que no hace honor a su proverbial fidelidad, pues en cualquier momento puede abandonar a su dueño, y también de un hecho o una cosa que se vuelve en contra, imprevistamente. En Brea Pozo hay familias que un informante entrevistado en 1997 podía reconocer como "negras", pero sólo en relación con los "negros de las películas americanas" (tan imposible es la creencia generalizada en "negros" locales; por otra parte, a lo "indio" vivo en la zona el informante sólo podía percibirlo a través de los "indios de la Puna", en el extremo noroeste argentino, limítrofe con Bolivia: los "aymaras"), y que se los diferencia también en secreto, no se los trata de modo diferente, al menos se trata de disimular. A una de esas familias la llaman "Los Chinchilos" (de "chinchí", en quichua "vinchuca", insecto de unos 2,5 cm. de largo, de caparazón negra o negro amarronada, que tiene unas pintas blancas alrededor, en círculo; habita en las pajas de los techos de los ranchos y se alimenta de sangre caliente; es la causante del Mal de Chagas, enfermedad muy común en todo el campo argentino, que lleva a la muerte a largo plazo, por afecciones cardíacas. "Los Chinchilos" han migrado de Barrancas Coloradas a Brea Pozo, centro urbano (urbano-rural) más importante de la zona. En Barrancas "dicen que vivían como en tribu, todos amontonados", "son quichuistas" (es decir, no sólo hablan, sino que enseñan a sus hijos la quichua), son negros, pero podrían pasar como de piel oscura nomás (el muy común "morochos" o "pinto" que se usa en toda el área mesopotámica, rural o urbana). La gente los percibe como un grupo que le gusta vivir lejos, retirado (sus casas están en las afueras del poblado, o en medio del monte). Pasan desapercibidos por sus nombres o apodos (doble ocultamiento sobre el de su apellido): por ejemplo, "Pancho" o "Hembra", porque, decía el informante, "quién se iba a tomar el trabajo de decir dos palabras, no?" (Pancho Chinchilo, Hembra Chinchila, etc.) Con lo que, "Los Chinchilos", en Brea Pozo y Barrancas Coloradas, parecen ser el equivalente socio-étnico de "Los Cholos" en Villa Atamisqui. En Barrancas vivían en montón, pero como familias monógamas (tal vez trabajando en los obrajes de explotación forestal). Hay una difusa

reunión de lo "negro" con lo "indio" cuando, por el amontonamiento en que viven, se los percibe como agrupación "tribal", mientras que a su vez cultivan la lengua de los "primitivos quichuas" de la región.

"Los Chinchilos" residen en Brea Pozo, pero trabajan en el ciclo de las cosechas, es decir que, gran parte del año, los varones adultos están fuera. Varios de ellos han migrado a Buenos Aires, pero regresan periódicamente y se asimilan totalmente al grupo aún cuando hayan nacido en Buenos Aires (en las zonas marginales del Gran Buenos Aires). Ellos no se reconocen como "negros" ni algo parecido. Tampoco se les dice a ellos en presencia "negros" o algo semejante (ni siquiera "morochos"), según la sospechosa prudencia del informante: "por conocimiento, por no errar a la verdad". (¿De qué verdad se trata? ¿De que tal vez no lo sean, y se los ofende, o de que en verdad lo sean y de eso no se habla, no se debe hablar?) A la escuela van los niños y adolescentes de esas familias. Pero se trata de no hacer ninguna diferencia. Sin embargo, en conversaciones privadas se hacen comentarios de las muchachas: la piel muy tersa y suave, oscura, son muy bailarinas, no pueden quedar quietas al escuchar música, son sensibles hasta a unos pocos compases, enseguida aprenden a bailar lo que sea... Todo el imaginario erótico y kinésico de lo "negro" se pone allí en juego, a nivel de una percepción muda.

En un círculo más próximo e íntimo, el informante confesaba a media voz que su bisabuela por vía paterna era "pinta". Siendo criada en la casa de su tatarabuelo, en Lugones (hoy un poblado junto a la estación de ferrocarril, atravesado por la ruta 34, que une Santiago del Estero con Rosario y Buenos Aires; entonces, a principios de siglo, la zona era netamente rural, en el corazón mesopotámico, recientemente atravesada por el ferrocarril), el bisabuelo, quien mantuvo relaciones con ella, decidió formalizar la relación viviendo juntos. Su familia se opuso y ocultaban los niños que les habían nacido para que los vecinos no los vieran. Pero el bisabuelo del informante se la llevó de su casa a vivir aparte, pese a todo. Los rastros de "negro" en su familia eran reconocidos por el informante bajo el eufemismo de "pintos". Pero, en medio de la confesión, no dejaba de expresar el sentido común hegemónico cuando afirmaba, finalmente, que, como su bisabuelo era un vago que andaba de baile en baile, guitarreando, y "no era nada recomendable" y "hacía lo suyo", "le cayó como un rayo la desgracia" de enamorarse y

juntarse con una "pinta", criada de su casa. ¿Un hecho "cholo"?

Las expresiones culturales "santiagueñas", más que remitirse a fuentes "indias" y "negras", por separado (como suele ser común en las investigaciones académicas en la región; aunque retacean y escamotean el reconocimiento de lo "negro"), deberían ser vinculadas a esta masa creciente "zamba" ("chola") en la región, que es la que agencia el trabajo cultural del siglo XVIII y sobre el que recae el borramiento bajo la "ciudadanía argentina" a partir del siglo XIX. Los diacríticos de auto- y hetero-identificación más comunes del "santiagueño" de los sectores populares son: "la quichua y la castilla", bilingüismo que es lengua materna en toda la zona rural mesopotámica; la "chacarera", ritmo musical y danza infaltable en cualquier reunión familiar o social y que levanta en efervescencia generalizada a los concurrentes; la "añoranza", sentimiento crónico de dolor por la tierra distante<sup>37</sup> y que se expresa intensamente en la música; la devoción a sus "santos", profusa en referencias y tradiciones indígenas; el modo del culto a los muertos (las llamadas "alumbradas"); las "salamanacas", cueva en la que se aprende las artes más efectivas para cumplir los deseos y que otorgan prestigio social, muy especialmente, las artes musicales; y múltiples leyendas y rituales locales que guardan relación con antiguos relatos y calendarios indígenas (tales como "el Tanicu").

Aquí me referiré brevemente al *humor* y a la *burla* que envuelve todas estas expresiones y al sentimiento de "añoranza", ligados todos ellos a la omnipresencia *semiopráctica* de la *música*, como si fuera la *corriente discursiva* en la que fluye en el *sentido popular regional*.<sup>38</sup> Entraré, por tanto, a esos "existenciaríos" o "maneras de estar-siendo" a través de la *música*. La auto-comprensión *santiagueña* de la música la concibe surgiendo de la tierra, vinculada al complejo mito-ritual de la "salamanca"<sup>39</sup>: cueva invisible, subterránea, clandestina y móvil, en un lecho seco o muerto del río o al fondo de una laguna formada por un desborde, que se abre cuando llega un "estudiante"

<sup>37</sup> Resulta sugerente su proximidad al portugués brasileiro "banzo", que nombra la nostalgia enfermiza que sufrían las poblaciones africanas por su tierra distante, de la que habían sido violentamente desarraigadas y puestas bajo esclavitud.

<sup>38</sup> Ver, *in extenso*, sobre las cuestiones ligadas a la música, Grosso (2007f) y sobre los otros diacríticos (2007d).

<sup>39</sup> Lo vegetal, que brota desde lo profundo de la tierra, enraizado en lo enterrado, como autocomprensión *santiagueña* de la música y el canto, aparece muchas veces; el cantor dice: "soy flor de chacarera", "soy fruto de salamanca".

que premeditadamente va a ella, donde acontece una fiesta orgiástica y se ponen a prueba los más recónditos temores, y en la que se tiene trato con el "Supay" (nombre quichua), "Mandinga" (nombre afro) o "Diablo" (nombre cristiano), quien otorga sus dones, muy particularmente de músico o bailarín, estableciendo un pacto secreto con el "salamanquero". La "presencia" de una "salamanca" se percibe por la *música* que suena (*chacareras*), normalmente por las noches o a la hora de la siesta. Es plural y singular: hay una "salamanca", se habla de ella en singular, pero muchas localidades tienen o han tenido una "salamanca" en sus proximidades. No se habla de ellas abiertamente, sino con misterio y recelo; pero las hay en toda el área mesopotámica (y, en general, en el Noroeste Argentino: ver Pagés Larraya, 1996).

El *Diablo-Supay-Mandinga* aparece allí de diversas formas, generalmente animales, y ese poder de metamorfosis se lo transmite a sus "salamanqueros". Si uno, que no es "estudiante", ni mujer que desea tener tratos sexuales con el *Supay* y los concurrentes, sigue la *música* para saber dónde está esa *salamanca*, primero la escucha en una dirección, luego en otra, luego en otra, y así se va internando en el monte hasta perderse y no saber dónde está, en una terrorífica sensación de desconcierto y vulnerabilidad. Igualmente, quien es descubierto/a yendo, también se pierde y se vuelve loco/a. Hay una relación entre *salamanca*, pérdida en el monte y locura en toda el área mesopotámica: la locura ocurre por el terror ante la falta total de orientación.

Es creencia común, tanto en las áreas rurales como urbanas, que quien destaca por su habilidad en la ejecución de un instrumento o en la danza, o en su inspiración poética para componer canciones, ha pasado por una salamanca. También, quien tiene mucha suerte en el juego, o hace mucho dinero rápidamente, o quien logra siempre seducir; siempre en el caso de varones. Las mujeres salamanqueras según parece sólo procuran allí el goce sexual y erótico. En esa "oscuridad" de desnudez, sensualidad y transmisión de saberes y destrezas, el *Diablo-Supay-Mandinga* suele metamorfosearse en un **Negro**. En el ámbito exterior, se aparece como un rico estanciero, vestido totalmente de negro, con sus mejores joyas de plata y oro, montando un caballo negro, acompañado a veces por un perro negro, arriando su ganado negro o en el que cada pelaje va ordenado por grupos.

También se aparece como *Toro-Supay*: gran toro negro, furioso, que echa fuego por sus narices.<sup>40</sup>

Mi tesis es que la *salamanca* es una metáfora de la demonización de lo "indio" y del hundimiento infernal de lo "negro" bajo la formación hegemónica colonial, luego reforzada hacia abajo, en una hipérbole asoladora y amenazante, con la "muerte de los indios" y el borramiento de los "negros" bajo la formación hegemónica nacional.<sup>41</sup> La *música*, a la vez de un modo elocuente y oscuro está relacionada con esos trabajos culturales. Las salamancas, subterráneas, no localizadas y clandestinas ponen en juego poderes subalternos incontrolables. La *salamanca* es una expresión cultural agenciada por las formaciones socio-étnicas "cholas" ("zambas") de la región. Y, en cuanto tal, es un modo local de reapropiación de lo "indio", de lo "negro" y de lo "español" a través de la *música* como *existenciarismo semioprático*.

Los recovecos y tortuosidades rientes de la *burla* y la contagiosa emotividad de la "añoranza", que reúne en el dolor y conmociona el cuerpo, poniéndolo a bailar, juegan todos ellos con estos esguinces por los cuales el "santiagoño" se revuelve desde los "indios muertos" y los "negros borrados". Cauces volubles, ritmo de sequías de muerte y desbordantes ahogantes, las historias van y vienen por esta corriente de *interacción discursiva*; la *salamanca*, la *música*, la *burla* y la *añoranza* son réplicas de *estilo* a las formaciones hegemónicas, hechas por los *cuerpos del discurso*, *semiopraxis crítica* del *discurso de los cuerpos*.

Los "indios muertos", con sus "cementeros" tan omnipresentes como la *salamanca*, aflorando del suelo tras cada lluvia y cada desborde de río con su dispersión de cerámicas y huesos innumerables, la imposible radicación de los "negros borrados, desaparecidos" en la clandestinidad subterránea de la *salamanca*, su invisibilidad audible, podrían guardar alguna vinculación con la terrible "añoranza" del *santiagoño*, migrante crónico, siempre lejos de su "tierra" imposible y que lo hace pensar angustiosamente en volver a ella<sup>42</sup>, y en añorarla aún cuando está en ella. *Cementerio*,

<sup>40</sup> El abundante bestiario de la mítica local parece tener su génesis en la *salamanca*.

<sup>41</sup> En Grosso (2007f) señalo tres "mesetas" de estas metamorfosis etno-culturales. Ver también Grosso, (2007d).

<sup>42</sup> Hecho que se realiza y simboliza cada año, cuando se vuelve en forma masiva para Carnaval, para la *alumburada* del Día de Muertos, y/o para la fiesta del Señor de Mailín, o del santo de la localidad de origen.

*salamanca* y "tierra" están metonímicamente ligados, en una *semiopraxis* que cava de uno en otro y brota de uno en otro. De hecho, en las letras de canciones, es un deseo dicho de muchas maneras volver a morir en Santiago, o ser enterrado allí, para emerger nuevamente en la música y el canto. Metáfora común, que destaco en la *chacarera* vuelta "icono": "Añoranzas santiagoñas", de Julio Argentino Jerez, compuesta en 1939.

#### AÑORANZAS (Chacarera Doble)

1. Cuando salí de Santiago,  
todo el camino lloré,  
lloré sin saber por qué,  
pero yo les aseguro  
que mi corazón es duro  
pero aquel día aflojé.
2. Dejé mi pago querido  
y el rancho donde nací,  
donde tan feliz viví  
alegremente cantando,  
y en cambio hoy vivo llorando  
igualito que el crespín<sup>43</sup>.
3. Los años y la distancia  
jamás pudieron lograr  
de mi memoria apartar  
y hacer que te eche al olvido,  
ay, mi Santiago querido!  
yo añoro tu quebrachal.<sup>44</sup>
4. Mañana cuando me muera,  
si alguien se acuerda de mí,  
tírenme<sup>45</sup> donde nací  
si quieren darme la gloria,  
y toquen a mi memoria

<sup>43</sup> Pájaro de la región mesopotámica cuyo canto semeja un lamento. Una leyenda cuenta que un hombre dejó a su mujer enferma en el rancho y salió a buscar ayuda, pero se entretuvo varios días en una fiesta. Cuando le fueron a comunicar la muerte de su mujer, continuó en el baile, diciendo que ya habría tiempo para llorar. Luego, presa de su dolor, se convierte en un pájaro que llora por siempre la muerte de su ser amado.

<sup>44</sup> El quebracho es un árbol autóctono del monte santiagoño, de gran altura, y que fue diezmado desde las últimas décadas del siglo XIX por las empresas de explotación forestal ligadas a la construcción de las líneas férreas en el extenso territorio argentino. Esto localiza a esta chacarera en plena tarea hegemónica de mitificación y distanciamiento romántico del "folklore", al hablar de un paisaje del pasado, desconectando con los sentidos del presente; aunque también puede interpretarse como denuncia de la destrucción en curso.

<sup>45</sup> En el sentido de "arrójlenme".

- la doble que canto aquí.
5. En mis horas de tristeza siempre me pongo a pensar cómo pueden olvidar, algunos de mis paisanos, rancho, padre, madre, hermanos, con tanta facilidad.
  6. Santiagueño no ha de ser el que obre de esta manera, despreciar la chacarera por otra danza importada, eso es verla mancillada a nuestra raza campera.
  7. La otra noche a mis almohadas mojadas las encontré, mas ignoro si soñé o es que despierto lloraba y en lontananza miraba el rancho aquél que dejé.
  8. Tal vez en el camposanto no haiga lugar para mí, paisanos les vuá pedir que cuando llegue el momento, tirenmén en campo abierto pero allí donde nací.

La estrofa 1 introduce en una experiencia vivida masivamente por los habitantes de la mesopotamia santiagueña. Desde la época prehispánica, la experiencia migratoria es constitutiva de las formaciones sociales locales. Una nota central de la "*añoranza santiagueña*" se pone de manifiesto aquí: el llorar en la distancia con un dolor que se hunde en lo desconocido, llorar "sin saber por qué".

Al final de la estrofa 2, la referencia al "*crespín*" se vincula a un "*vivir llorando*". El canto-llanto del pájaro relaciona el dolor por la distancia (una distancia de muerte y desaparición) y la música: es la música y el canto el medio de expresión y el *medium* de experiencia de la "*añoranza*".

La estrofa 4 nos coloca en la escena de la muerte, siempre íntimamente ligada a la "*añoranza*": la muerte como un reencuentro con la propia tierra, acompañado con la música. La trama que tejen muerte, entierro y *música* constituyen el polo de consumación de la "*añoranza*". Es un volver

definitivo, para enterrarse, y que la música conduce a la hondura necesaria para que se produzca: ella dimensiona en sus mayores alcances esta ritualidad última.

En las estrofas 5 y 6, la *añoranza* cobra un fuerte sentido moralizador: "*no se debe olvidar la familia en la distancia*" y "*no se debe sustituir ni (sobre todo) contaminar la verdadera chacarera con otros ritmos ajenos*". En primer lugar (estrofa 5), la "*añoranza*" es localizada en los parientes próximos: "*rancho, padre, madre, hermanos*", la "familia" de sangre inmediata, aquella que quedó, visible, demográficamente, en la mesopotamia santiagueña. Es la familia monogámica urbana de los sectores medios (medios altos) de la población santiagueña, su norma (no la de los sectores populares urbanos y rurales). Los ritmos de los contactos de los migrantes con los familiares que permanecen en los lugares de origen varían de un sector social a otro y de una localidad mesopotámica a otra. En los sectores más bajos y mayoritarios de la población, ya existía una larga historia de migraciones periódicas, siguiendo las cosechas, que solían tomar gran parte del año, de Agosto a Mayo. En los casos más extremos, la persona o los miembros de la familia no volvían en todo ese tiempo, ni se tenía noticias de él, o de ellos, hasta su vuelta. Muchos regresaban por unas semanas, sobre todo para carnaval, y volvían a irse. Los que iban para los obrajes forestales, algunos llevaban sus familias, otros no, dependiendo de las condiciones de vivienda en medio del monte. A veces pasaban muchos meses sin saber nada unos de otros. Las migraciones permanentes a Buenos Aires y otras ciudades del Sur, entraron para la mayoría dentro de esta experiencia de contactos tras largos períodos de ausencia. Muchos de ellos habían migrado previamente, a fines del siglo XIX o en las primeras décadas del XX, de sus localidades rurales a las ciudades mesopotámicas, y de allí, de sus periferias, partieron hacia las crecientes concentraciones urbanas del Sur. Otros directamente partieron de sus asentamientos rurales. Las posibilidades de contacto entre ambos polos del proceso migratorio eran dificultadas en muchos casos por la falta de dinero, las nuevas condiciones laborales y lo problemático del acceso a muchos parajes mesopotámicos.

En verdad, la trama migratoria santiagueña ha constituido y constituye una red sumamente eficaz de circulación de información, oportunidades laborales, crianza de los hijos, medicamentos, dinero, ropa, comida, paseos y visitas, que toca y

transforma los lugares de origen. La migración no ha sido unidireccional, sino más bien un corredor por donde van y vienen noticias, personas y bienes. La estrofa 5, en realidad, reduce el campo de pertenencias de sangre y de memoria que la misma "añoranza" del migrante ha expandido y agudizado, tal como se hace evidente en las letras de muchas *chacareras*, antiguas y recientes.<sup>46</sup> Aquí, la familia monogámica (además de su pastoral normativa) comprime y oculta la "añoranza" "india" y "negra", borrándola bajo la visibilidad de lo que quedó en el "rancho" mesopotámico.

En la estrofa 6 está concentrada de un modo explícito la política de la identidad propia de los sectores dominantes. Los dos primeros versos se apropian de lo que "es" (en su "esencia") ser "santiagoño", determinando lo que no debe, pero sobre todo no debe poder, ser. Los siguientes van directo al corazón de esa "identidad", su principal diacrítico: la *chacarera*. Gustar de "otra danza importada" es calificado de "desprecio" por la *chacarera*. Es un efecto retórico de moralización: nunca ha habido un movimiento social santiagoño, ni organizado ni espontáneo, que se haya desappropriado de la *chacarera*. Es más, los migrantes se volvieron un mercado relevante para los músicos y para la industria discográfica en este género. En aquel entonces, fines de la década de 1930, la "danza importada" se refería tal vez al tango y al chamamé, pero sobre todo a la música americana ("fox-trot"), difundidas por el cine y la radio. (Notar que se trata siempre de danzas de uso en los bailes populares o familiares.) La *chacarera* fue sustituida por otras danzas, pero sostengo que en ello ha operado, además de la diversificación del criterio de gusto popular, la espectacularización de aquella operada por el tradicionalismo de los mismos sectores dominantes, que expulsó a los bailarines espontáneos, generando un escenario de representación. Luego, en las décadas de 1960 y 1970, se generalizaron ritmos del litoral ("chamamé") y "tropicales" ("cumbia", "cumbia-chamamé"), que los migrantes incorporaron

<sup>46</sup> Por ejemplo, en "EL EMBRUJO DE MI TIERRA" (Peteco y Carlos Carabajal): "es el viejo Mishqui Mayu (Río Dulce, en quichua, como normalmente se le llama en el habla regional), / frescura de mis abuelos, / saber y espejo del suelo / de este pago milenario. // La guardia salamanquera / se hace escuchar en la siesta / como si fuera la orquesta / de nuestros antepasados / que al irse fueron dejando / la afinación de mi tierra", el *Mishqui Mayu* y la *salamanca*, que remiten a lo "indio" y lo "negro", lo "cholo", evocan la ascendencia que el cantor reconoce como propia y directa: "mis abuelos", "nuestros antepasados que al irse fueron dejando".

masivamente como música para bailar y que los nuevos circuitos migratorios introdujeron en toda la mesopotamia santiagoña, produciéndose un nuevo híbrido: la "guaracha", que es un producto *santiagoño*. Por detrás de éste vinieron los más recientes ritmos "bailaneros". Pero la *chacarera* ha seguido siendo la música diacrítica de los *santiagoños*, escuchada a todo volumen en el patio o en la entrada de la casa en medio de las ciudades, cantada a toda voz, la música espontánea de los amigos y las reuniones familiares, la de los festivales folklóricos en los clubes (que siempre terminan en baile), la de las peñas barriales. Y esto, tanto en los nuevos lugares de residencia como en los mesopotámicos.

Contra lo que está reaccionando la posición "moral" en la letra analizada, es contra la contaminación, contra las nuevas danzas que "mancillan", "manchan" una identidad que se quiere pura y que se expresa en términos de una neutralidad y quietud rural: "raza campera". Este discurso entra en la canción levantando la oposición entre lo rural y lo urbano, tratando de sujetar en lo rural, y un rural esclerosado, el devenir urbano de los nuevos movimientos sociales, migración mediante. Al atar la *chacarera* a la "raza campera", inhibiendo otro sentimiento de pertenencia étnica (¿cuál es, en verdad, la "mancha" que se quiere borrar?), abre el camino hacia la espectacularización ciudadana, exponiendo lo rural ausente y congelado en un escenario. Es paradójico que se reaccione en contra de la contaminación de la danza de la *chacarera* por "otras danzas importadas", a la vez que se ha sustituido la danza espontánea de los bailes por las estilizadas coreografías escénicas, con un público sentado, reducido a la contemplación del espectador. Se logró sentar un público frente a la *chacarera*, pero parece que sería mejor que no baile nunca ya, con ninguna "música".

La estrofa 7 nos coloca ante esa zona liminar de la "añoranza", que la reúne con el sueño. Liminarietà en la que los contornos se vuelven difusos y en la que será posible el éxtasis ante espectros resucitados y, en otras *chacareras*, la verbalización musical de lo que se experimenta como pertenencia y como sentimiento de lo "indio".

La estrofa 8 vuelve a la escena de la muerte, cerrando la *añoranza* en su reencuentro con la "tierra". Es la "tierra" misma y su superficie, no el predio delimitado como cementerio, el final ansiado: el "campo abierto". Este "campo abierto", fuera del cementerio cristiano, esta mera "tierra",

pone a la *añoranza*, a la *chacarera* y a la muerte en un peligroso contacto con los “*cementerios de indios*”, que aparecen en las pampas o descampados, sin señales exteriores, como si dijéramos: brotando de la “tierra” pagana y salvaje, no-“civilizada”; “*campo abierto*” bajo el cual circula y deambula, como un río oculto sin rumbo fijo, la *salamanca*, matriz del fluir desbordante de la *música*. Y la frase nos habla de un gesto al descuido (“*tirenmén*”: tirenme, arrójenme), como si se tratara de una siembra (aún artesanal) de la que se espera echar raíces y brotar: imaginario vegetal que veremos aparecer como una constante en las *chacareras*. Siembra en “*campo abierto*”, en la tierra inculta. Tal vez sea el momento en que lo “*indio*” (y lo “*negro*”) está menos oculto y más peligrosamente latente en esta *chacarera*, por detrás de los eufemismos del tradicionalismo hegemónico.<sup>47</sup>

La *chacarera*, música, canto y danza, surge tal vez en algún momento del siglo XIX, si no antes.<sup>48</sup> En la región mesopotámica santiagueña se

<sup>47</sup> De hecho, “*Añoranzas*” se ha constituido en “*himno de la santiagueñidad*”, expresión esta última que remonta a una substancialización metafísica la *chacarera* junto con todos los otros diacríticos. Expresión de uso ceremonial y ritual en los círculos académicos y letrados, en los actos patrios y los discursos políticos. Los actos escolares suelen comenzar o finalizar con la ejecución de este “himno”, en vivo o en reproducción discográfica. Las bandas ceremoniales de la ciudad de Santiago tienen esta *chacarera* en sus repertorios fijos y en primer orden de importancia. Se ha vuelto una “costumbre” que, cada vez que el Gobernador de Santiago del Estero viaja fuera de la Provincia, en la ceremonia de su partida y en la de su regreso, se ejecuta “*Añoranzas*”. Tal vez renovando la fuerza de eufemización, de moralización, de depotenciación de control que en ella combate en *lucha simbólica* con las fuerzas históricas y su *semiopraxis* de dolor y de *burla* de resurrección, ese humor sobre todo frente a la muerte, cuando la *añoranza* ya enfila su destino último hacia el entierro, y es allí donde las letras de las *chacareras* destellan en tropos que resuelven la tragicidad en un final celebratorio de último cumplimiento. Como si dijera: “es en la muerte precisamente donde están las mayores potencias con las que, tarde o temprano, reviviremos (revolveremos) este mundo”.

<sup>48</sup> El término “*chacarera*” proviene del quichua: *chacra*, o *chajra*, que fue castellanizado como “*chácara*” o “*chacara*”, y que significa “predio sembrado con varios tipos de maíz” (o con maíz y otros cereales). El verbo *chájruy* significa “mezclar”, referido a la culinaria (sobre todo, mezclar la mazamorra, maíz blanco cocido, comida muy común en la zona), y a entreverar los animales para el rodeo. El término “*chacra*” se extendió durante la Colonia a todo predio sembrado. “*Chacarero/a*” se llamó a quienes habitaban y/o trabajaban en esas chacras. Desde el punto de vista administrativo, fue la categoría con que en la región se denominó a los “rústicos”, es decir, el nivel más bajo de la población. En un Proceso contra brujas realizado en el Cabildo de Santiago del Estero en 1761, el Promotor Fiscal dice que en España se les llama “Rústicos” a los “Aldeanos”, y

asegura que nació aquí, pero en todo caso identifica, desde fines del siglo pasado, al “*santiagueño*” en la geografía nacional y no hay diacrítico de su identidad que los *santiagueños* experimenten con mayor fuerza por su poder de convocatoria “*en la sangre*”.<sup>49</sup> La *música*, en el contexto mesopotámico santiagueño y en sus migrantes, genera una emoción intensa que remueve lo “*indio*” y lo hace emerger (lo “*negro*” es una fuerza más oscura que deambula por debajo, se lo escucha y nadie lo dice: habita el plano oscuro y sordo del ritmo, aquella dimensión primaria de la *música*<sup>50</sup>: pura ondulación, puro movimiento, pura

que corresponde aquí (¿en América o sólo en Santiago del Estero?) a la gente pobre que se les llama “Estancieros” o “Chacareros” (APSE, Trib. 13, 1052, Año 1761, folios 188 y 189). En estas “*chácaras*”, comenzó a circular, sobre todo en el siglo XVIII, la mano de obra indígena y negra libre, creciente, con lo que le da un nuevo ingrediente demográfico a la “mezcla” en que consistía toda *chacra*. “*Chacarera*”, por tanto, ha sido la música, canto y danza propios de los niveles más bajos de la población, que trabajaban en estas unidades rurales, que proliferaron al ser abolidos los “Pueblos de Indios” y “Reducciones” (con sus tierras comunales) en las primeras décadas del siglo XIX.

<sup>49</sup> Tal vez por ello mismo, por su poder de representación e identificación, por su expansividad en el campo social y por su hondura modeladora, muy tempranamente ha habido un interés de los sectores dominantes de la sociedad santiagueña (y argentina porteña) por someterla a un control, compilándola, standarizándola, y clasificándola (tanto en su expresión musical, como coreográfica y literaria) en el nicho “folklorico” o “tradicional”. *Tecnologías* musicales que procuran orientar y dirigir los cursos de la acción social. Andrés Chazarreta (1876-1960), Inspector General de Escuelas en la mesopotamia santiagueña, recopiló unas cuatrocientas piezas (anónimas) a lo largo de su doble tarea educativo-musical. Las editó en 8 volúmenes para piano, 3 para guitarra y 1 de coreografías. Músico y compositor, en las décadas del '20 y del '30 formó una compañía que recorrió los escenarios del país con espectaculares dramatizaciones coreográfico-musicales de leyendas, mitos y relatos históricos santiagueños. Obra monumental de estabilización y espectacularización del “folklore” y las “tradiciones” de Santiago del Estero. En todo este espectro de normalización musical, hay un efecto imperceptible que la espectacularización pone en primer plano: la coreografía es estabilizada, reiterada, reproducida por varias parejas que bailan con precisos movimientos coordinados. La danza espectacularizada define el contorno coreográfico, lo geometriza, lo yuxtapone y lo reitera. Vendrán después y hasta hoy academias de danzas folklóricas y las danzas en las fiestas patrias escolares, que introducirán el baile popular en lo educativo, que reproducirán sus neutralizadas estilizaciones en escena, en la misma medida que el escenario expulsa a los bailarines espontáneos, en la misma medida que la *chacarera* ya se baila muy poco en las fiestas urbanas. La coreografía académica ha sido el instrumento de los sectores dominantes para controlar el *discurso de los cuerpos* que la *música* despierta en el espacio social de la mesopotamia santiagueña.

<sup>50</sup> En Grosso (2007f), establezco la comparación de la rítmica base de la “*chacarera*” santiagueña con la del “*currulao*” de la costa pacífica colombiana. El “*currulao*” es una música, canto y

corporalidad y materialidad danzantes, pura generación metamórfica de imágenes. Lo “negro” es la diferencia radical “argentina”, y el mero movimiento rizomático de la diferencia “santiagueña”, casi sin palabras que lo nombren o imágenes que lo revelen<sup>51</sup>). La *música* es el elemento emocional por excelencia. Esto sucede en los bombos que acompañan a los Santos en sus fiestas, en las cornetas que reciben a los que hacen de “indios” en las “carreras” de algunas de esas fiestas, en los alaridos que componen alegría y dolor, en la ya casi extinguida “vidala” de los carnavales, en las “Alabanzas” de los muertos

danza que se desarrolla en el Suroccidente Colombiano a orillas del Pacífico, desde el Departamento Chocó por el Norte hasta el Departamento Pasto por el Sur, desde la localidad de Quibdó hasta la de Tumaco aproximadamente. Toda esta zona ha sido el lugar de localización de poblaciones negras formadas por esclavos fugitivos (“palenques”; “quilombos” lamados más al sur del continente), favorecida por el aislamiento respecto de los circuitos viales y el fuerte intercambio entre ellos vía marítima, en torno al centro portuario de Buenaventura (Wade, 1997; Zuluaga y Bermúdez, 1997). Desde el siglo XVIII fue residencia de una población en su mayoría afro y “zamba” (mestizada con los indígenas de la región). Una de las músicas más representativas de estos “afrocolombianos” es el “currulao”. La base rítmica del “currulao” está compuesta por cuatro instrumentos de percusión: dos “bombos”, uno “macho” y otro “hembra”, y dos “cununos”, igualmente diferenciados por estas metáforas de género. En la rítmica de los dos “bombos”: “golpeador” o “macho”, y “arrullador” o “hembra”, se evidencia una sorprendente equivalencia rítmica con la “chacarera” santiagueña. Sobre todo en el caso del “bombo golpeador”, cuya rítmica parece una variación de la del bombo en la “chacarera”, o viceversa. La diferencia está en el acento: el “currulao” acentúa en la madera, la “chacarera”, en el parche. Pero no es mi interés fundar un origen “negro” de la “chacarera”. No es la cuestión del “origen” la que me interesa; y sólo me estoy refiriendo a la rítmica, no a la melodía ni al canto ni a la danza. Lo que sí me parece notable es que haya tal equivalencia rítmica en dos contextos donde, demográficamente, ha habido una mayoritaria población negra y “zamba”, ubicadas respectivamente en territorios tan distantes y que parece que no han tenido contacto en tierras americanas. Lo que me interesa es cómo se manifiesta en la mesopotamia santiagueña una rítmica “negra” en el diacrítico más sentido, que es oída, pero no verbalmente reconocida, salvo por un escasísimo puñado de músicos y académicos.

<sup>51</sup> Ciertamente es un contraste notable y significativo el que existe en la mesopotamia santiagueña entre los múltiples afloramientos materiales, dramáticos y verbales de lo “indio” (en las cerámicas y huesos de los “cementeros de indios”, en la quichua, en las representaciones de los “indios” en las “carreras de indios”, en los bombos y erkes que acompañan a los Santos, en los relatos y rituales que rodean a éstos) y la omnipresencia musical de lo “negro”, pero que apenas se enuncia en algunos apodos, topónimos y relatos de *salamancas*, y que se hace extraordinaria y abruptamente visible por única vez en la imagen de San Miguel de Añatuya, que tiene “sometido” a sus pies al Negro-Diablo (ver Grosso, 2007d; 2007f).

“vitalizadas”, en la *chacarera* dolido de añoranzas.<sup>52</sup> *Músicas* que hacen llorar, que llenan los ojos de lágrimas, que “ponen a bailar”, que sacan a los *cuerpos*, eufóricos y heridos, al río de la danza, que atraviesan las dramáticas escenas de la muerte. La *música* recorre el espectro emotivo *santiagueño*; la emoción intensa, en la experiencia cultural local, está asociada a la *música*.

La *burla* se extiende por todas las expresiones culturales populares *santiagueñas*. Sólo me referiré aquí, y para concluir, a las batallas rituales que libran los bombos en las fiestas de los Santos y a la singular imagen de San Miguel de Añatuya y el Negro-Diablo.

Un clima de monotonía insensibilizadora envuelve las fiestas de los Santos. La rítmica de los bombos se escucha casi ininterrumpidamente y acompaña los desplazamientos: las procesiones y traslados. En la procesión de la Purísima de Tuama y en el traslado de San Esteban, junto con los bombos, avanzan uno o más *erques* o “cornetas”, con su música sorda y monótona. En todos estos casos, los devotos dicen que se acompaña de este modo a los Santos “porque así acompañaban los indios”. Nótese que varias de las localidades en que se celebran estas fiestas de Santos eran Pueblos de Indios hasta finales de la segunda década de 1800: Manogasta, Tuama, Sumamao. La rítmica de los bombos es simple, reiterativa, con un efecto envolvente, de suspensión mándrica. El *tempo* es vivaz, correlativo al paso, corto y rápido. Cada “movimiento” dura entre media hora y cuarenta minutos, y termina a veces con un final marcado, unísono; otras, va bajando el volumen hasta perderse. Tras una breve pausa, recomienza. De los ritmos registrados en las fiestas, durante los años 1995, 1996 y 1997, uno solo de ellos distribuye los golpes en el parche y en el aro de madera (uno de las Ofrendas de los Bombistas en la Fiesta de Santa Bárbara); todos los otros ritmos pegan sólo sobre el parche.

Debe tenerse en cuenta que los mismos “Bombistas de Santa Bárbara” (una veintena), grupo compuesto por vecinos de Manogasta, liderados por su “Cacique” (así lo llaman), acompañan a los bombos de la procesión de la Virgen de Tuama y a los del traslado de San Esteban, de Maco a Sumamao, pero siempre tienen una presencia destacada. Este grupo desarrolla un repertorio más amplio de ritmos, todos ellos “como lo hacían los indios”, y que dedican a Santa Bárbara.

<sup>52</sup> Para el análisis de estas expresiones, ver Grosso (2007d).

Los ritmos de procesión de Santa Bárbara y de la Purísima de Tuama son iguales. Se trata de localidades vecinas, Manogasta y Tuama, distantes unos 8 km. una de otra. Pero este ritmo es el mismo que uno de los ritmos que acompaña el traslado de San Gil y su procesión. San Gil se encuentra en Sacha Pozo, del otro lado del Río Dulce, a unos 200 km. de Manogasta. En otro ritmo del traslado de San Gil sólo cambia el acento. Estos dos ritmos son ejecutados por los "*Bombistos de San Gil*", entre los que no participan los de Santa Bárbara. Lo cual establece, a nivel de la música, un vínculo entre la fiesta de San Gil y las de los Santos del Camino de la Costa (Santa Bárbara y La Purísima de Tuama).

La procesión de la "*Virgen India*" de Tuama y el traslado de San Esteban son acompañados también con *erques* o "*cornetas*". Don Florindo Acuña, de Campo Alegre, el cornetista más famoso en la actualidad, un campesino del común, me aclaraba: "*erque le decían los indios, nosotros le llamamos corneta*". Y me contaba que hasta hace unos 50 años las "*cornetas*" eran muchas más, más que los bombos, unas 30 ó 40, y eran más cortas, de metro y medio de largo, o poco más. Pero a medida que fueron disminuyendo en cantidad, fueron creciendo en longitud, para aumentar el volumen y el cuerpo del sonido producido. Desde hace unos 30 años él las fabrica de unos 3 mts. de longitud. El sonido emitido por esta "*corneta*" es muy grave, y la caña tiene un único agujero, su embocadura, por lo que no permite variación tónica. Su sonido semeja el mugido de un burro. En el cuerno de res que tiene atado al otro extremo se echa un poco de agua, para que se produzcan vibraciones. Se sopla por impulsos, acompañando la percusión de los bombos, con un ritmo discontinuo. De cuando en cuando las "*cornetas*" se integran a la torrentosa letanía de los bombos. Su ejecución requiere la contención de gran cantidad de aire en los pulmones y ejercer una gran presión al expelerlo en cada sople, por lo que produce gran cansancio, sobre todo si se va caminando y a paso ligero.

Bombos, "*cornetas*", cohetería, palmas y alaridos componen la música ritual de los Santos, al modo "*como lo hacían los indios*". "*Así acompañaban los indios a los Santos*", dicen "*dueños*" y devotos en todas estas fiestas. Pero estas rítmicas no son mera evocación; dejan escuchar conflictos y luchas a bombo batiente, sólo perceptibles al oído ensordecido. *Políticas de la música*, no dichas, en la *semiopraxis popular*.

En las procesiones de Santa Bárbara en Manogasta y en la de la Purísima de Tuama, se desarrolla un combate entre las campanas de la iglesia y la voz amplificada del sacerdote que permanece en el atrio, por un lado, y la polifonía "*india*" de bombos, "*cornetas*", palmas, bombas de estruendo, cohetería y alaridos, por el otro. Una *heteroglosia* de sonidos que se replican. La apropiación eclesial del Santo, desde el territorio donde mantiene recluida todo el año la imagen, se enfrenta a la reapropiación del Santo por parte de sus devotos, que lo llevan procesionalmente, describiendo un círculo en torno a la gran cruz de hierro que está frente a la iglesia en Manogasta, y en torno al cementerio que está frente a la iglesia en Tuama. En ambos casos, el circuito de los fieles gira en torno a cruces: rodea el signo (y, en el caso de Tuama, la "*presencia*") de los muertos. Yendo en la procesión, uno experimenta cómo en la medida que ésta se aleja de la iglesia, se pierde a lo lejos el batir de las campanas y la voz desgañada del sacerdote, cantando a capella su aria solitaria, mientras que, en torno del Santo, crecen el atronador latido de los bombos, acompañado por las palmas, el ensordecedor estruendo de bombas y cohetes, y los lacerantes alaridos. En el punto diametralmente opuesto a la iglesia, el Santo ha sido apropiado por el acompañamiento "*indio*". Luego, el regreso, es una progresiva "devolución" del Santo al territorio eclesial. Hay un paso por una experiencia de "*liminarietà*" que hace de la procesión un "rito de pasaje" (Turner, 1969), una experiencia de una "*communitas*" "*india*" tiene lugar en las antípodas eclesiales del recorrido procesional (Turner, 1974). La posesión del Santo ha sido *burlada*. Es notable que estas procesiones sucedan en el caso de Santos que son de propiedad eclesial; y no en San Esteban, que pertenece al mismo ciclo de fiestas de Diciembre, pero que es "*Santo con dueño*". En el caso de San Esteban y de San Gil, no siendo de propiedad eclesial, sucede una reafirmación de la reapropiación musical en el mismo territorio de la Iglesia.

San Esteban y San Gil, las dos fiestas de "*Santos con dueño*" de mayor afluencia en la mesopotamia santiagueña, son inundados por la alegría reinante de sus acompañantes, sin control pastoral por parte de la Iglesia; pero hay un momento en que, sin embargo, aquella dramática social en la *semiopraxis musical* se evidencia: cuando ambos Santos llegan a las Iglesias de la ciudad de Santiago, donde "*se les hace Misa*". La Misa para San Esteban la realizan en realidad la

"dueña del Santo" y su familia, con algunos pocos acompañantes, fuera ya del ciclo de su fiesta, en la primera quincena de Enero. Los bombos, la cohetería, los gritos y alaridos se callan entrando a la Iglesia (de Don Bosco), y resurgen al salir. La rodean, lo acompañan hasta la puerta, lo arriesgan en el silencio sagrado del dios del templo, pero lo vuelven a recibir y a recuperar con eufórica algarabía, cuando regresa al afuera de su gente.

En cambio la Misa de San Gil se realiza en el inicio mismo de la fiesta, con una masiva afluencia de devotos: todos aquellos que se van sumando en el camino, sobre todo en La Banda y en la ciudad de Santiago. En cantidad de acompañantes para que "se le haga Misa", el traslado de San Gil aventaja con mucho al de San Esteban. La masa campesino-urbana llena la Iglesia de San Francisco, una de las cuatro principales de la ciudad capital. Es sin duda el momento culminante (por su intensidad, por su contraste) de una batalla musical mesopotámica entre la Iglesia y los devotos y sus Santos: la música eclesial, en su territorio, pugna con el "acompañamiento indio" del Santo, desaforado. Cuando el Santo está ya a una cuadra del templo, las campanas comienzan a batir; cuando la comitiva está a pocos metros, un sacerdote, dentro de la Iglesia, con sonido amplificado, entona, acompañado de un órgano, un canto religioso de bienvenida. Al entrar a la Iglesia, los 50 ó 60 bombos no dejan de tocar, al contrario, intensifican sus golpes: el sonido retumba contra el profundo seno de la Iglesia, que se vuelve un gran bombo ensordecedor. Los devotos encienden el golpe de sus palmas, se paran encima de los bancos, gritan vivas al Santo, se sueltan alaridos, se arrojan cohetes. Es imposible caminar dentro de la Iglesia. El sonido de las campanas se escucha a lo lejos, por breves intervalos. La voz del sacerdote se vuelve inaudible, hasta que éste decide no cantar más y trata de controlar el tumulto. Nunca el "acompañamiento indio" tiene la ocasión de ganar tanto volumen como en esta inmensa caja de resonancia. Bombos, alaridos, palmas, zapateo y golpes sobre los bancos, vivas, se prolongan por una media hora, hasta que poco a poco comienzan a escucharse las palabras pastorales del sacerdote, que hace grandes esfuerzos por otorgar un sentido a la piedad popular desbordada. Cae la tarde, los devotos se retiran de la Iglesia hasta la mañana siguiente, el Santo queda esa noche en la Iglesia, solo. Se respira la amenaza de que la imagen no sea devuelta, la "dueña del Santo" me expresaba a media voz su temor. A las siete de la mañana del

día siguiente se celebra la Misa del Santo y luego, entre bombos, palmas, cohetes y alaridos, los acompañantes toman nuevamente la Iglesia, rodean al Santo y salen de regreso con San Gil para Sacha Pozo. Esta contraposición de fuerzas musicales, esta reconversión del templo en bombo, esta festiva lucha, nos muestran en acción el *discurso de los cuerpos* en la *semiopraxis crítica* de la burla.

El temor de los "dueños de Santos" y de los devotos de que la Iglesia les quite o no les devuelva la imagen se agudiza cuando las llevan al templo para "hacerles Misa". Los "dueños" posibilitan las devociones generales y participan en ellas, "costumbres" que para la Iglesia están contaminadas de "paganismo". San Gil, en la Iglesia de San Francisco de la ciudad de Santiago del Estero, está en territorio ajeno, en situación de peligro. Por eso la apropiación es ensordecedora. En Manogasta y en Tuama, la "liminarietà" de la experiencia de "communitas" "india" tiene lugar en las antípodas del circuito, que parte y vuelve a la iglesia; en cambio para la Misa de San Gil, la "communitas" "india" inunda el templo, desborda desde dentro el territorio eclesial, convirtiéndolo en caja de resonancia de su propia música.

Rítmica de bombos y sonidos de "cornetas" hacen presente lo "indio" en el contexto ritual. Una *música*: sonido y movimiento corporal, caminar, correr, es una trama emergente, una narrativa dramático-musical. La *música* entonces es capaz de crear un ambiente, una atmósfera, un campo de experiencia y de sentido. La *música* se entrecruza con el *cuerpo* y desestabiliza los órdenes establecidos de sujeción e identidad: es allí donde reside su dimensión política (McClary, 1997:15). Hay una *música* en que se oye aún lo "indio" en el contexto mesopotámico santiagueño. La música tiene un poder primario ensordecedor e insensibilizante, crea un clima sin nombrarlo, genera un *sentido no-lógico*, inicia lo social en un determinado ritmo de los *cuerpos*, orienta en una ondulación conjunta. Y es allí que en la mesopotamia santiagueña se manifiesta y se actualiza lo "indio": una memoria rítmica que es a su vez una "memoria kinética", una *música -sentidos corporales*, un modo social de desplazamiento (McClary, 1997:18), que aflora y recorre, como un río incontenible, en esta musicalidad "india": un desborde mesopotámico. Es la manera local eficazmente no-dicha (bajo el peso

de la prohibición y la negación) de traer lo "indio" a lo "argentino" como deseo de la diferencia<sup>53</sup>.

La imagen de San Miguel de Añatuya es propiedad de Doña Regina Argentina González, "Doña Reina", su "dueña"<sup>54</sup>, de unos 70 años, y se encuentra en uno de los barrios periféricos de Añatuya, saliendo para Los Jurés. Como ella anduvo por fuera de Santiago durante unos 20 años, por detrás de su marido (Buenos Aires, Chaco), entonces no sabe mucho de la historia del Santo; sólo lo recibió de su madre. Era de su bisabuela, Juana María, que vivía un poco más al sur, en el monte. Su madre murió de 106 años; por lo que la historia familiar se remonta por lo menos a unos 160 años.

Doña Reina y su madre han peleado, y lo siguen haciendo, con las monjas que atienden la iglesia del barrio, porque éstas quieren llevar la imagen a la iglesia. Pero las "dueñas" no han querido. Sólo se lo han prestado en alguna ocasión para la fiesta del 29 de Septiembre. Hay dos fiestas de San Miguel en el barrio: la de la "dueña del Santo" y la de la iglesia. En la iglesia hay dos imágenes de San Miguel: una expuesta en el altar, y otra más vieja, guardada en depósito. Ambas en yeso pintado y de confección y estilo moderno: San Miguel, rubio, blanco y de ojos celestes, como soldado romano con casco, espada flamígera y escudo, con un pie encima de la cabeza de un dragón verde, muerto. Hay dos fiestas, con sendas procesiones. Un San Miguel pelea con otro: uno, de arriba hacia abajo; el otro, de abajo hacia arriba. La gente del barrio acude a ambas fiestas, pero, de la zona, la mayor afluencia llega a la fiesta del San Miguel tradicional.

El ambiente, la pequeña ermita donde está la imagen, a un costado del amplio patio, está

<sup>53</sup> Esto está relacionado con el relieve social que la música ha ganado, industria discográfica y cultura massmediática mediante, en varios contextos nacionales contemporáneos, transformándose en medio de los procesos de subjetivación y en magma identitario. Para la identidad "santiagueña", la música es su expresión más inmediata, el diacrítico que atraviesa la cotidianeidad. Allí también se libran batallas por controlarla.

<sup>54</sup> Los "dueños de Santos" son muy comunes en la mesopotamia santiagueña y la mayoría de las imágenes que reciben más devoción, con fiestas de afluencia masiva, están bajo esta relación de propiedad. Lo cual establece circuitos religiosos muy intensos por fuera de la pastoral y el control eclesial. El "dueño de Santo" cuida de la imagen, la mantiene expuesta al culto público, le construye sus lugares sagrados, guarda y enuncia el relato de su origen y de sus historias, y organiza toda la liturgia de la fiesta. Su familia vive de los ingresos que les aporta el culto.

adornado con mucho rojo (flores de papel, cintas, serpentinas). Rojo sobre negro parece ser el espectro cromático de la fiesta. Tal vez también relacionado con el rojo de los mártires (San Esteban, Santa Bárbara) y de los Santos en general (San Gil, Señor de los Milagros de Mailín, San Miguel). El rojo sobre negro de este San Miguel me hizo pensar en que tal vez los Santos con cultuados sobre un fondo demoníaco, ¿salamanquero? Mi desconcierto me hacía desvariar; tan agitada era la conmoción que me producía la escena.

San Miguel es de piel blanca y ojos celestes, tiene un cuchillo (o una dudosa espada; de alpaca o de plata) en su mano derecha, empuñado en alto; en la otra mano sostiene un balancín (aparentemente agregado: el brazo izquierdo está extendido hacia adelante y la mano en vertical, con el pulgar arriba, como para sujetar algo, tal vez un escudo). Está vestido (madera pintada) con un chaleco y un pollerín de soldado romano color celeste y botas sin punta. Según testimonio de Doña Reina, antes el vestido era de tela (estaba vestido encima de la pintura) y de todos colores. Tiene un sombrero cónico de color negro. Está parado con ambos pies sobre un "negro", que está de espaldas en el suelo, con sus ojos bien abiertos, su lengua roja afuera y un brazo alzado. Tiene dos incisiones en la frente y un canal que va del brazo derecho a la mano, como si hubiese tenido insertos algunos apliques: ¿cuernos, cuchillo?<sup>55</sup> "Es el Diablo", me dijo Doña Reina.

Uno queda impactado y asombrado ante semejante imagen de San Miguel y el Negro-Diablo; no sólo por su dramatismo, sino porque por primera vez ve un "negro" en la mesopotamia santiagueña, no eufemizado. Recuerdo mi sorpresa y mi intriga por saber si lo que yo estaba viendo era lo mismo que veía Doña Reina y los devotos, o si también aquí, ante este Negro-Diablo, volvía a ejercer su poder simbólico el borramiento hegemónico. Ante mi pregunta "ingenua": ¿Por qué el Diablo es un "negro"?, Doña Reina me contestó, lacónica y sepultando todo bajo el peso de la evidencia y un gran supuesto: "¡Diablo es!... ¿de qué color vá ser si no?!!"

Más que muerto, o agonizante, el "negro" parece estar *burlándose*, realizando alguna pantomima: el "teatro del vencido". Tal vez está en proceso de metamorfosis, como en una descripción

<sup>55</sup> Durante el siglo XIX, una de las artes *salamanqueras* por excelencia era la destreza con el cuchillo.

de la lucha entre unos cuchilleros en 1907<sup>56</sup>: tal vez está desarrollando, en la plástica cultural agonística de la iconografía cristiana, las figuras del dragón o de la serpiente. Su cuerpo se contonea como en una danza; bajo el Santo se mueve un tembladeral, animado por la música. El Santo equilibrista mantiene su rigidez, pero tal vez ella misma anuncia a la larga su caída. El Negro-Diablo, con sus ojos bien abiertos y su lengua afuera, su cuerpo en escorzo, un brazo alzado y sus rodillas dobladas, está movido por la música, está en plena danza. (El Negro-Diablo tiene la *salamanca* como desquite, como refugio, o al menos como ensanchamiento territorial subterráneo del campo de batalla. Ambigüedad de lo infernal, que al estar debajo de lo celeste, también se transforma en agenciamiento de los sectores subalternos. San Miguel ojiceleste ha caído bajo *burla*.)

---

<sup>56</sup> Lucha en pleno baile, en el que luce un don salamanquero: la habilidad con el cuchillo: "Terrible lucha, cara á cara, pecho á pecho, donde el acero mortal pasa a cada momento cercano al cuerpo que adquiere la ligereza del tigre, se achica, se agranda, salta á los lados como víbora, acometiendo cabeza baja, como el zorro unas veces, y de frente como toro bravío otras" (Alalus, Diario El Liberal, Enero 8 de 1907).

## . Bibliografía

ANDERSON, Benedict (1994) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso (1983).

BAJTIN, Mijail (1990) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza (1965).

\_\_\_\_\_ (1999a) "El problema de los géneros discursivos." (1952-1953) en: M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1975).

\_\_\_\_\_ (1999b) "Hacia una metodología de las ciencias humanas." (1974) en: M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1975).

BATAILLE, Georges (1997) *El ojo pineal. Precedido de El año solar y Sacrificios*. Valencia: Pre-Textos (1970).

BENJAMIN, Walter (2001) "La tarea del traductor." y "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres." en W. BENJAMIN. *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán.

BOURDIEU, Pierre (1990) "Espacio social y génesis de las clases" (1984) en: P. BOURDIEU. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON (1995) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara (1972).

BUBNOVA, Tatiana (1996) "Bajtín en la encrucijada dialógica. (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general.)" en: I. ZAVALA (coord.) *Bajtín y sus apócrifos*. México: Anthropos.

CANAL FEIJÓO, Bernardo (1950) *Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore*. Buenos Aires: Nova.

CHAZARRETA, Agustín. (1973) *Folklore Musical de Santiago del Estero*. El Liberal, 75° Aniversario, Santiago del Estero.

De CERTEAU, Michel (2000) *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana. (1980; 1990).

DERRIDA, Jacques (1997a) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos (1978).

\_\_\_\_\_ (1989) *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos (1987).

\_\_\_\_\_ (1997b) *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial (1996).

\_\_\_\_\_ (2002) *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta (2001).

FOUCAULT, Michel (2000) *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos (1966).

\_\_\_\_\_ (1992) *El orden del discurso. Lección inaugural en el Collège de France, Cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, pronunciada el 2 de Diciembre de 1970*. Buenos Aires: Tusquets (1970).

\_\_\_\_\_ (1995) "Theatrum Philosophicum." en: M. FOUCAULT y G. DELEUZE. *"Theatrum Philosophicum" seguido de "Repetición y diferencia"*. Barcelona: Anagrama (1970)

\_\_\_\_\_ (1980) "Nietzsche, la Genealogía, la Historia." (1971) en: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

GADAMER, Hans-Georg (1984) *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme (1975).

- GEERTZ, Clifford (1996) "Los usos de la diversidad" en: C. GEERTZ. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós – ICE, Universidad Autónoma de Barcelona (1986).
- GROSSO, José Luis (2005) "Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales" en: *Secuencia – Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63, Instituto Dr. José María Luis Mora, México. pp. 41-74.
- \_\_\_\_\_ (2006a) "'Un Dios, Una Raza, Una Lengua'. Conocimiento, sujeción y diferencias." en: *Revista Colombiana de Educación*, N° 50, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2006b) "Nietzsche: risa, danza y semiopraxis. Cuerpo, epistemología y políticas del conocimiento en la *Genealogía de la Moral*." Instituto de Educación y Pedagogía, Doctorado en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Universidad del Valle, Santiago de Cali (inédito).
- \_\_\_\_\_ (2006c) "El pseudónimo 'Mijail Bajtin': el cuerpo del discurso y el discurso de los cuerpos." Instituto de Educación y Pedagogía, Doctorado en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Universidad del Valle, Santiago de Cali (inédito).
- \_\_\_\_\_ (2007a) "Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. Fenomenología histórica de una modernidad social." en: J. E. GONZÁLEZ (ed.) *Ciudadanía y Cultura*. Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2007b) "Interculturalidad, ciudadanía y comunicación. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular." en: AA.VV. *Etnoeducación. El caso de las comunidades afrocolombianas*. Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (en imprenta).
- \_\_\_\_\_ (2007c) "El revés de la trama. Cuerpos, praxis e interculturalidad en contextos poscoloniales" en: *Revista Arqueología Suramericana*, Universidad Nacional de Catamarca – Universidad del Cauca, Colombia, Catamarca y Popayán (en imprenta).
- \_\_\_\_\_ (2007d) *Indios Muertos, Negros Invisibles. Los "santiagueños" en Argentina*. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Grupo Encuentro Editor, Catamarca y Córdoba (en imprenta).
- \_\_\_\_\_ (2007e) *Metáfora y burla en la semiopraxis popular*. Doctorado Interinstitucional en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali (inédito).
- \_\_\_\_\_ (2007f) *Entre salamanca y añoranzas. Indios y negros en la música santiagueña en Argentina*. Doctorado Interinstitucional en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali (inédito).
- KUSCH, Rodolfo (1986) *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum (1962).
- \_\_\_\_\_ (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 (Argentina): Castañeda.
- LÉVINÀS, Emmanuel (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme (1971).
- McCLARY, Susan (1997) "Música y cultura de jóvenes. La misma historia de siempre." en: *Revista A Contratiempo*, N° 9, Ministerio de Cultura, Bogotá. pp. 12-21.
- MAFFESOLI, Michel (1990) *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria, Barcelona (1988).
- \_\_\_\_\_ (1997) *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós (1996).

- \_\_\_\_\_ (2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós (2000).
- MARX, Karl (1975) "Introducción a la crítica de la economía política." en: K. MARX. *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio (1857).
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1997) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península (1945).
- NIETZSCHE, Friedrich (2006) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (1873, publicado en 1907) en: F. NIETZSCHE y H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos
- \_\_\_\_\_ (1994) *La gaya ciencia*. México: Mexicanos Unidos (1882).
- \_\_\_\_\_ (1986) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza (1887).
- \_\_\_\_\_ (2000) *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza (1888; publicado en 1908).
- \_\_\_\_\_ (1985) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza (1883-1885; 1892).
- ODDO, Vicente (1973) "Panorama General de la Ciencia en Santiago del Estero. Desde mediados del siglo XVI hasta comienzos del siglo XX." en: *Suplemento Especial de El Liberal 75° Aniversario*, Santiago del Estero.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando (1996) *Lo extraño de la cultura. La Salamanca del Noroeste Argentino*. Buenos Aires: CONICET.
- PALOMEQUE, Silvia (1992) "Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX." en: *Data*, N°2, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, Lima. pp. 9-61.
- RICOEUR, Paul (1984) *La metáfora viva*. Madrid: Europa (1975).
- ROMERO, José Luis (1978) *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.
- SHUMWAY, Nicolás (1993) *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé (1991).
- SCHUTZ, Alfred (1995) "Cap. 1. El sentido común y la interpretación científica de la acción humana." (1953) en: A. SCHUTZ. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu (1962).
- TURNER, Victor (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- VATTIMO, Gianni (2001) *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península (1985).
- VOLOSHINOV, Valentin N. (BAJTIN, Mijail) (1992) *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza (1929).
- WADE, Peter (1997) *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología-Universidad de Antioquia-Uniandes-Siglo del Hombre, Bogotá (1993).
- ZAVALA, Iris (1996a) *Escuchar a Bajtin*. Barcelona: Montesinos.
- ZAVALA, Iris (1996b) "Bajtin y sus apócrifos, o en el-Nombre-del-Padre." en: I. ZAVALA (coord.) *Bajtin y sus apócrifos*. México: Anthropos.
- ZULUAGA, Francisco y Ampara BERMÚDEZ (1997) *La protesta social en el Suroccidente Colombiano*. Univalle, Santiago de Cali: Siglo XVIII.

## . Documentos

AGN Documentación consultada en los fondos del Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires.

APSE Documentación consultada en los fondos del Archivo de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

# La Ciudad y las ciudades-barrio: tensión y conflicto a partir de una lectura de la producción mediática de miedos en el marco de espacios urbanos socio-segregados

María Belén Espoz

Centro de Estudios Avanzados Unidad Ejecutora (CEA-UE).  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.  
[belenespoz@yahoo.com.ar](mailto:belenespoz@yahoo.com.ar)

## Introducción

*Es evidente que las relaciones espaciales de los cuerpos humanos determinan en buena medida la manera en que las personas reaccionan unas respecto a otras, la forma en que se ven y escuchan, en si se tocan o están distantes"*  
(R. Sennett, 1997:19)

Recorrer las calles de cualquier ciudad de América Latina, para un transeúnte atento cuyas experiencias de vida se tramán en sus vivencias como sujeto nacido, crecido, formado y deformado en países periféricos, implican toda una disposición corporal y subjetiva particular. Las grandes metrópolis –cada una con sus particularidades– se configuran a partir de un desorden ‘malconocido’, que hace que, ese mismo transeúnte, pueda vivir

cada ciudad como la suya. Buenos Aires, Sao Paulo, Río de Janeiro, Distrito Federal de México (entre otras) se estructuran en una narrativa de ciudad que se ata a la historia del ‘desarrollo’ caótico –en términos arquitectónicos, demográficos, culturales– que dicen, que cuentan toda una serie de medios, modos, formas, de ‘ser y estar’ en ella.

Lo que se encuentra una y otra vez en estas ‘grandes’ ciudades es un relato (y una imagen-vivencia) común de la pobreza: ésta se expresa de maneras diferenciales (según sean favelas, villas, asentamientos, ranchos, barriada, etc.) pero todas remiten en conjunto al paquete prometedor de un ‘Progreso’ que siempre está por llegar y que, en su ‘mientras tanto’, sólo materializa de manera homogénea las desigualdades socio-económicas producto de sistema capitalista neo-colonial<sup>1</sup>.

‘Mirar’ –atentos a que toda mirada siempre es una manera condicionada socio/culturalmente– esas ciudades desde lo que conocemos por ‘pobreza’ implica en primera instancia, posicionarse desde ese lugar que ‘desnaturalice’ tal situación para observar las políticas públicas (en el caso de este trabajo, a partir de una política de hábitat social) que configuran determinadas geometrías espacio-corporales que regulan maneras de habitar

---

\* Es Licenciada en Comunicación Social de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC. Doctoranda del Doctorado de Semiótica del CEA/UNC. Becaria de Postgrado Tipo II de CONICET (2009/2011). Área temática: "Subjetividades y contextos de pobreza: construcciones discursivas de la juventud en Córdoba". Miembro del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social. Se desempeña como Profesora Adscripta en los Seminarios "Cultura Popular y Cultura Masiva", a cargo de la Dra. Eugenia Boito; "Comunicación massmediática y nuevas subjetividades" a cargo de la Dra. Ana Levstein, ambas de la Carrera de Comunicación Social (UNC).

---

<sup>1</sup> Ver Scribano 2007a; 2007b.

una misma ciudad pero a partir de la configuración clasista que fragmenta el cronotopo.

Llegamos así, a la ciudad de Córdoba, Argentina, en el año 2009. Una ciudad que como todas aquellas que se plantean en su potencialidad competitiva frente a las grandes capitales del mundo, necesita de un proyecto urbanístico que la respalde. Proyecto que materialice ‘un’ modelo de ciudad que se adapte a las exigencias de las medidas internacionales de crédito. Es en este sentido, que el modelo implementado es sostenido desde un ‘urbanismo estratégico’ —a decir de Benjamin— que regula los enclaves de visibilidad/invisibilidad de la pobreza de manera tal que ésta no manche de conflicto el ‘espectáculo’ de la ciudad para otros. Hablamos del mismo “embellecimiento” al que refería Benjamín cuando Haussman aplicaba su política urbanística para desterrar los escenarios siniestros (conflictivos) de París del S. XIX.

El presente trabajo ensaya algunas lecturas vinculadas a un programa de Hábitat Social<sup>2</sup> que desde el año 2004 se viene implementando en la ciudad de Córdoba. Programa destinado a pobladores de lo que se conocía como ‘villas miseria’ que en el marco de una declaración de emergencia hídrica producto de un ‘desastre ambiental’ ocurrido en el 2003, ‘develo’ situaciones de extrema vulnerabilidad en amplios sectores de la ciudad. Las fuertes lluvias que azotaron la provincia en ese periodo que provocaron el desborde del Río Suquia —río que atraviesa toda la capital— evidenciaron las características ‘precarias’ de los numerosos asentamientos que se encontraban a la orilla de dicho río. Este argumento inicial del Programa, luego se fue ampliando a todas las “villas miseria” por igual —aún aquellas que no estaban próximas al río—. Así se conforman los complejos habitacionales que hoy se conocen como ‘ciudades-barrio’.

Dicha política comenzaba a dar cuenta de los nuevos perfiles que la cartografía urbana de la Ciudad de Córdoba iba tomando. Perfiles que se

<sup>2</sup> Hablamos del “Proyecto de Emergencia para la Rehabilitación Habitacional de los Grupos Vulnerables Afectados por las Inundaciones en la Ciudad de Córdoba, Provincia de Córdoba” que surge en el marco del “Programa de Apoyo a la Modernización del Estado de la Provincia de Córdoba” (programa que marca la posibilidad del ingreso de capitales privados al Estado provincial), financiado con recursos del Préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID - Contrato del préstamo 1287/OC-) al Estado Cordobés y contrapartida local. Luego se lo operacionaliza para el resto de la ciudadanía como el programa **NUEVOS BARRIOS**, “*Mi casa, mi vida*”.

configuraban a partir de la intervención sobre el territorio desde una lógica socio-segregacional (de un lado los countries y barrios privados, del otro, las ‘ciudades-barrio’), cuya aplicación afecta no sólo el imaginario social en torno a la producción de una idea ‘unificada’ de ciudad, sino también va eliminando posibles experiencias de socialización y encuentro inter/clases (con las consecuencias que ello implica) y potenciando la acción de ciertos operadores *miedáticos*: la tríada cuerpo-espacio-clase se establece así como narrativa de las formas de ‘ser y estar’ en la Ciudad regulada por la lógica de los ‘miedos’ que son operados principalmente por los medios de comunicación masiva.

Seguimos aquí el siguiente esquema argumentativo: describimos en un primer momento —a grandes rasgos— el programa habitacional desde una lectura que considere la Biopolítica como ejercicio actual de gestión de la pobreza; haremos breve referencia a uno de los complejos habitacionales en particular (‘Ciudad de mis sueños’) a partir del cual damos algunas pistas sobre la tensión/conflicto entre Ciudad-ciudades/barrio que configuran otros ‘sentires’, otras ‘sensibilidades’ en torno al espacio-tiempo de socialidad que se materializan en esa nueva condición socio-habitacional. En un segundo momento analizamos la maquinaria productiva de los miedos en torno a la posibilidad de constituirlos en mercancías que, en el caso de los cuerpos involucrados, responden al ejercicio de los dispositivos de seguridad actuales. Para ello recurrimos a describir al dispositivo *miedático* y la lógica espectacular como aspectos centrales en la constitución de la experiencia social actual, así como también de las relaciones sociales. Los ‘miedos’ se establecen como *operadores simbólicos* que obturan el imaginario de clase y determinan programas de acción-movimiento (o no) en la ciudad, que se rigen en relación a una condición socio-segregada del mismo. Finalmente, exponemos algunas posibles claves de lectura que nos permitan interpretar las tensiones producidas entre diversos miedos en relación al espacio socio-segregado, donde el cuerpo y las emociones se traman en un imaginario que naturaliza la desigualdad social ocultando la mirada de clase y el conflicto atada a la misma.

**Ciudad(es), Políticas públicas y gestión de la pobreza. ‘Carne y piedra’ como condicionamientos del imaginario social de ciudad**

La pobreza, desde el momento en que se convierte en campo de gestión social<sup>3</sup>, es decir, en objeto de administración biopolítica mutó en todos sus límites en relación a las modalidades de intervención. Hoy, en el marco de los llamados “estudios sociales sobre la pobreza” hablar de lo ‘social’ es hablar de pobreza en relación a variables tales como ‘vulnerabilidad social’, ‘residencia’, ‘capital social’, entre otros. Éstos son los nuevos ‘medidores’ de un factor que se eliminó del horizonte de posibilidad de ser siquiera pensado en términos teóricos y prácticos: la cada vez más pornográfica desigualdad social. Tales variables, generalmente ‘objetivas’, se utilizan para armar programas de todo tipo: de alimentación, de hábitat, de educación, de desarrollo social en general, en el marco de un abrumador crecimiento de las ‘ciudades’ (y en este sentido sigue manteniéndose una diferencia radical entre pobreza “urbana” y “campesina”) a lo largo y ancho del mundo, pero cuyas particularidades en América Latina se dejan notar de manera diferencial: la pobreza configura los contornos (literales) de la mayoría de ellas en la actualidad. Demarca a la vez un afuera/un adentro según la lógica del sistema, pero que en sí misma es cada vez más un afuera sin adentro.

Cuando hablamos de Ciudad<sup>4</sup>, hablamos de esa ficción totalizante que opera configurando un ‘ideal’ espacio-temporal, cuya cartografía es imposible de ser narrada sino es a partir de sus pliegues, es decir, de su fragmentación como simbolismos en disputa que se anclan a experien-

cias y vivencias sociales particulares de ese cronotopo<sup>5</sup>. De allí que considerar el *diseño* de una ciudad en su ‘arquitectura’ y su ‘estética’, es una forma de considerar la materialidad de los imaginarios que se tejen a partir de las posibilidades de habitarla, recorrerla, compartirla (y sus límites). Resultan entonces ‘múltiples’ los relatos de/sobre la Ciudad, pero la materialidad de los mismos se constituye a partir de la tríada cuerpo<sup>6</sup>-clase-espacio condensada en particulares vivencias según los posicionamientos en dicha cartografía urbana.

Así entre cuerpo y espacio (anclado en un temporalidad histórica particular) hay una vinculación visible e interpretable: ésta permite dar cuenta de los tipos de ‘intercambio’/ ‘interacción’ es decir, socialidad y socialización, que va adquiriendo esa materialidad de la Ciudad en relación al tejido de un imaginario configurado por las percepciones/sensaciones del espacio-tiempo que se atan a determinadas experiencias sociales (como condiciones de existencia) y *formalizan* ese mismo espacio-tiempo social en principio como una ‘totalidad’ cerrada, pero susceptible de ser fragmentada de acuerdo a esas mismas experiencias. Es precisamente en la fragmentación donde comienzan a operar sistemas axiológicos (éticos/estéticos) a partir de los cuales la geometría espacio-temporal y corporal va adquiriendo diversos valores (positivos/negativos) que configuran las matrices culturales por medio de las cuales el individuo vivencia, narra y clasifica el orden social

<sup>3</sup> Estas transformaciones han sido señaladas por la autora en otro artículo llamado ‘Las ausencias en las producciones teóricas sobre pobreza. ¿Una intervención Biopolítica?’. (Espoz, 2008).

<sup>4</sup> Comenzamos por pensar el concepto (y funcionamiento) sostenido en la idea de ‘ciudad moderna’ como cronotopo específico que inauguraba, a principios del siglo XIX, una manera de ‘vivenciar’ y ‘experimentar’ los contenidos y las ‘formas de vida’ -comprendida ésta en el sentido holístico que incluye lo biológico, social, simbólico y subjetivo-. Esa ‘nueva’ forma de organización que se instauraba paulatinamente (vía desarrollo de la técnica/razionalidad instrumental que sostenía todo proyecto ‘moderno’), implicaba una serie de transformaciones que, como muchos autores ya describieron desde diversas disciplinas de las llamadas Ciencias Sociales y Humanas, van de lo ‘macro’ a lo ‘micro’ estructural (industrialización / urbanización / masificación / globalización por un lado; individuación / confiscación de la experiencia / privatización de las emociones, por otro, y entre otros). Diversos procesos de reordenamiento mundial (en términos de flujos) de las economías y las comunicaciones, productos del avance del capitalismo post-colonial, fueron recartografiando la misma dimensión del espacio (en sus concepciones y en sus materializaciones).

<sup>5</sup> La ‘ciudad moderna’ se configura así como un espacio ‘otro’, en el sentido que obligaba y planteaba profundas transformaciones en los modos del ‘ser social’ de cada individuo y de su relación con los ‘otros’ (que también transformaba la noción de temporalidad-presencia): relativa autonomía en la producción con relación a otras demarcaciones socio-espaciales (campo, poblado, etc.), cierto ‘anonimato’ entre los habitantes que posibilitaba una circulación ‘indiferenciada’ por los nuevos paisajes urbanos (el pasaje de la figura del ‘vecino/forastero’ a la desrostrificada figura del ‘extraño’), el consumo como lógica central de las formas de interacción social. Parafraseando aquí a Buck-Morss (2005), la ‘ciudad moderna’ se constituye así en un mundo de *ensueño* y *catástrofe*, carácter inevitablemente dual de todo proyecto urbano que establece, en ambivalencia y contradicción, espacios de utopías ‘urbanistas’ en relación a estrechas utopías sociales a la vez que se constituyen en verdaderos ‘infiernos’ urbanos dotados de espacios segregacionistas –como las autopistas que imposibilitan la interacción social- y focos de conflicto por doquier (amplificación de la estructura ‘diferencial’ que determina para cada quién demandas desde esa lógica de consumo que se ‘confunde’ con la de los ‘derechos’).

<sup>6</sup> Siempre que hablamos de ‘cuerpo’ pensamos en su configuración triádica: cuerpo social, cuerpo biológico, cuerpo subjetivo (ver Scribano, 2007)

en general. De allí que hablar de cualquier 'ejercicio' que implique una toma de decisiones en términos 'urbanísticos' –claro está– no sólo involucra un *quehacer* con las piedras.

En la ciudad de Córdoba, Argentina, se lanzó en el 2004 un programa de rehabilitación habitacional destinado a sectores 'vulnerables' que habitaban en los márgenes del río Suquía afectados por las inundaciones provocadas por una serie continua de lluvias que azotaron a la provincia. Ese 'desastre natural' evidenciaba la situación de extrema precariedad de miles de cordobeses cuyas condiciones de existencia se definían por las paredes de su 'rancho'.

Si leyéramos la catástrofe como una especie de 'interrupción' a la idea de totalidad de la ciudad<sup>7</sup>, lo que ésta en particular *mostraba* (en sus costados más perversos) no sólo era un tiempo 'pasado' de 'faltas/carencias' –como sí lo pretendía la presentación del programa de hábitat–, es decir, de una situación de extrema vulnerabilidad de los habitantes de las 'villas miserias' sino que también performaba (a partir de los posteriores traslados compulsivos a los nuevos complejos habitacionales que diseñaba el Estado, la mayoría de ellos ubicados fuera del 'anillo urbano') un futuro bastante desolador al que se los destinaba a los ahora definidos 'pobladores' de las nuevas 'ciudades-barrio'<sup>8</sup>, cuyas redes sociales,

<sup>7</sup> Encontramos un excelente análisis de las implicancias de una interrupción catastrófica de la ciudad en el texto "Ciudad, riesgos y malestares. Hacia una antropología del Acontecimiento" de Roxana Reguillo, donde –entre otras cosas– se visibilizan los diversos operadores que se ponen en juego al desnaturalizar situaciones socialmente condicionadas a partir de un desastre natural o antropogénico, concebido como 'acontecimiento'. Lo que se activa y desactiva en este marco, refiere tanto a cuestiones estructurales como de índole personal-afectiva, lo cual nos lleva a 'enmarcar' –en sentido goffmaniano– el acontecimiento siguiendo específicas reglas de interpretación que no pueden someterse a cualquier lectura.

<sup>8</sup> Solo para ilustrar incluimos el siguiente comentario: a la hora de presentar el programa para el resto de la sociedad cordobesa, el slogan que empapeló el centro de la ciudad rezaba "El techo de tus sueños". Corroboramos durante el trabajo de campo que para los nuevos pobladores el 'techo' se hizo carne en el sentido que fue el tope de las posibilidades de sus existencias. En torno a ésta problemática venimos realizando desde el 2005, una investigación (con subsidio y aval de SECYT) cuyo primer proyecto se denominó "*Subjetividades y contextos de pobreza. Deconstrucción de políticas habitacionales en el traslado de familias a las nuevas ciudades/barrio de Córdoba*", Dirigido por la Dra. Ana Levstein y co-dirigido por la Dra. Eugenia Boito, y que la actualidad continua pero con ciertas transformaciones. El proyecto se titula "*Urbanismo estratégico y segregación clasista. Identificación y descripción de algunas imágenes y vivencias de*

experiencias y prácticas de supervivencia cotidiana les fueron canceladas o expropiadas.

Lo que se mostraba como nunca antes en esta ciudad a partir de esta reconfiguración socio-espacial eran las 'múltiples' ciudades que la constituían, en tensión y en disputa de un espacio material y simbólico que, más allá del negocio netamente inmobiliario (los terrenos ubicados en el 'centro' de la ciudad donde se asentaban estas villas, poseían una alta cotización para ese mercado) delineaba estratégicamente los nuevos límites internos/externos de una ciudad que se fragmentaba cada vez más por clases (*unos* obligados, trasladados a estos complejos habitacionales; *otros* eligiendo un 'retorno a la naturaleza' que sólo la ubicación de un barrio privado les brindaba).

Si las "villas miserias" ya configuraban un espacio del 'horror' en el imaginario 'ciudadano', las ahora ciudades-barrio (especies de guettos modernos<sup>9</sup>, donde cada complejo contiene dispensario, policía y escuela propias para que los 'pobladores' no tengan que salir de allí más allá de ciertas imposibilidades de movilidad por la distancia o el transporte) redoblan los procesos de estereotipación/estigmatización del 'otro' –de clase–, que se convierten paulatinamente en "fantasmas" en el escenario público<sup>10</sup>: esos cuerpos que ya no están, no circulan en los espacios céntricos de la ciudad, que 'viven allá', y a los que le son vedados esos espacios (vía detención policial por 'portación de rostro') a la vez que 'desaparecen' /momentáneamente/ materialmente de esos espacios, se convierten en el argumento necesario para el funcionamiento del dispositivo de

*las alteridades de clase en el espacio urbano cordobés.*" Algunas aproximaciones del primer momento de la investigación se publicaron en el libro *De insomnios y vigiliadas en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre Ciudad de Mis Sueños*. Universitat, Córdoba. 2008.

<sup>9</sup> La idea de 'guetto' es ilustrativa en este sentido, ya que la intención de su inclusión no da cuenta de la complejidad de dicho fenómeno donde la cuestión 'étnica/racial' es fundamental, y que no es reproducida en los casos analizados en este trabajo (Ver Wacquant, 2007).

<sup>10</sup> También en este sentido, en varias de las entrevistas realizadas se afirmaba con dureza que en el pasado, vivir en una 'villa' era signo de desconfianza a la hora de buscar un trabajo, pero que ésta era revertida cuando se solicitaban las referencias, en cambio, a partir de los traslados a las ciudades-barrios el sólo hecho de 'decir que venís de ciudad de mis sueños' es suficiente para que 'nadie te quiera dar trabajo'.

seguridad<sup>11</sup> que opera sobre esas corporalidades/subjetividades con la minuciosidad del control/ regulación de todos los aspectos de su vida (dónde vivir, qué comer, qué emprendimientos realizar, a qué escuela asistir, etc.).

La ciudad-barrio inaugura una condición de *habitancia* que tensa los términos que la constituyen: ni vivir en la ciudad, ni vivir en el barrio los ‘pobladores’ dirimen sus sentidos del mundo de la vida entre la esperanza y el miedo<sup>12</sup>. Esperanza de que el mañana será mejor, miedo de no llegar a ese mañana; esperanza de reinsertarse al Mercado de trabajo, miedo de ser rechazados por su condición socio-habitacional; esperanza de que vendrá alguien a darles algo que mejore sus condiciones de vida, miedo a tener que conseguirlo a cualquier precio. “Vivir” esa vida –en minúscula– por esa otra Vida de la población<sup>13</sup> es vivir en la tensión de ese *sentir* dialéctico que regula cada una de sus prácticas. Así, la vida en las ciudades-barrio, vida de pobreza o mejor dicho, vida donde la pobreza se constituye en el carácter más visible de su ser –en su desconexión socio-espacial con el ‘resto’ de la ciudad– comienza a tomar otras cromaticidades de sentido. Esa pobreza como ‘resto’ de un sistema que necesita la exclusión para funcionar, se instituye a su vez en la variable por medio de la cual los dispositivos de seguridad

garantizan la eficacia biopolítica que defiende la población. Población que surge conjuntamente con la idea de ‘ciudad’. Ciudad que para ser vivida debe erradicar los elementos ‘nocivos’ que la constituyen.

Es justamente en esa clasificación de los **potenciales** ‘elementos nocivos’ donde determinados cuerpos son objetivados, configurando sujetos que, en el caso de aquellos vinculados con la pobreza, son doblemente sujetos: al saber académico que los define en su condición ontológica (*ser* pobres) configurando así, una imagen posible de la pobreza; y sujetos a las políticas públicas (de alimentación, de hábitat, desarrollo social) que los instituyen en sujetos pasivos –en la toma de decisiones– a la vez que responsables de su devenir. Sujetos que antes de ser ‘ciudadanos’ son ‘vulnerables’ (descartada la opción de *vulnerados*), y a partir de la política expuesta, ‘*tienen su casa, tienen su vida*’. Tienen su vida pero ‘más allá’ ya que aquellos espacios que anteriormente ocupaban, *vuelven* a pertenecer a la Ciudad.

Si antes operaban en el escenario social numerosos miedos en relación a las clases subalternas, cuando éstas aún se ‘mezclaban /interactuaban’ en los espacios de encuentro /desencuentro que permitían experiencias del ‘otro’ (interclase), ¿qué sucede ahora que los cuerpos de las clases subalternas son ‘simbólicamente’ cada vez más superfluos en relación a su anclaje espacio-temporal y cada vez más ‘materialmente’ encarnados en términos del imaginario social?

### La maquinaria productiva de los miedos o cómo hacer del horror también una mercancía.

*“Los temores de fin de siglo, alguno de ellos objetivos (el aumento de la delincuencia, las diversas expresiones de violencia, el deterioro ambiental, la falta de empleos, etc.) otros producidos por ideologías de clase o de grupo (el miedo a los homosexuales, a los ‘pobres’ como directamente responsables por los ‘males que azotan a las sociedades, por ejemplo) están vinculados a un sistema de creencias que hoy, esta tensionado por la existencia de los **medios de comunicación** globalizados que, al mismo tiempo en que se alimentan de lo que acontece, proponen claves de lectura de la realidad, operando una **mediación** que fortalece o debilita el significado propuesto en función de la interacción cara-a-cara y de la experiencia directa, configurando ámbitos de representaciones e interpretaciones en virtud de las*

<sup>11</sup> Entendidos estos desde la perspectiva foucaultiana, especialmente lo trabajado en *Seguridad, Territorio, Población* Fondo de Cultura Económica, Bs. As.: 2006.

<sup>12</sup> Estas aproximaciones a los sentires de los pobladores en las nuevas ciudades-barrio fue materializado en un artículo titulado “*Subjetividades y contextos de pobreza: indagación sobre los sentires vivenciados por los actores involucrados en las políticas habitacionales de la ciudad de Córdoba*” (Boito-Espoz), que forma parte del libro *De insomnios y Vigilias en el espacio urbano cordobés*. Op. Cit.

<sup>13</sup> Recordemos que la Biopolítica desde la perspectiva foucaultiana (2006) se aplica a la ‘población’ tomada ésta en el sentido de la configuración de una totalidad que involucra una mayoría que necesita de una minoría para sostenerse como tal. La gestión de la pobreza –sobre todo a partir del desarrollo de las grandes ciudades– en este sentido implica necesariamente la existencia de la misma como factor excluyente que garantice la Vida de la población en general. Se convierte así en el medio por el cual se *administran* las diversas dimensiones de la vida a la vez que es el objeto de los dispositivos de seguridad. En el caso analizado por ejemplo, el programa habitacional consta de dos componentes: el propiamente referido a la unidad habitacional, y el segundo de ‘recuperación de espacios verdes para la ciudad’. Es decir, aquellos espacios ocupados por las villas miserias que se plantean dentro del programa como de ‘alto riesgo’ para la vivienda, por el otro –a partir de un proceso de limpieza, cicatrización y recuperación considerados como momentos de la aplicación de la política– éstos deben *volver* a la ciudad –y la ‘ciudadanía’– para el desarrollo de actividades recreativas y de esparcimiento.

*diferentes identidades sociales en el espacio público, enclavadas en matrices socio-culturales"*  
(Reguillo, 1999:151-152)

El transeúnte común (en principio 'liberado' de toda condición socio-económica, cultural, etc.), caminante de cualquier ciudad, no sabe –o no quiere saber– qué hay más allá de aquél modelo que selecciona cuidadosamente para moverse en la ciudad. Encontramos así, millones de modelos (podríamos vaticinar que la mayoría movidos por la lógica del consumo, el trabajo y el ocio) que permiten una circulación continua (muchas en transporte público, algunas en auto, otras pocas a pie) que dotan, de alguna manera, de "vida" a una Ciudad. El 'ciudadano común', sabe que puede trasladarse. Sabe que sabe, y puede. Sabe 'leer' (por que las recetas diagnosticadas por los medios de comunicación masiva así lo rezan) peligros y riesgos en la conflictiva ciudad, para desviarse, esquivarlos, saltarlos. Así la relación entre 'medios' y 'miedos' dista de ser sólo utilitaria en relación al espacio para convertirse en claves programas de acción que permiten dotar a los sujetos competencias varias sobre los conflictos en la ciudad (y sus 'rostros') donde es precisamente lo 'corporal' se constituye en el primer y último reducto del riesgo y el cuidado.

En este sentido, hace más de 15 años –al menos en América Latina–, dos conceptos en el mundo académico no han dejado de "explotar /explorar" sus propios límites para poder comprender ciertas transformaciones de la experiencia y de las formas de socialización en el marco del capitalismo avanzado: *mediatización* y *mercantilización* (social, cultural, etc.). Ambos conceptos remiten a un 'estado' de lo social donde las relaciones se reproducen en el marco de la cosificación tanto del individuo como de los deseos y sus procesos de intercambiabilidad. La universalización de lo UNO (materializado en la noción de *mercancía*) cada vez con mejor destreza imposibilita ser nombrado, pero como nunca antes en la historia se hace 'sentir' en todas partes bajo la lógica del sistema capitalista en un momento que elegimos nombrar como neo-colonial. Y decimos 'sentir' por que es precisamente en el ámbito de la sensibilidad social (a partir del dispositivo de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social<sup>14</sup>) donde encontramos su

trinchera. Así, mediatización y mercantilización remiten a procesos/procedimientos "autorregulables" de constitución de la experiencia social actual (y sus efectos en la configuración de subjetividades individuales y colectivas) que dan cuenta –sintomáticamente– de un estado de las relaciones sociales donde la fetichización opera sobre cada práctica. Es decir, vivimos bajo el lema '*se mercancía o muere en el intento*' donde a veces, el morir es matar.

En sociedades mediáticas como las nuestras, los medios de comunicación masiva encuentran potenciada la posibilidad de ejercer aquellas funciones ideológicas ya identificadas por S. Hall: suministrar y constituir selectivamente el conocimiento social, ofrecer mapas y códigos que marcan los territorios (geográficos, pero también sociales), brindar contextos explicativos para los acontecimientos y relaciones problemáticas. Estas funciones se potencian, y van generando una producción de sentido enfáticamente activa ya que, en el marco de formaciones sociales donde prevalece la tendencia de separar, distanciar y segregar socio-espacialmente a las clases subalternas, es cada vez menor la posibilidad de contar con 'experiencias' contrafácticas que cuestionen lo puesto en imágenes. La 'imagen' entonces, –no como mediación sino como la condensación de las relaciones sociales generadas a través de ellas– se vuelve insumo clave para la tarea crítica.

Los dispositivos mediáticos operan sobre la sensibilidad social, regulando y administrando (en diferentes dosis) las pasiones, mediante el "ingreso, calificación, tematización, de distintos registros de habla que, juntamente con las imágenes, tratan de producir un pacto o contrato de verosimilitud que indicaría que, 'al mirar todos juntos', miramos lo mismo". La ciudad, como cronotopo específico, se convierte fantasmalmente en 'Una' bajo tal procedimiento. Como expresa Reguillo:

*...el (aparente) saber experto de los medios produce un conjunto de narrativas fragmentadas sobre lo real, donde se resalta de manera episódica la escena social y sus dramas. Interpela la subjetividad desde el lugar específico de la narración en una reducción de la complejidad, lo que tiende a fijar al 'simpatizante' en sus certezas, facilitando al emergencia de 'objetos*

<sup>14</sup> El dispositivo de regulación de las sensaciones dispone aquellas prácticas que le permiten a los sujetos evitar el conflicto social, mientras que los mecanismos de soportabilidad

están por procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. (Scribano, 2007a)

de atribución' que, se asume, son causa, motivo y consecuencia de la pretendida homogeneidad de un orden social (2006:73)

Lo separado en el espacio social por políticas de estado, es 'unido' en la falsa totalidad de la maquinaria de los medios para ser luego catalogado bajo fuertes sistemas axiológicos, donde operadores simbólicos como el miedo, cobran especial relevancia para enmarcar –en el sentido goffmaniano– las situaciones de la vida cotidiana. Se van determinando así, regímenes de acción o inacción (ya que la operación ideológica se dirige a coagular el conflicto). El miedo es 'naturalizado' – porque "todos" compartimos la misma "sensación de inseguridad"– comienza a reproducirse a diversas escalas según la matriz cultural que determina grados diversos de consumo, poniendo en movimiento dentro de la cadena mercantil, toda una serie de objetos que a la manera de fetiche, otorgan 'seguridad' –física y ontológica– al individuo o al grupo (sistemas de seguridad privada, armas de uso personal, etc.). A la lógica de las "retóricas de la seguridad" le corresponden las industrias del consumo y diferentes prácticas para contrarrestarlas. Es decir, más allá y más acá de la mercancía, la mercancía.

Rossana Reguillo (1996, 1999, 2000, 2005, 2006) ha desarrollado diversas investigaciones (con un interesante y exhaustivo material empírico) el carácter social de los miedos. En primera instancia, el miedo siempre *produce* sistemas de creencias que delimitan programas de acción (incluso cuando se trata de la más banal *indiferencia*). Para el caso que nos compete, el miedo regula las posibilidades de moverse/circular/detenerse en la ciudad de acuerdo a las matrices culturales, pero cuya influencia y eficacia se encuentra regulada por el sentido producido por los medios. Expone Reguillo:

(...) *la pertenencia a una matriz cultural no sólo modela el miedo, sino contribuye a generar en el actor individual que comparte esa cultura, la seguridad de que sus 'alarmas' operan de acuerdo al colectivo del que hace parte y que sus modos de respuesta son compartidos por su grupo –en sentido amplio– de referencia* (2000:5).

Por lo expuesto anteriormente, podemos decir que los medios de comunicación masiva operan configurando particulares 'matrices

culturales' en sentido global, donde las axiologías son el reverso de ciertas experiencias de clase que se presentan (y representan) en la actualidad como desprovistas de un sentido clasista: si vivimos en la 'sociedad de la gente' donde incluso se pueden realizar acciones solidarias 'transclasistas' (porque en el mundo de las diferencias, la 'pobre gente pobre' también puede desear 'cosas'), la operación ideológica por excelencia refiere a los modos de atribución de una alteridad 'horrorosa' que puede también (y debe) ser objeto tanto de la *risa cruel* (a partir de una animalización de las clases subalternas expuestas en numerosos programas televisivos<sup>15</sup>) como de la más contradictoria *violencia solidaria* (y son la fórmula de numerosos programas televisivos de entretenimiento) que reproduce, bajo el ropaje de la caridad, las "duras" posiciones de clases sociales. A un lado y al otro, las "clases subalternas" como *productos* –fantasmáticos– a ser consumidos/devorados por TV. Por fuera de la pantalla, su presencia encarna el horror mismo, el dictamen de su desaparición (cuando no de la destrucción) se performa, ya que 'evidencian' las brechas del sistema (lo 'nocivo') cuestionando el lugar de quien 'mira' –desde otro lugar en la estratificación social– en el mundo.

Así, la producción social de miedos colectivos (en los medios) regula las sensaciones en relación a la identificación del 'alter' social que responde a determinados condicionamientos de existencia (los pobres, y toda la moralización que le sigue –los choros, los negros, etc.–) y que luego también será reproducido hasta su internalización – por medio de los dispositivos de regulación de las sensaciones– perversa, en las matrices culturales de los sujetos de la clase subalterna. Si la 'ciudadanía' como expresa Reguillo se ha convertido en una 'narrativa social' que implica delimitaciones específicas (también vinculadas con el espacio de habitancia) ¿cómo opera ésta en la configuración de matrices culturales atadas a contextos de exclusión-expulsión? ¿Cómo leer e interpretar a esos 'monstruos' que circulan por la TV y luego realizan su aparición esporádica en la escena pública cuando ellos mismos se definen como transgresores de esa misma narrativa ciudadana?

<sup>15</sup> Un análisis pormenorizado sobre estas dos modalidades fue desarrollado en la tesis doctoral de Boito, María Eugenia (2008), "Alterida(es) de clase(s) en el espacio social contemporáneo. El orden solidario como mandato transclasista y la emergencia de heterogéneas figuras de la crueldad de clase. Descripción y análisis de algunas escenas televisivas (2006-2007)", tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Sociales/UBA.

Claro está –por lo expuesto– que hay ‘experiencias de ciudad’ –más aquí de sus límites– que no son posibles para todos: en conjunción con los ‘miedos propios’ que remiten a unas vivencias socio-culturales específicas, operan los ‘miedos otros’ (los colectivos instalados en la doxa y la de otros grupos sociales) generando constricciones de la potencialidad –en un sentido peirceano– del espacio/tiempo. El choque entre esos miedos es el actual espectáculo que regula la lógica del urbanismo estratégico que caracteriza en la actualidad la Ciudad de Córdoba y que se instalan en el imaginario social a partir de la formalización antropomorfa de unos miedos que ya tienen su propia rostricidad de clase.

**Miedos, fantasmas y algo más: pistas para leer la tensión entre imaginarios de la Ciudad en el marco de espacios socio-segregados.**

*“(…) Valorar en la vigilia estos elementos de ensueño es un ejercicio escolar del pensamiento dialéctico”*  
(Benjamin, 1999).

En un apartado anterior describíamos el Plan de Hábitat Social lanzado por el gobierno cordobés que con la configuración de lo que se ha dado a llamar ‘ciudades-barrio’ (pero también, en franca contraposición, con el crecimiento de los condominios privados y countries en la ciudad de Córdoba) se fragmentaba –no sólo en términos materiales– el espacio/tiempo, sino también las experiencias, relaciones y vivencias de los individuos atados a él. Esto que sostenemos responde a un ‘urbanismo estratégico’ da cuenta de que el espacio socio-segregado constituye también simbólicamente espacios de visibilidad/invisibilidad de corporalidades y subjetividades. Excesiva iluminación desde la lógica estatal y mediática (vinculada a las retóricas de la seguridad y al sistema punitivo), excesiva oscuridad sobre esos cuerpos que sólo irrumpen en el espacio público bajo las modalidades del ‘arrebato’ o el ‘susto’. Se ponen en movimiento tanto *fantasmas* como *fantasías* que son el enclave de unos miedos sociales que funcionan como fantasmagorías, gracias a las posibilidades técnicas y tecnológicas de los medios de comunicación y a la lógica espectacular que opera a partir de la producción de

imágenes que, dejando atrás su primacía representacional, ontologizan sujetos sin necesidad de recurrir a fundamentos.

Aprendíamos con Marx que fantasmas y fantasías deniegan los conflictos sociales, unos, repitiendo la pérdida conflictual a partir del recuerdo doloroso de la derrota pasada, los otros mediante la inversión del lugar de lo particular como universal imposibilitando situaciones de inclusión de los sujetos en el campo fantaseado. Con Benjamín, a ver las fantasmagorías desde un punto de vista materialista para leer e interpretar alegóricamente la lógica fetichista del capitalismo de finales del siglo XIX: la fantasmagoría social como imperio del fetiche de la mercancía que caracteriza ese mundo de ‘ensueño y de catástrofe’ en el que se constituye la misma experiencia de modernidad. Si la fantasmagoría tiene que ver con ‘ilusiones desprovistas de todo fundamento’, pero también con ‘el arte de representar figuras por medio de una ilusión óptica’<sup>16</sup> –que es a su vez una ilusión de los sentidos, y particularmente del “visual” en desmedro de los otros– en sociedades mediáticas como las nuestras, ¿De qué manera se establecen fantasmagorías de clase a partir de la producción social de miedos y cómo es su funcionamiento? ¿Es acaso la producción de una ilusión –como engaño a los sentidos– carente de fundamento, pero contradictoriamente esencializada por las estrategias espectaculares, la que ocluye/obtura /deniega la visibilidad de los conflictos de clase en un sentido materialista? Y los miedos ¿Cómo se producen en el vaivén demarcado por el dentro/fuera de los medios, dentro/fuera del espacio social de la ciudad, dentro/fuera del sistema?

El espectáculo es una visión de mundo que se ha objetivado en un escenario donde quedan ‘fuera de juego’ –porque ya no contrarrestan esa visión– formas diversas de conocimiento social del otro (es el caso general de todas las esporádicas vinculaciones que surgen en torno a las ‘clases subalternas’, y que, en el caso específico de la política de hábitat social de Córdoba, anula todos los espacios –tradicionales de circulación o de encuentro inter-clase, el ‘centro’ de la ciudad, la escuela pública, etc.– que posibilitaban algún tipo de conocimiento experiencial) pero que se establece en escenarios donde los juegos de iluminación/oscuridad, visibilidad/invisibilidad re-

<sup>16</sup> Tal cual es definida en el diccionario de lengua española (Larousse)

vierten sus operaciones: excesiva iluminación sobre los cuerpos que ‘antes’ no deseaban ser vistos, tenebrosa oscuridad de los cuerpos que ven. Efectos ópticos que se hacen sentir como lo ‘real’ en un mundo donde la relación entre ‘cosas’ se ha naturalizado hasta hacerse carne. Fantasmagorías que estructuran el espacio de la ciudad ocluyendo toda posibilidad de construir vínculos, lazos al interior/exterior de los condicionamientos sociales.

Aparecen así en la escena fantasma de la televisión, sujetos *descorporoizados* –nada remite a su situación en el marco de sociedades desiguales– y *recorporizados* –porque siguen siendo incorporados en la lógica del consumo– en toda una serie de imágenes que luego, circulan, en la escena social como lo ‘real’. Se produce una primera inversión en relación a las posibilidades de ontologizar al otro: la experiencia primera ya no es necesaria, porque esos espectros que circulan en el espacio mediático, ya son una experiencia, una relación social y por tanto, susceptible de configurar conocimiento ‘verdadero’ en torno a esas figuras excluidas del espacio social. ‘Representan’ los miedos –de esos que deben identificarse minuciosamente a partir de la configuración de una ‘rostricidad’– necesarios para activar el dispositivo de seguridad que garanticen, al menos la ‘sensación’ de protección en la Ciudad.

Expone Reguillo:

*Al rescatar ciertos aspectos y ocultar otros, al develar, al insinuar, al silenciar, los medios contemporáneos no sólo abandonan el terreno para la modulación de las pasiones, sino que proponen cotidianamente unas políticas de la mirada, podría decirse, una pedagogía de la mirada que incrementa las dificultades para al comprensión multidimensional de la vida social. (2006:73)*

Deconstruir esas ‘políticas de la mirada’ es un primer ejercicio de crítica ideológica que da cuenta de que, al “naturalizar” la intervención tecnológica –como desprovista de todo carácter ‘subjetivo’, es decir, cómo si la cámara se manejara sola, la edición se realizara sola, y la programación también– la producción de miedos en los medios (eso que llamamos de dispositivo ‘miedático’), opera de manera tal que se manifiesta como la

descripción (objetiva) de un conjunto de atributos que ‘de manera aproblemática’ se asocian a determinados actores (Reguillo, 1999:149). El miedo instituido en operador simbólico de los medios “*construye así una geografía simbólica que prescribe los usos de la ciudad...*” (1999:138) Y como éstos se sostienen por medio de sistemas de creencia., fundados en la verosimilitud, instaura esa ‘geografía imaginaria’ como mapa-guía que regula las interacciones sociales a partir de la variable espacio-corporal.

De esta manera, la constitución de determinados ‘objetos de atribución (que en espacios socio-segregados, se ancla en la rostricidad de clase) en relación a los miedos potenciales en una ciudad cuyo espacio es socio-segregado, no necesita de ‘fundamento’ para configurarse en torno de las clases subalternas... si están fuera de la ciudad, fueron expulsados para no ser vistos ¿cómo no temerles? Y más aún, si precisamente porque ya no están, ¿Por qué habrían de querer-poder decir lo contrario? Objeto de las más enardecidas pasiones (donde tanathos aparece una y otra vez) en el marco de la condición socio-segregada se cierra el círculo cuerpo-clase-espacio, donde las identificaciones sociales actúan allí, con todo el peso de la ley (en desconocimiento del ‘origen’ violento de ella misma, como así también de toda posibilidad de Cultura), instituyendo la criminalización como sistema axiológico, y la penalidad como norma de punición, donde a los ‘anillos de encierro’ en términos materiales se le suman, por el ‘dispositivo miedático’, los simbólicos y subjetivos. Entre la Ciudad y las ciudades-barrios se tejen las fantasmagorías de clase que ocluyen la conflictividad social bajo el consumo de los miedos en forma de mercancía.

## . Bibliografía

BUCK-MORSS, Susan (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.

ESPOZ, María Belén (2008) "Las ausencias en las producciones teóricas sobre pobreza. ¿Una intervención Biopolítica?" en: Revista Intersticios Nº2, Vol. 2, pp. 155-168. (<http://www.intersticios.es/article/view/2756/2134>)

FOUCAULT, Michel (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

REGUILLO, Rosana (1996) "Los lenguajes del miedo ¿nuevos escenarios, nuevos?" en: Revista Renglones, Nº35. Agosto-noviembre. ITESO: Guadalajara. pp. 66-74.

\_\_\_\_\_ (1999) "Imaginaris globais, medos locais: a construçao social do medo na cidade" en: Revista Lugar Comun, Nº8, mayo-agosto.

\_\_\_\_\_ (2000) "¿Guerreros o ciudadanos? Violencia(s). Una Cartografía de las interacciones Urbanas." en: Segunda conferencia de Estudios Culturales "Espacio urbano, comunicación y violencia en America Latira", Departamento f Hispanic Languages and Literaturas. Universiti of Pittsburg, 31 de marzo y 1 de abril.

\_\_\_\_\_ (2005) "Ciudad, Riesgos y Malestares: hacia una antropología del acontecimiento" en: García Canclini (comp) *Antropología Urbana en México*. México: FCE.

\_\_\_\_\_ (2006) "Políticas de la mirada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas" en: Inés Dussel y Daniel Gutiérrez (comps.) *Educar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires: Manantial/FLACSO/OSDE. pp. 59-74.

\_\_\_\_\_ (2007) "Retóricas de la Seguridad. La in-visibilidad resguardada: Violencia(s) y gestión de la paralegalidad en la era del colapso." Seminario Internacional Citizenship.

LEVSTEIN, Ana y BOITO, Eugenia (comps) (2008) *De Insomnios y Vigilias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis Sueños'*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.

SCRIBANO, Adrián (2007a) "La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones" en: Scribano (compilador), *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.

\_\_\_\_\_ (comp) (2007b) *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*. UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Córdoba: Universitas. ISBN 987-572-132-8.

WACQUANT, Loic (2007) *Los condenados de la ciudad*. Buenos Aires: siglo XXI.

# Emociones y prácticas ante una contingencia sanitaria

*Anna Fernández Poncela\**

Departamento de Política y Cultura  
Universidad Autónoma Metropolitana-Plantel Xochimilco, México.  
[pam1721@correo.xoc.uam.mx](mailto:pam1721@correo.xoc.uam.mx)

## Una introducción

Hablamos desde el cuerpo (Grosso, 2009a) y con el cuerpo, desde las relaciones intracorporales e intercorporales, desde y a través de los pensamientos, emociones-sentimientos, palabras y gestos. Las palabras traducen ideas y construyen o expresan sentimientos desde el cuerpo y a través del mismo, los gestos muestran unas y otros somáticamente también.

La cultura produce y reproduce o transforma “sentires” físicos o mentales, es de alguna manera o en alguna medida parte de un imaginario social (Castoriadis, 1983), una representación mental (Van Dijk, 2000), que viene de lo más profundo de la actividad intelectual del pensar y del sentimiento como cartografía corporal (Damasio, 2007), individual y colectivo. El sentimiento que amalgama lo neurofisiológico, lo sociocultural y las experiencias personales (Luna Zamora, 2002). La emoción o el sentimiento<sup>1</sup> se

origina a partir de fuentes diversas: neuroquímicas, fisiológicas, biopsicológicas y cognitivas (Izard cit. Greenberg y Paivio, 2007). También, además de las sensaciones y cambios fisiológicos, hay estados cognitivos, actitudes evaluativas y deseos, así como expresiones conductuales típicas o diversas, algunas están conectadas más con creencias, otras con acciones. Las hay que miran hacia el futuro – temor y esperanza- y al pasado –orgullo, resentimiento, indignación y alegría– (Hansberg, 2009), por ejemplo. Cultura y emoción se entrelazan como vamos a ver en estas páginas. Sentimientos, discursos y prácticas sociales van de la mano.

Aquí nos planteamos realizar una breve reflexión en torno a varios sentimientos entrelazados con expresiones y acciones a través de discursos y prácticas, que pudieran considerarse hasta cierto punto y en cierta medida, disruptivas y populares. Todo ello a partir de conceptos, obras y autores y autoras que abordan ambas cuestiones – sentimientos y prácticas sociales-. El objetivo es entretejer emociones y acciones, y recorrer en la medida de lo posible el camino entre unas y otras. El ejemplo que vamos a utilizar, si bien de forma general, son los sentimientos y prácticas personales y colectivas que vivió la población mexicana ante la contingencia sanitaria causada por el virus de influenza A H1N1 entre abril y mayo el año 2009.

---

\* Investigadora y docente del Departamento de Política y Cultura, División Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Doctora en Antropología desde 1992. Posee estudios en historia, sociología y psicología y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1995, nivel II desde 2004.

<sup>1</sup> Sin desconocer la polémica y diferentes interpretaciones semánticas de los conceptos sentimiento y emoción, aquí lo utilizaremos de manera indistinta. Tal vez y en ocasiones, la emoción será empleada para cuestiones que tienen que ver más con la sensación y con las primeras impresiones de algo que mueve y que es de corta duración. Quizás y a veces, el sentimiento lo aplicamos a algo que es de más larga duración y

---

que está como de fondo en la vida, que además ha pasado ya por el tamiz de ser nombrado y pensado.

### Algunos conceptos

Para empezar, es de suma importancia darnos cuenta de cómo vivimos en un mundo todavía ceñido en su mayor parte a la imposición de la razón como producto de la modernidad, o por lo menos de forma aparente, donde la occidentalización del planeta pretende imperar y la racionalidad civilizada se apoya en la argumentación supuestamente racional. La modernidad y su discurso racional son parte de las estrategias de control, prejuicio y temores sobre los cuerpos, donde incluso hay un dualismo que opone al ser humano a su propio cuerpo, una suerte de fragmentación de la identidad personal. Se separa ser humano de su cuerpo, de su mente, de sus emociones, educación, su cultura, su ser orgánico (Le Breton, 1999). Los cuerpos sólo se valoran según la estética o belleza y la salud, y se olvidan las emociones (Kogan, 2009). Aquí queremos recordarlas e incluso reivindicarlas como parte de la cultura e incluso de la razón (Damasio, 2006).

#### *Biopolítica y biopoder*

Biopolítica, según (Foucault, 1979, 1980) es un conjunto de tecnologías y procedimientos que producen una población, por ejemplo la política científica o la política policial. También definida como la tecnología del gobierno que hace vivir a la población según ciertas necesidades del sistema – capitalista en su caso- y los procedimientos para encaminar la conducta individual.

Biopoder es una forma de racionalidad política. La articulación de la biopolítica y el poder disciplinar con objeto de conocer, controlar y dominar la vida de los individuos. Una ilustración, las prisiones o la higiene (Foucault, 1979, 1980).

La medicina, por ejemplo, puede así ser considerada parte de las tecnologías disciplinarias y productoras de sujetos (Díaz Cruz, 2006). Aquí hacemos hincapié en la importancia del surgimiento de la medicina social y la salud como problemática poblacional en su momento (Sánchez, s.f.). Pero las cosas parecen haber cambiado, en el sentido que en nuestros días tal parece que las técnicas de la biopolítica, según algunos autores, más que producir individuos intentan controlarlos.

Y es que está teniendo lugar, un cambio cultural de largo alcance, del grupo al individuo, de la tribu a la persona, como Giddens, Lipovetsky, Beck, Sennet, Augé, Touraine, Bauman, Maffesoli, por citar a algunos de los autores contemporáneos,

vienen apuntando en sus obras desde hace algún tiempo. La libertad, la individuación, el mirarse dentro de uno/a mismo/a, la introspección, la reflexibilidad, la autoafirmación, la autoestima, el autoconcepto, el estar bien consigo/a mismo/a, por nombrar algunos vocablos, es una tendencia humana en occidente en nuestros días, y también en América Latina como parte de dicho marco cultural.

Así somos sujetos flotantes (Ortega) y flexibles (Sennet), con vidas líquidas (Bauman) en un mundo de lo efímero e hipermoderno (Lipovetsky), desde la reflexibilidad (Giddens) y también la autoconciencia (Beck), en sociedades del riesgo (Beck) y miedo (Bauman), así como la permanencia de la inseguridad (Watts), y el auge de las redes y tribus (Maffesoli). Pero dejemos las reflexiones generales y volvamos a nuestro tema.

“La tecnología política que comienza a predominar en nuestras sociedades no es una biopolítica sino una política de lo virtual que tiene como eje no ya el individuo que hace parte de una población, sino al individuo que puede llegar a ser parte de una red. Se trata ahora de conjurar los peligros de la red desde la población. No ha desaparecido la población, sin embargo, ella es puesta ahora en función del control de la red. Ya no se quiere forjar una población productiva, sino establecer si el individuo pertenece o no a redes irregulares (cárteles de drogas, grupos terroristas o trabajadores ilegales, entre otros) acechan a la población” (Sánchez, s.f.:38). Y es que las técnicas biopolíticas actuales más que producir a la población la intentan controlar al otro en redes errantes y difusas. Por otro lado, está el “terror” que articula procedimientos políticos para conjurar el miedo “a lo que el otro pueda llegar a hacer, a su irrupción dentro de la forma de vida que el sujetos de derechos y deberes goza” (Sánchez, s.f.:38).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “Este nuevo poder que he decidido llamar política de lo virtual no tiene como objeto la población sino el control de lo que pueda suceder y no pueda estar planificado (...) Para la política de lo virtual, el individuo es objeto de control y conocimiento no en la medida en que hace parte de una población sino mientras pueda llegar a hacer parte de una red irregular. Se trata de un individuo peligroso no por lo que ha sido o lo que es, sino por lo que pueda llegar a ser al incorporarse eventualmente dentro de redes irregulares” (Sánchez, s.f.:39). “En la época del capitalismo globalizado, el biopoder funciona como la forma de racionalidad política que, conectada con la retórica del “todo es posible para todos” – esto es, la posibilidad de consumo igual para todos- se encarga de mantener las diferencias y los circuitos legitimados entre los que consumen y los que producen; los que diseñan los modos

### *Emociones y sentimientos*

Sobre las emociones Hansberg (2001) señala que están ligadas a sensaciones y cambios fisiológicos, a estados cognoscitivos, a actitudes evaluativas, deseos, a expresiones conductuales, algunas racionales, otras cambian según creencias y actitudes, algunas conectadas con acciones intencionales a modo de razones para la acción. Aquí lo vemos como algo más interrelacionado, es decir, desde la comprensión y no la explicación (Morin, 1999). Todas las emociones están entrelazadas con la vida misma, quizás algunas de forma más clara que otras, según el contexto social y la experiencia personal.

Y es que, como apunta Luna Zamora (2002), las emociones son innatas y culturales. Se clasifican en primarias o básicas y cada autor/a que las aborda tiene su listado de las mismas y considera que éstas son de carácter universal, son ahistóricas, incluso compartidas por los animales, y poseen un diseño fisiológico: miedo, ira, regocijo.

Quizás, más que preguntarnos qué es una emoción sería conveniente acercarnos a su significado y función en cada persona y contexto espacio-temporal concreto, así como el para qué y su interpretación. Y observar como en ella se conjugan sensaciones fisiológicas –que se resalta desde la perspectiva orgánica o naturalista-. La dimensión neurofisiológica, pero y también, la dimensión sociocultural y las experiencias personales -subrayadas desde el interaccionismo y construccionismo- aunque hay quien remarca lo cultural. Emociones es lo que sentimos, lo que interpretamos y lo conceptualizado también, esto es lo biológico-personal-social. Son el resultado de la interacción entre entorno social y natural, involucran lo gestual y el cuerpo, son conceptos y significados, símbolos, nombres con los cuales traducimos lo que sentimos y damos sentido a lo que sentimos, todo desde un enfoque eminentemente sociocultural (Luna Zamora, 2002).

“Cualquier emoción puede ser analizada a partir de sus cuatro componentes: a) sentimiento, b) gestualización expresiva, c) conceptos relacionados y d) normas regulativas (Gordon, 1990:147). El

---

de explotación de la fuerza laboral y los que entregan dicha fuerza; los que diseñan el futuro y los que cumplen con las funciones fijas y específicas en la construcción de ese futuro, y los que moldean un cuerpo en el consumo delirante y los que agotan el suyo en el trabajo deformante” (Sánchez, s.f.:41).

primero se refiere a la génesis de la emoción (...) como se vive o se experimenta (...) la sensación (...) El segundo componente se refiere a la expresión y gesticulación fisiológica, corporal; típicamente, es la conducta, la gestualización y manifestación corporal que involucra una emoción (...) Los dos componentes restantes relacionados con creencias y normas prescriptivas, tienen una clara y directa relación con procesos socioculturales, en los cuales los procesos lingüísticos son más evidentes” (Luna Zamora, 2007:2).

“La emoción para la perspectiva construccionista, podría definirse como la consciencia de la experiencia sentida, psicológica, subjetiva, que típicamente y de manera simultánea combina los cuatro elementos siguientes y en el orden expuesto: a) evaluación de la situación, b) cambios en las sensaciones fisiológicas, c) la libertad o la inhibición de gestos expresivos, d) un nivel cultural identificando específicamente la constelación de los tres primeros elementos (Hochschild, 1990)” (Luna Zamora, 2007:3).

Las emociones, que duda cabe, se enmarcan en las normas sociales, creencias, costumbres y tradiciones, ideologías y prácticas culturales en contextos sociales específicos. Se trata de operaciones que ordenan, seleccionan e interpretan situaciones y acontecimientos. La subjetividad individual y la realidad psicosocial se encuentran entrelazadas (Luna Zamora, 2007).

Finalmente, “El lenguaje de que disponemos, y eso es válido para cualquier cultura, es apenas suficiente para dar cuenta de las vivencias emocionales de los individuos” (Luna Zamora, 2002:8). Y es por ello que para expresarlas y nombrarlas o para ocultarlas y sentirlas nos valemos de rodeos culturales, como veremos más adelante.

“...el interés (...) en el estudio de las emociones, justamente, en tanto que éstas tienen consecuencias sociales, en tanto las emociones se originan a partir de, y son parte constitutiva de la interacción con el entorno social y natural, en tanto las emociones más allá de involucrar signos gestuales y/o corporales (análisis que privilegian las que sostienen postura organicistas), las emociones son vocablos (conceptos) y significantes (significados y sentidos) y por consiguiente símbolos (enfoque que privilegian los lingüistas, semiólogos y construccionistas radicales) con los cuales denotamos y designamos lo que sentimos, sino que también damos y hacemos sentido de lo

que sentimos; en la medida en que la intensidad de lo que sentimos, su expresión y manifestación, son procesos expuestos al control sociocultural.” (Luna Zamora, 2002:10).

### *Discursos y prácticas, semiopraxis social*

Se entiende por semiopraxis popular “una perspectiva teórico-metodológica que indaga en la oscura densidad de la sémica corporal. Es una teoría social situada que estudia esas ‘prácticas discursivas’ en la corporalidad irreductible e irrebalsable de las relaciones sociales, donde tienen lugar luchas culturales y simbólicas entre actores diferentes, en los diversos espacios regionales latinoamericanos, y que señalan hacia una interculturalidad más honda, enterrada bajo la violencia simbólica de las políticas coloniales y, sobre todo, de las políticas nacionales de ‘mestizaje’ y/o de ‘blanqueamiento’.” (Grosso, 2008b:231).

Se trata, en resumen, de un acercamiento o estudio de las prácticas discursivas en y desde la corporalidad social, buscar expresiones cotidianas y sentidos en las prácticas, la semiosis social, sean éstas de palabras o gestos, hacia la reproducción o la transformación. En un sentido táctico la semiopraxis es poner en primer plano las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación. Es reconstrucción de la violencia simbólica que transporta silenciosa y ocultamente la lingüística y por extensión las ciencias sociales (...) y devuelve sentido a las luchas de comprensión semiopráctica –no lingüística– del lenguaje.

Sobre el estudio de las subversiones o resistencias sociales y culturales hay varias aproximaciones, desde las obras de Rudé y Thompson sobre las luchas populares históricas en Inglaterra, hasta los trabajos de Lombardi Satriani sobre el folklore en Italia y desde la mirada antropológica. O la obra de Scott sobre la resistencia. Las tácticas y la simulación de De Certau. Diversos estudios antropológicos sobre el carnaval en América Latina, como el de Da Matta, y en especial, la obra ya clásica de Bajtin para Europa. Esto es, acercamientos que intentan dar cuenta y descifrar las resistencias, la contestación, la subversión, las alternativas, directas o veladas; en todo caso, las otras miradas u ópticas sobre un mismo asunto que expresan entre las ideas y las emociones el estado de los ánimos de las mentes y cuerpos de las personas de carne, hueso e ideas. Y es que el trabajo de quien se aboca a la investigación es hacer visible lo invisible, y de esto

sabe mucho la cultura popular, o más bien de lo contrario: las expresiones de la vida cotidiana de los grupos sociales que se expresan en sus contextos y según sus posibilidades, concientes o no, claramente o de forma oblicua, desde la emoción y el pensamiento, a través del cuerpo y el gesto, la palabra y todo tipo de expresión.

Es claro que el lenguaje colabora en someter al cuerpo propio y del otro, desde la supuesta racionalidad, es más y como decíamos con anterioridad al no haber palabras para expresar lo que sentimos (Luna Zamora, 2002), o incluso, añadiríamos si ya expresamos el sentimiento ya no es del todo sentimiento, sino su traducción. Pero y pese a esto, todavía hay críticas y resistencias, esto es, posibilidades de alternativas, formas de pensar, sentir y hacer diferentes, o en todo caso si no se trata de una alternativa sí de una voz disidente. Y entre ellas la burla o la risa. Hay espacios y tiempos subalternos, resistentes, alternativos o no. Ilustración de ello son las rabias, resentimientos, bloqueos, resignaciones, amarguras, esperanzas de las gentes que se expresan a través de discursos y gestos, de miradas y palabras (Grosso, 2005). Pero más allá del discurso, que aquí lo consideramos un acto social (Van Dijk, 2001), hay que comprender la vivencia de los hechos, la experiencia individual, lo emocional, lo simbólico y lo sociocultural. Y es que sentimientos como humillación, desconfianza, dolor, pérdida, no valoración, etc., pueden ser trasladados también al ámbito social (Pedraza, 2009).

A veces entra en escena la represión de la expresión popular y multitudinaria, como el carnaval (Bajtin, 1995)<sup>3</sup>. Fiesta que tiene lugar en diferentes lugares del mundo y en distintas épocas, también en América Latina y México, por ejemplo. Finalmente, se trata de enfocar el carnaval como un mundo alternativo y paralelo al oficial y serio, o más que alternativo como decíamos, disidente y fresco, aunque sea por cierto periodo de tiempo y de manera parcial. Hay quien habla de resistencia, de subcultura popular, pero sea lo que sea, es otra forma de encarar la vida y el cuerpo, las emociones

<sup>3</sup> “La carnavalesca cotidiana medieval, con su ‘segundo mundo’ alternativo y simultáneo al mundo serio y oficial, con su risa que todo lo invertía, lo corroía y lo volvía plástico por detrás de una gran promesa de renovación universal, poco a poco fue siendo restringida a un tiempo y constreñida a un espacio y su poder amenazante fue progresivamente disciplinado, al no poder ser definitivamente abolido del campo social (Bajtin 2000)” (Grosso, 2009a:26).

y las expresiones de las mismas, diferente a las que acostumbra la cultura hegemónica social.

Más bien en vez de fuerzas críticas de la sociedad, frente a la violencia simbólica de la misma (Bourdieu, 2000), podríamos ver expresiones disímiles a lo hegemónico, formas de transgredir desde el cuerpo y la emoción, y a veces también discursos heterodoxos, a través de la acción colectiva, sea ésta luego movimiento, o se quede únicamente en una manera de expresión espontánea o puntual. Y muchas veces, más que una clara, directa y organizada oposición social y política, una muestra de sobrevivencia colectiva y actualización orgánica y emocional.

La risa, el cinismo crítico, el sarcasmo, la parodia, la burla populares, son formaciones discursivas quizás no opositoras pero sí resistentes. Cortázar en alguna obra decía que la risa había echado abajo más muros que otras formas sociales que intentaron hacerlo. El poder de la risa –entendido éste como Foucault (1979)- y su utilización por sectores sociales “subalternos” –por llamarlos de algún modo-. Lo que De Certeau (2006) llama “tácticas” y otros autores señalan que tiene que ver con formas expresivas y subversivas o contraculturales del folklore popular (Lombardi Satriani, 1978). El humor, por ejemplo, es importante, para la salud física y emocional en general, pero y también, me atrevería a decir: social y cultural.

La risa “recorre inversamente las políticas de negación, invisibilización y silenciamiento, habitándolas en un sentido diferente” (Grosso, 2005:11), “pero sigue gravitando en ella el peso de la ocultación del poder que el humor disfraza” (Grosso, 2007:30)<sup>4</sup>. Este autor también habla de la importancia del sentido y las múltiples significaciones. Señala la gran fuerza que posee el sentido, la relación cuerpo-sentido-poder. La burla es una posición de ciertos sectores socio-culturales. La importancia de la risa y burla indígenas y campesinas, por ejemplo, como forma corrosiva de la crítica hecha-cuerpo (Grosso, 2009b)<sup>5</sup>. Sin

<sup>4</sup> “A simular-controlar se opone simular-burlar como dos epistemes prácticas; la burla popular recorre inversamente las políticas de negación, invisibilización y silenciamiento, habitándolas en un sentido diferente” (Grosso, 2009b:11).

<sup>5</sup> “La burla, la risa, la parodia, la sátira, el sarcasmo, el rodeo, el escamoteo, la hipérbole, la malicia, la cimarronería, sus deslizamientos teóricos, son crítica popular y ‘escuelas’ interculturales subalternas de conocimiento y acción, más allá de la crítica ‘objetiva’ de un discurso traído a la luz del lenguaje ‘lógico’, rectilíneo y sin pliegues, deslizamientos oblicuos y en

embargo, la risa es también, más que crítica social o en paralelo a la misma una forma de distracción, de ocultar el miedo, de pasar el tiempo, de expresión burlesca, existe en todos los sectores sociales y entre todas las culturas, es una manera de expresión y también, de autosanación, aunque también puede tener el efecto contrario retroalimentar un miedo, ocultarlo, remarcar un odio social, etc.

“En lo ‘popular’, despreciado/temido como ‘bajo’ y ‘malicioso’ (...) hay una ‘voluntad de poder’ que anima tropos y cursos críticos no-dominantes, nocturnos y masivos (proliferantes en el número), ‘rizomáticos’ (Deleuze y Guattari 1994), silenciosos en la solidaridad reticular del con-tacto” (Grosso, 2009b:13).

### **La contingencia sanitaria: poderes, emociones, discursos y cultura en acción**

Aquí tomamos la definición de poder como multiplicidad de relaciones de fuerza más allá de instituciones y aparatos. El poder-juego en el sentido que está en todas partes, en todas las relaciones y en sus extremos. Está en cada punto del cuerpo social, en hombres y mujeres, familias, escuelas, en todos los ámbitos hay relaciones de poder. Y la existencia de todas estas relaciones de poder hace que el mismo estado funcione. El poder no se construye a través de voluntades (individuales o colectivas) ni se deriva de intereses. Toda relación de fuerza es una relación de poder y el poder es relación de fuerzas (Foucault, 1979).

Y también, por supuesto, ligado a esto el mundo emocional, en el sentido que tras la risa y la burla, por ejemplo –supuestamente la primera parte de la alegría– está el mundo emocional, fisiológico y cultural, además de las experiencias individuales como dice Luna Zamora (2007). Un mundo emocional desde lo personal y lo sociocultural. Podríamos decir que hay una suerte de concatenación en el proceso de sentir: situación de emergencia-sensación-emoción-sentimiento-acción-satisfacción de necesidad (Muñoz Polit, 2008).

Una vez aclarados estos dos puntos y retomando los conceptos definidos con anterior-

---

paralelo de conocimientos otros, gestados en situaciones desiguales, desfavorables y aniquilantes (ver de Certeau 2000)” (Grosso, 2009b:10).

ridad, vamos a ver un ejemplo de caso: como se desarrolló individual y socialmente, como personas y sociedad, los poderes, emociones, sentimientos, discursos y acciones prácticas desde el inicio y durante la contingencia sanitaria que tuvo lugar en México producto de lo que primero se denominó “gripe porcina”, y luego se aclaró que era un virus de influenza humana llamado A H1N1.

1. Los individuos y colectivos tenemos experiencias personales y sociales, estamos compuestos de nuestra parte corporal y neurofisiológica, y vivimos en un espacio con una cultura determinada.

2. Ante una situación concreta y teniendo en cuenta todo lo anterior, reaccionamos, por decirlo de alguna manera. En ese momento cuenta la situación “real” presente, nuestro pasado y las expectativas que pudiéramos tener del futuro, aunque todo en el aquí y ahora.

3. El 23 de abril del año 2009 a las 11:30 de la noche se anuncia la contingencia sanitaria por el virus de influenza porcina –días después denominado virus A H1N1–. Durante un par de semanas, tres según los casos y los estados de la República, el país vivió en torno a tal contingencia.

4. A la sensación-emoción de sorpresa e incertidumbre ante la noticia del gobierno difundida por los medios de la contingencia sanitaria por influenza, siguieron varios sentimientos, necesidades, acciones y expresiones de muy distinta índole.

5. Tras el impacto de la noticia y con el paso de las horas siguió el sentimiento de miedo, tristeza o enojo, según la persona era uno, o varios, o cambiaba con el paso de los días, la influencia del ambiente social y de interrelaciones, el mundo interno y la historia de vida personal.<sup>6</sup>

El *miedo*, se puede vivir como atracción/amenaza y de una manera “sana” y en la línea del “desarrollo” hacia la protección.

Miedo al virus y a la enfermedad, y al posible contagio e incluso muerte, si queremos llevar esto a los extremos. Miedo en general a lo desconocido, a la vulnerabilidad de la existencia y a la concepción existencial de la vida misma.

Según esto, el aplicar las medidas de prevención: usar tapabocas –aunque era algo psicológico más que real según se dijo luego–,

<sup>6</sup> El breve análisis que hacemos a continuación se inspira y sigue los trabajos sobre sentimientos de Muñoz Polit (2008).

lavarse las manos, informarse –o a veces saturados dejar de informarse–, no besar, no dar la mano... eran acciones encaminadas al desarrollo satisfactorio de la necesidad de protección ante la presencia de un virus que en ocasiones podía ser mortal y en aquellos momentos era bastante desconocido.

La *tristeza* se vive como desilusión o realismo y su objetivo es el retiro hacia uno mismo.

Tristeza por la situación en general, la enfermedad y la muerte posible de las personas. El sentimiento de tristeza, que invitaba a la reflexividad y la introspección, e indicaba la necesidad de retiro, estaba claro que el no salir a la calle si se podía evitar era una manera correcta de actuar.

El *enojo*, vivencia de invasión o autoafirmación, tiene por objetivo la defensa.

Este sentimiento en esta ocasión es más complejo y multifacético que los otros dos. Ya que éste provenía de la sensación de engaño y manipulación por parte del gobierno hacia la población, era pues, defensa ante la invasión, toda vez que autoafirmación al deslindarse de la situación no creyéndola. Una muestra del enojo fue la instantánea creación y rápida propagación de los *rumores*. Cuyo sentido era la incredulidad de lo que pasaba o lo que se decía oficialmente que acontecía. Acción o expresión de la necesidad de defensa ante un amenaza, pero no del virus, sino del gobierno, todo ello sumado a una cultura política de la desconfianza muy arraigada y a una incredulidad y descrédito generalizado de la clase política, y de todo lo que tenga que ver con el gobierno. Pero y queremos añadir, quizás no tan lejos del miedo o incluso la tristeza, es más, es posible incluso en algunos casos, para evitarlos y taparlos.

Hubo también, esporádicamente, expresión de *alegría*, con el optimismo como vivencia interna y la vivificación como objetivo de supervivencia. En alguna ocasión porque no se tenía que ir a la escuela o al trabajo.

Las más de las veces, porque se ocultó el miedo y la tristeza o se intentó exorcizarlos a través de los *chistes* que circulaban sobre el tema –de persona a persona, por teléfono, o en los medios–, y de los *cartones* que aparecían sobre todo en los medios de comunicación –periódicos, teléfonos celulares e Internet, principalmente–.

Y no podía faltar, *afecto*, que responde a la vivencia de atracción/repulsión, y su objetivo es la vinculación. Y no podía faltar porque ante el miedo y la tristeza era evidente que se requería acercamiento afectivo y contacto –fuera por el medio que fuera: e-mail, teléfono, acercamiento a amigos y familiares o a la gente en general, en la medida de lo posible tal como estaban las circunstancias–.

6. Así, de las emociones y su expresión, nos vamos a los discursos y prácticas como acciones ante la necesidad de transitar la emoción, sea dicho tránsito en la línea del desarrollo y resolución satisfactoria de la misma, sea hacia el deterioro y no resolución o no suficientemente de manera satisfactoria. El camino de la emoción es diverso y múltiple.

Se puede sentir o no sentir, por ejemplo, hay quienes no pudieron con el miedo y la tristeza y los bloquearon o se encaminaron a la alegría con los chistes –aunque sea una risa momentánea– y al enojo –con los rumores–. Porque seguramente el enojo es un lugar aparentemente menos hostil que el sentir la vulnerabilidad del miedo o la desilusión existencial de la tristeza.

Todo, por supuesto, tiene que ver con lo dicho anteriormente las experiencias personales, lo neurofisiológico y los aspectos culturales. Y según lo primero, es importante ver cómo cada quien resuelve a su manera, a veces con necesidades, acciones y satisfactores falsos, en el sentido que pone en acción introyectos, asuntos inconclusos o experiencias obsoletas. El creer que todos los políticos mienten, la desconfianza en la clase política, bien pudiera ser un estereotipo –desde lo social– o un introyecto –desde lo psicológico– o pudiera tratarse de un claro reflejo de la conducta real y actual de dicho actor social, y de una constatación de la misma ante la circunstancia que en ese momento era evaluada. El traer al presente experiencias obsoletas y repetir la vivencia cuando ya no se necesita, o el abordar asuntos inconclusos sin resolverlos, son también formas evasivas de lidiar con la realidad y las necesidades emocionales del aquí y ahora. Es por ello que los chistes y bromas o los rumores pueden tener que ver con cuestiones de la cultura política de la sociedad o con aspectos no resueltos de la personalidad, o tal vez, simplemente con creaciones fantasiosas e imaginativas de la mente humana supuestamente racional y sus ramificaciones emocionales que a veces resultan más racionales de lo que

comúnmente se considera. O quien sabe, si con la realidad dura y pura, según el lente y el lugar de quien mira.

En cuanto a la manera creativa o no de resolución, falsa o no, de la emoción a través de la acción, esto es, satisfacción de la necesidad, podemos decir que en ocasiones se resuelve satisfactoriamente y de forma real, otras se realizan a través de ajustes creativos, pero y también pueden resolverse de manera falsa e insatisfactoria a través de pautas y patrones. Porque la semiopraxis es “la acción transformadora implicada en las maneras de hacer de las culturas populares, en la que el sentido es una protuberancia creativa de la acción” (Grosso, 2009c:6). Lo personal y social son aquí indisolubles, y es que el ser humano es con los otros y el medio y es proceso e interacción continua y cambiante.

Hacer chistes y reproducirlos, sonreír, bromear y reír con ellos, o crear y recrear rumores, con desconfianza, enojo, rabia, furia, odio o resentimiento, es desde nuestro punto de vista una manera de bloquear, transitar y exorcizar las emociones aunque bien pudieran ser acciones o expresiones falsas que tienen que ver con introyectos o con otras cuestiones de índole psicológica sobre las cuales no profundizaremos aquí. Así vemos el chiste y el rumor como una tradición lingüístico-cultural de la sensación-emocional ante una situación concreta. Las emociones son “respuestas bio-psico-sociales de los individuos en su interacción social” (Luna Zamora, 2007:1).

En estas páginas consideramos que son, como decíamos, reacciones a estímulos –intercontextualidad-, pero y también son co-construcciones con dichos estímulos –co-constitucionalidad- y por supuesto, en el contexto histórico-social-cultural<sup>7</sup> general, y en el contexto individual-histórico-actual<sup>8</sup> de cada persona. Se explica tras experimentar, se evalúa –cognición- y vincula con las prescripciones morales y las creencias culturales en un orden social dado (Luna Zamora, 2007). Más allá de los códigos sociales introyectados –según ciertos enfoques psicológicos- o estereotipados –desde una lectura más antropológica- para sentir y expresar, o mejor dicho más acá, está la persona-sensación-experiencia-emoción-sentimiento-necesidad-accionar-satisfacción, que se enmarca en

<sup>7</sup> Sexo, edad, grupo social, religión, grupo étnico, urbano-rural, país, cultura...

<sup>8</sup> Asuntos inconclusos, introyectos, experiencias obsoletas...

lo cultural, pero que se siente en lo corporal –emocional y físico, organísmico al fin y al cabo– (Rogers, 2007).

Emociones, eso sí, funcionales al sistema o aparentemente resistentes desde lo cultural y político, emociones en la línea del desarrollo personal o en la del deterioro desde lo psicológico, emociones que guían o emociones que confunden, emociones que encubren otras emociones, emociones asertivas o emociones tóxicas, ya sean en sujetos sociales o en colectivos. Y es que son indudablemente “subjetividad individual y realidad psicosocial” (Luna Zamora, 2007:13).

El rumor y el enojo o el miedo, el chiste y la risa, los cartones y la burla, no son realidades subversivas ni alternativas *per se*, sí se contraponen a cierto orden y poder formal y oficial, pero más que antipoder o contrapoder se trata de resistencias, y pueden ser consideradas también deformación de la realidad ya existente, abren eso sí nuevas perspectivas, miradas diferentes y diversas, frescas y novedosas, aunque a veces poco sanas –en el sentido de deformación de la realidad social y de ocultamiento de los verdaderos sentimientos personales-. Son interrupciones quizás, miradas oblicuas tal vez; entre la pertenencia y la distancia, la confianza y el recelo, el descontento con cierto sentido del humor (Grosso, 2007), o incluso añadiríamos desde el odio y el resentimiento –con enojo y miedo-. Se puede hablar de “tácticas populares” frente a las “estrategias dominantes” (De Certau, 2006), en todo caso queda claro que son expresiones de la cultura popular y pública (Grosso, 2009c).

“En la semiopraxis popular, en su impulso de modernidad social, la crítica trabaja en la transformación de las relaciones en/a través de la burla, la risa, el desplazamiento de los cuerpos en las relaciones de poder, las fugas metafóricas, las reacentuaciones” (Grosso, 2008).

Y ya en nuestros días y en especial en ámbitos culturales urbanos<sup>9</sup> en todo el mundo y en nuestro continente “Las tácticas de la semiopraxis popular se desplazaron hacia la progresiva vinculación de redes, cada vez de mayor alcance, dando ‘lugar’ a la expansión del concepto ilustrado de ciudadanía.” (Grosso, 2009c:6). Nuevas formas de comunicación y quizás de acción social aparecen,

<sup>9</sup> “La semiopraxis de contacto en redes seguirá produciendo, así, configuraciones barrocas en las nuevas ciudades elípticas, descentradas y estiradas por las periferias migratorias...” (Grosso, 2009c:16).

más allá de las organizaciones tradicionales o los movimientos sociales, y aquí nos referimos al Internet que pone en contacto y en red a consumidores y ciudadanos/as. Pensamos en esta ocasión en los rumores que circularon en los tiempos de la influenza en esos días, y que además de los que se propagaban en la calle –en especial, por ejemplo, entre los taxistas– circulaban con gran difusión en webs, e mails, blogs, además de los que se colaban en algunos medios de comunicación<sup>10</sup>. Estos medios sirvieron para canalizar opiniones y mostrar u ocultar sentimientos, en un momento en que otros canales estaban o parecían estar cerrados. No se trata de una propuesta alternativa y organizada, sí se trata de una expresión disruptiva y oblicua, no es una muestra social de resistencia racional y concreta, más bien de resistencia afectiva y política inconciente e imaginativa.

Bajo el velo simbólico de una sociedad única y racional, todo está fracturado y afectado por lo emocional, y en especial “Las rupturas habilitan pasos desviados y marginales, pasos de danza, risas y burlas, metáforas sin rumbo fijo, sentidos corrosivos. Una proliferación de acciones hormiguea bajo la aparente serenidad del ‘mundo único’ hegemónico” (Grosso, 2009c:8). Y todo ello aparece, hoy por hoy, potenciado por las nuevas ‘tecnologías del contacto’: viajes, medios de transporte, Internet, celular...” (Grosso, 2009c:9)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> También aborda el concepto “multitud” frente a “pueblo” y “masa” que son disolventes y homogenizantes. Multitud contempla la multiplicidad social...” Pero énfasis en que no se trata sólo de ‘multitud-en-red’, sino de semiopraxis popular del con-tacto” (Grosso, 2009c:7).

<sup>11</sup> “Los discursos orales y no-verbales populares fueron reapareciendo en el cotidiano massmediático de los nuevos espacios nacionales, ganando espacio comunicativo más allá de los circuitos del periódico y su disputada semiótica gráfica, en una nueva fase de la lucha por su legitimación: ellos cuestionaban, con su corporalidad comunicativa, la hegemonía lingüística escrituraria en la que se construyeron nuestras nacionalidades latinoamericanas y los modos legítimos de comunicar y de saber que aquella estableció (Ford 1994). La cultura massmediática, desde la perspectiva de uso de las mediaciones sociales, desde las reapropiaciones de tecnologías, formatos y géneros encaminadas a la intensificación de la vida pública, pone en juego estrategias cognitivas, modos de hacer sentido, maneras de narrar, derivas de creencias y rumores, que estaban bloqueadas o minusvaloradas bajo el régimen letrado. Lo cultural se nos presenta así como conflicto y entramado de modos de comunicar, escenario de nuevas luchas simbólicas. En realidad, el cine, la radio y la televisión, más que medios tecnológicos, son campos de batalla cultural entre: (1) por un lado, las maneras “cultas” o literarias de hablar, narrar, mostrar o comportarse; (2) por otro lado, las maneras estereotipadas de los consumidores sociales y sus formas de vida hiperreales; (3) y por tanto, las maneras populares, “vulgares e iletradas”

“El número, la reiteración de lo masivo, la ocupación callejera multitudinaria, la proxemia del roce anónimo y las intermitentes redes de las tecnologías del contacto (transportes, encomiendas y giros, correos por intermediarios, telefonía, Internet), metaforizan el sucesivo martilleo demoledor de la risa, el insistente desmoronamiento retórico de la burla, el paso de boca en boca (boca-oído-boca) del rumor, con sus universalizaciones contagiosas: la muchedumbre, la multitud, los muchos, las mayorías, recrean así lo ‘popular’ en lo masivo (Martín-Barbero 1998; ver también Hardt y Negri 2006), propagan como un virus sus razones” (Grosso, 2009b:3-4).

Y precisamente de virus es que estamos hablando. Pero no de virus informático sino de virus de la influenza humana, que nos conectó con nuestros sentimientos de fondo, nuestras heridas más profundas, los temores ancestrales de nuestra cultura, y los miedos, tristezas y enojos sociales más actuales. Y ante el temor del virus humano hubo que retrotraerse y aislarse, pero ello hoy no significa perder la vinculación y el contacto, ya que hay otros medios y mediaciones con los que se puede interactuar y conectarse, como la informática o las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Mismas que se demostró no sólo sirven para el consumo, son también fuente de contacto, en especial en momentos que así lo requieran y cuando así se utilicen, por supuesto. “...la cultura audiovisual enfatiza la comunicación por representación y por contacto”, y contacto es más que consumo. Así como la red es más que el ‘medio’: ‘la red suma tecnología y mediaciones sociales (...) En red, las mediaciones se potencian por incremento cualitativo de cruces y asociaciones, uniendo potencia a complejidad” (Grosso, 2009c:12-3).

“La experiencia de la red coloca en primer plano un nuevo ‘sentirse parte de’, ser tocado por lo que circula, la posibilidad de una fuerza de alianza que convoca la reunión de cuerpos y sentidos en una orientación táctica de la acción. Las redes son comunicación indexical que moviliza semiopraxis corporales no-objetivables y no-enunciabiles: pone la comunicación al nivel inmediato de la percepción, toca la fábrica misma de las concepciones del mundo, de las sensibilidades del sensorium”

desde la percepción defensiva de los sectores letrados hegemónicos, “folklóricas” y “hasta de moda (out)” desde la percepción defensiva de los sectores dominantes del mercado de productos y la industria cultural (Grosso 2003).”(Grosso, 2009c:10).

(Grosso, 2009c:13)<sup>12</sup>. Contactos en un momento en que no se podía tocar ni besar y se evitaba salir a la calle. Informarse al instante de lo que pasaba y acceder a información sobre cómo tomar precauciones ante la emergencia sanitaria. Teléfonos, televisión, radio, Internet, todo puesto al servicio de las necesidades humanas, de la protección –miedo- cuando los medios decían qué hacer, de la defensa –defensa- cuando los internautas reproducían rumores, de la introspección –tristeza- en el sentido que no había que salir de casa ni ver a nadie para informarse de la situación o de los rumores que corrían en torno a la misma.

“Las redes de contacto operan en el grado primario de la experiencia social, y por ello tienen el mayor alcance de universalidad en términos de conocimiento, de socialidad intercultural y de política” (Grosso, 2009c:15). “Es el ‘estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente de manera más directa, estar entre varios es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y tocar. El contacto –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto’ (Nancy 2007b:51)” (Grosso, 2009c:15).

Y el poder comunicarse propició cierto nivel de satisfacción a la necesidad de vinculación que tiene el sentimiento del afecto, máxime y como decíamos en momentos en los que no era conveniente salir, convivir y tocarse. Afecto que es necesario para la vida, y para seguir con vida. Afecto necesario también para contener el miedo y la tristeza, o el enojo. Afecto que disminuye otras emociones cuando éstas nos hunden en ciertos estados emocionales que nos rodean de sufrimiento.

Lo mismo aconteció con la alegría – momentánea o falsa si se quiere- ante una broma sobre la situación, un chiste en un encuentro, por teléfono o en Internet, o un cartón en una publicación. Un instante de vivificación y si no de optimismo sí de ánimo provisional. Una forma de exorcizar, como se dijo, el miedo y la tristeza, quizás también de amortiguar el enojo. Quizás movimientos emocionales falsos pero que echamos mano de ellos con objeto de no sentir tanto o sentir menos, o de convivir e ir y venir con el sentimiento que nos ahoga el corazón.

<sup>12</sup> “Los usos populares de las redes reeditan las maneras de hacer sedimentadas en los cuerpos a lo largo de nuestras historias interculturales y abren caminos ocultos a través de las nuevas configuraciones tecnológicas” (Grosso, 2009c:14).

“Las redes de contacto son la acción popular, por ser la primaria y más ‘desde-abajo’, que emerge de, y da espacio a, un ‘nosotros estamos en común’, ‘antes de que podamos articular un ‘nosotros’, y todavía menos justificarlo’ (Nancy 2007a:34). (Grosso, 2009c:15). “Las redes permitirán el reconocimiento no especular de las diferencias (...) Este nivel ordinario de políticas culturales es el escenario en que las matrices epistémicas etnoculturales orientan su praxis con el sarcasmo, sentido y burla y otras retóricas oblicuas: desvíos y torsiones que alteran las inercias, deforman las expectativas lógicas y reavivan infructuosamente las cónicas del sentido (Grosso 2002)” (Grosso, 2009c:17).

### Reflexiones finales

Todo lo visto se relaciona con la cultura de acercamiento-distanciamiento del cuerpo que vivimos hoy, la lucha entre razón y emoción, entre contacto y consumo, entre poder oficial y poderes anónimos y dispersos, entre otras muchas otras. Si bien se estimula la parte física y estética de los cuerpos –belleza y deportes o gimnasia-, no así, la parte sensual y emocional –afectos y sus expresiones.

Y es que no deja de sorprender, interesar y apasionar –porque aquí investigamos desde las emociones no sólo desde el conocimiento objetivo- todo lo acontecido en México a raíz de la contingencia sanitaria por la presencia de la influenza (virus A H1N1) en abril y mayo del año 2009. Momentos en que los gérmenes obsesionaban y las políticas de salud e higiene estaban al orden del día. Reminiscencias de las tecnologías gubernamentales de la biopolítica en parte, y en parte también el disciplinamiento desde el biopoder, y también, porque no decirlo: una forma de prevención, cuidado y asistencia sanitaria para la población en general, más allá de si es para producirla o controlarla y dominarla, y aunque así fuera no por ello en contradicción de las necesidades sanitarias y humanitarias del momento. Pasamos del “suplicio” a la “asepsia”, la docilidad de los cuerpos sometidos a programas institucionales y mandatos culturales que diría Foucault (1979), como otra forma distinta de controlar los cuerpos. De castigar a normalizar y rehabilitar. Sin embargo, no puede negarse que ante una contingencia sanitaria los gobiernos son corresponsables con la población de su evitación y del cuidado sanitario que ésta significa, más allá de los discursos del

biopoder y la biopolítica. Otra cosa, es que éstos en situaciones no excepcionales sí se produzcan y reproduzcan desde ciertos grupos y bajo determinadas estrategias de dominación.

Cuerpos que no podían besarse o tocarse, cuyo símbolo era un tapabocas que ocultaba los labios pero que no servía para evitar que el virus se escapara entre su tejido y saltara vigoroso y feliz al mundo y cuerpo de las y los humanos vía las secreciones nasales o bucales. Era una medida más que preventiva sanitariamente hablando, una cuestión de ritual psicológico, como en algún momento de confesó públicamente. Un placebo para el alma.

Pero eso sí, los discursos y prácticas de la gente, la cultura popular si así lo queremos ver, y la *semiopraxis*, en el *cuerpo* y las *emociones* y sus expresiones y acciones, como no podía tocarse físicamente y en ocasiones ni verse, se hablaba o comunicaba por teléfono y por Internet, una manera de apaciguar, ahí sí, sus temores más profundos e irracionales, individuales y sociales. Y como forma de terapia y autoterapia, pero y también, como expresión creativa personal y cultural, se embarcó en la insumisión y la subversión, o en todo caso, resistencia y disrupción del *rumor*. Fruto como explicamos, del *enojo* y el *miedo*, el odio y el rencor, y también de una *cultura política* de la sospecha y la *desconfianza*, de incredulidad y desprecio hacia los actores políticos. Pero y también navegamos a través de la risa o la sonrisa, la *alegría* instantánea, con la burla en los *chistes* y *cartones*, que sobre el tema circularon prolíficamente por esos días. Y que nos hacían olvidarnos por momentos del trago amargo que se sentía en esos días, ya fuese la *tristeza* o el *miedo*. Poco importa si se transitó en el ocultamiento emocional o en sus desarrollos falsos, la cosa es que así fue, y es por ello importante detenernos a observar, a comprender, a explicar, a interpretar, para conocernos y conocer a los otros y otras. Para ir más allá de la explicación argumentativa de un porque y aterrizar en la comprensión del para qué y el cómo (Morin, 1999).

Cuidamos el cuerpo por mandatos sociales, por miedos personales, por cuestiones culturales y emocionales, o por enfermedades. Sin embargo, poco conscientes somos de habitar el cuerpo, de sentirlo y vivirlo, de estar presentes, en nuestra respiración, a lo largo y ancho de nuestra piel, de sentir sus partes, de apreciar todo lo que nos regala de forma automática o con voluntad placentera.

Como que el cuerpo sólo lo vemos y sentimos en lo negativo, y en lo positivo, menos o sólo a veces (Díaz Cruz, 2006). Como que andamos más en la mente, estamos como diría Sor Juana “en la loca de la casa” o Pearls “en la masturbación mental”, y hemos de hacer un esfuerzo para estar presentes, en el aquí y en el ahora (Watts, 1996; 2004; Tolle, 2006), en el darse cuenta (Stevens, 2006), en el contacto (Polster, 2006). Y quizás un ejemplo sea lo que aconteció con la influenza. Se cuidaba el cuerpo por mandato social (Foucault, 1979) y miedo personal a la enfermedad, pero se estaba en el rumor y el chiste, esto es, en la representación mental (Van Dijk, 2000) y en el imaginario social (Castoriadis 1983, 1988). Y es que el cuerpo es a veces una suerte de cárcel donde además se sienten y sufren los temores, y sólo los pensamientos, sueños y fantasías parecen liberarnos, no importa si sea de forma falsa, el caso es que nos transportan a otros espacios menos hostiles, donde aparentemente estamos menos vulnerable y también, y de paso, sentimos menos o sentimos lo que queremos sentir no según la sensación y experiencia, sino según la evasión y el impero de la mente. El cuerpo se puede manipular a través de la medicina y la tecnología, y en la actualidad eso es muy claro, es también fuente de mercantilización en nuestros días. Pero ¿se puede manipular a través de las ideas y fantasías? ¿por medio de discursos y prácticas personales y sociales o culturales?

Todo es “ficción”, como señala Foucault (1979), no quiere decir que estemos fuera de la verdad, pero todo discurso de verdad fabrica lo que no existe todavía, o se ficciona la historia. Quizás vivamos en el simulacro (Baudrillard, 2005). Hay relaciones de poder discursivas, imposiciones y réplicas discursivas. El rumor y el chiste son, al fin y al cabo, una fuerza corrosiva crítica (Grosso, 2007,2009c). Pero y también ¿qué es eso que llamamos realidad? ¿qué es verdad y mentira? ¿para quién, dónde y cuándo? (Watzlawick, 2003).

El posthumanismo nos vuelve a unir al dualismo cartesiano (Cruz Díaz, 2006). Todo parece ser producto de la mente, una mente que no ve, precisamente porque no tiene cuerpo, una mente que no escucha y no siente al cuerpo, una mente que está tan aterrada de sensaciones, sentimientos y emociones encarnadas, que prefiere arrancarse su piel de oveja y constituirse en una interpretación mental de la vida y el mundo, del ser y la colectividad. Porque es más fácil juzgar que comprender. Es más fácil pensar que sentir. Y es más fácil viajar por las fantasías mentales que aterrizar en un estar en el cuerpo, que además de dolor y enfermedades, nos trae también de la mano contacto y responsabilización, sentimiento y pasión. El dilema no sería “ser o no ser” yo creo que la cuestión está en: “estar o no estar en el cuerpo”. Pero esto significa sentir en vivo y en directo el miedo, el enojo, la tristeza, y parece preferible o más fácil sumirse en un mar de rumores y chistes, antes que transitar y soltar sentimientos que nos hacen vulnerables, vivos, responsables, únicos, terrible y gratamente humanos.

## . Bibliografía

- BAJTIN, M. (1995) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Universidad.
- BAUDRILLARD, J. (2005) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Cairós.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CASTORIADIS, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- DAMASIO, A. (2006) *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (2007) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- DE CERTEAU, M. (2006) *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: UIA/ITESO.
- DÍAZ CRUZ, R. (2006) "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado" en: Tópicos del Seminario, Nº 16, BUAP, Puebla.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica del poder de Michael*. Madrid: La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Historia de la sexualidad La voluntad del saber*. Vol II. México: Siglo XXI.
- GREENBERG, L. S. y S. PAIVIO (2007) *Trabajar con las emociones en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- HANSBERG, O. (2001) *La diversidad de las emociones*. México: FCE.
- GROSSO, J. L. (2005) "Cuerpo y modernidades Europeas. Una lectura desde los márgenes" en: *Revista Boletín de Antropología*, Nº36, Universidad de Antioquia, Medellín.
- \_\_\_\_\_ (2007) "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales" en: *Arqueología Suramericana*, Nº3, Universidad Catamarca y Cauta.
- \_\_\_\_\_ (2008) "Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna", *Espacio Abierto*, abril-junio, Vol. 17, Nº002, Maracaibo, Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (2009a) "Cuerpo y emociones: crítica del platonismo eurocéntrico. Nietzsche, Bajtin, Foucault, Derrida" *Documento*.
- \_\_\_\_\_ (2009b) "Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Policías del sentido y del conocimiento" *Documento*.
- \_\_\_\_\_ (2009c) "Ciudades elípticas. Redes de sujeciones y barbaries" *Documento*.
- KOGAN, L. (2009) "La insoportable proximidad de lo material: cuerpos e identidades en las ciencias sociales" en: *Debates de Sociología*, Nº32, Universidad Católica del Perú, Lima.
- LE BRETON, D. (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M. (1978) *Aparición y destrucción de las culturas de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen.
- LUNA ZAMORA, R. (2002) "La naturaleza de las emociones desde la perspectiva sociológica" en: Cecilia del Palacio Montiel (Coord.) *Cultura, comunicación y política*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

\_\_\_\_\_ (2007) "Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales" en: Luna, Rogelio y Adrián Scribano (Comps.) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CONICET.

MORIN, E. (1999) *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.

MUÑOZ POLIT, M. (2008) "Las emociones y los sentimientos (2ª parte)" Documento.

PEDRAZA, Z. (2009) "Capitalismo y biopoder". Documento.

POLSTER, E. y M. POLSTER (2005) *Terapia gestáltica*. Buenos Aires: Amorrortu.

ROGERS, C. R. (2007) *El proceso de convertirse en persona*. México: Paidós.

SÁNCHEZ, R. (s.f.) "Alcances y limitaciones de los conceptos biopolítica y biopoder en Michel Foucault".

STEVENS, J. (2006) *El darse cuenta. Sentir, imaginar y vivenciar*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

TOLLE, E. (2006) *El poder del ahora. Una guía para la iluminación espiritual*. Barcelona: Gaia.

VAN DIJK, T. (2000) "El discurso como interacción en la sociedad" en: T. VAN DIJK (Comp.) *El discurso como interacción social*. Gedisa: Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2001) "El estudio del discurso" en: T.VAN DIJK (Comp.) *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.

WATTS, A. (1996) *Hablando de Zen*. Malaga: Sirio.

\_\_\_\_\_ (2004) *El camino del Tao*. Barcelona: Kairós.

WATZLAWICK, P. (2003) *¿Qué es la realidad? Confusión, desinformación y comunicación*. Barcelona: Herder.

## Cuerpos regulados / cuerpos apasionados: desafíos, diagnósticos y prácticas dentro de un campo en construcción

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

Por Ximena Cabral\*

Centro de Estudios Avanzados Unidad Ejecutora (CEA-UE).

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

[ximenacabral@yahoo.com](mailto:ximenacabral@yahoo.com)

### **Cuerpos regulados/cuerpos apasionados: Desafíos, diagnósticos y prácticas dentro de un campo en construcción**

Las prácticas de la dominación como formas de regulación corporal, las prácticas del repasionamiento, las indagaciones sobre el placer y las formas de esperanza son parte de las múltiples perspectivas que desarrollan los autores en los trabajos compilados por Adrián Scribano y Carlos Fígari, en esta primera edición con la que CLACSO y CICCUS inician la colección “Cuerpos en las márgenes”.

Las páginas de esta publicación constituyen una búsqueda pero también un recorrido: este trabajo es parte de las producciones presentadas en las “Jornadas Interdisciplinarias sobre Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una Sociología de los Cuerpos y las Emociones desde

Latinoamérica” organizadas por el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CEA) en noviembre de 2007 en la ciudad de Córdoba, donde fueron invitados investigadores que desarrollan sus reflexiones en este campo temático. Los artículos presentes, dan cuenta de la pluralidad de líneas y perspectivas desde donde indagar las relaciones entre cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). En este sentido, el estudio preliminar realizado por Eugenia Boito y Marcelo D’Amico señala la resignificación de la indagación sobre cuerpos y emociones, con relación a procesos de transformación del capitalismo situados en América Latina.

### **Las regulaciones corporales y las políticas de la mirada**

“¿Por qué, precisamente, debemos dar relevancia a las emociones?” se pregunta Carlos Fígari sobre el final de su artículo. Y subraya: “porque estas son las que permiten visualizar claramente cómo aparecen socialmente manifestadas las regulaciones culturales en torno a las diferencias de los cuerpos”.

---

\* Es Licenciada en Comunicación Social de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Maestranda en Partidos Políticos y Doctoranda en Estudios Sociales en América Latina; ambas carreras dentro del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la UNC. Becaria de Postgrado Tipo I de CONICET. Dentro de las actividades de divulgación, trabaja en el periodismo como colaboradora con notas y entrevistas sobre protesta social.

Las formas en que "se colocan" los cuerpos abyectos en cuanto concepción de lo diferente como lo otro, es trabajada por el autor desde la repugnancia y la indignación, a partir de una revisión teórica y una referenciación del surgimiento de las travestis y su penalización a partir de los edictos policiales en la Argentina. Allí el lector encuentra ciertos desplazamientos como expresión de las regulaciones de las sensaciones desde la repugnancia hacia la indignación y la penalización, donde aparecen ciertas corporalidades "siempre al filo del peligro contaminante, de la polución, del daño".

En esta clave de lectura, donde la otredad se presenta como amenazante por contraste a un universal hegemónico, también se sitúan ciertas narrativas enmarcadas desde el dispositivo televisivo. "Cuestiones de peso" se reactualizan a partir de ciertas estéticas y criterios de normalización, y es en los cuerpos puestos bajo "Policías en acción" donde podemos ver la forma en que se interrelaciona con la repugnancia/indignación/penalización pero en forma pornográfica como "reos" de las decisiones visuales del otro, como examina en su artículo Eugenia Boito.

Aquí la acción es impuesta desde el montaje y la cámara "viva" que opera interviniendo la mirada. La autora muestra el resultado desrostrificante del otro de clase, asociado a este punto de visión des-corporizado desde el que se organiza la visión: (El otro de clase aparece) "sin rostro... triturado en imágenes borrosas de pedazos de cuerpos que lloran y gimen (...) caníbal mandato de apropiarse y deshechar fragmentos des-rostrificados, des-historizados, de las situaciones de catástrofe cotidiana de las clases subalternas".

Dentro de la construcción de una política de la mirada, también puede inscribirse al trabajo de Alicia Vaggione. La autora remite a tres historias producidas por mujeres sobre experiencias del cuerpo y la enfermedad (sida/cáncer) donde los sentidos estigmatizantes pueden ser reconocidos en tres formatos –literario, fotográfico y mediático–. Las "zonas del decir", "a contrapelo" y desde la "resistencia", son las maneras de referir a experiencias de la enfermedad donde el cuerpo es aquel espacio que, a decir de la autora, obliga a pensar la existencia de otro modo.

También tomando como material ciertas producciones televisivas y registros periodísticos, Flavio Borghi, indaga sobre las regulaciones corporales en las sociedades de la incertidumbre.

Aquí el autor aborda los talk y reality shows como escenarios mediáticos donde la vulnerabilidad y al miedo como pasión son reconstruidos tanto a partir de la necesidad de identificar, rostrificar el horror, como de portar el cuerpo adecuado en un "mercado de los cuerpos" –constituido por estándares corporales y formas más vendibles que otras–.

En el artículo de Pedro Lisdero, por su parte, las formas que asumen las políticas corporales se emplazan en las experiencias desde la acción colectiva y en los escenarios del conflicto social. Lisdero, a partir de la experiencia Cooperativa de Salud Junín durante el proceso de recuperación, describe las tensiones entre los cuerpos en disputa, las transformaciones de las identidades en el espacio y las relaciones con los cambios en el mundo del trabajo. El paso de los "cuerpos recuperados" como "cuerpos en custodia" en tanto forma del "estar-en-disposición" es presentada por el autor como un síntoma de los procesos de reestructuración dentro del capitalismo neocolonial.

### Vivencias, prácticas y placeres

Las perspectivas y discusiones teórico metodológicas hacia una sociología de los cuerpos y las emociones son abordadas desde otros artículos que componen esta selección. Ileana Ibáñez y Belén Espoz, Gabriela Vergara y Graciela Magallanes tematizan, reflexionan y proponen diferentes formas de abordaje a partir de trabajos de campo en el marco de sus investigaciones en curso.

El texto de Ibáñez y Espoz indaga sobre las tensiones entre espacio social, políticas estatales y sentires que expresan niños y jóvenes que habitan en "Ciudad de mis sueños"; lugar de socio-segregación que expone tendencias que remapean la ciudad de forma clasista y diseñan el espacio dispuesto para cuerpos "olvidados". Aquí las autoras buscan presentar algunos recaudos teórico-metodológicos al momento de trabajar con estos grupos y se preguntan por técnicas orientadas a hacer posible la expresión de vivencias en este particular contexto de experiencia.

Relacionado en parte con la búsqueda sobre articulaciones entre cuerpos, espacios y clases dentro del territorio, Vergara se propone analizar cómo ha sido pensada la vergüenza en autores referentes de la sociología: Simmel, Elías y

Giddens. A partir de esta lectura, aborda las prácticas de los 'cirujas' con relación a las emociones asociadas por los sujetos en el sentir-haciendo esta estrategia en forma cotidiana. La mirada excesiva del 'otro-ciudadano' se asocia a la vivencia de indefensión, la confianza se va destruyendo y la pobreza se relaciona con el sentir vergüenza; emoción que emerge a partir de la percepción de la mirada del otro, en situaciones de interacción clasista.

"La implicación afectiva importa a los efectos del análisis de la experiencia placentera porque abre oportunidades para dilucidar cual es el arraigo cultural" enfatiza Graciela Magallanes en diálogo con los artículos anteriores. Tomando como corpus la experiencia en la vida escolarizada y no escolarizada, la autora se pregunta por aquellos lugares donde transita la experiencia placentera. A partir de interrogar ciertos relatos biográficos, expresa: "Si importa la lucha hegemónica y contra-hegemónica en la regulación ideológica del deseo es porque reconocemos que en la experiencia de placeres hay una constitución político cultural que permite analizar como el cuerpo se convierte no solo en objeto de placer, sino también en sujeto de placer".

La necesidad de sociologizar la indagación sobre lo placentero, constituye una apuesta hacia las formas de la esperanza social. Después de interrogar expresiones del amor y sus re-semantizaciones, a modo de epílogo Adrián Scribano muestra como "el placer no es solo una tecnología social para la constitución de subjetividades (in)adecuadas sino un campo de expresión del re-apasionamiento de la vida social". Es en esas cromáticas del apasionamiento donde el autor plantea la posibilidad de una sociología que construya al disfrute, la felicidad y la esperanza como objetos teóricos. "Acto descolonizador" epistémico y político que intenta tajar formas dominantes de regulación de las pasiones en las experiencias contemporáneas.

## Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y las Emociones: desde ALAS 2009 para toda Latinoamérica

*Conocemos por, en y a través de nuestros cuerpos. Olemos, gustamos, tocamos, escuchamos y vemos del modo socialmente aceptado y aceptable. Reímos, sufrimos, danzamos y nos paralizamos de una manera geoculturalmente construida. Estas son algunas de las razones por las cuales emociones, cuerpo y estructuración social se anudan y mutuamente co-constituyen.*  
Presentación del GT 26 - ALAS 2009

En el año 2007, en el marco de las actividades del XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología que tuvo lugar en agosto en la Ciudad de Guadalajara, México, un grupo de investigadores e intelectuales latinoamericanos se reunieron con el objetivo de comenzar a construir un espacio de institucionalización sobre una temática que no existía en la Sociología Latinoamericana: la Sociología del Cuerpo y las Emociones.

Sobre la base de este encuentro –y posteriores publicaciones, jornadas de trabajo, ejecución de actividades de grado y post-grado que han fortalecido la idea de una Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos– se constituyó el **Grupo de Trabajo Nº 26 sobre Sociología del Cuerpo y las Emociones** en el marco del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, realizado del 31 de Agosto al 4 de septiembre de 2009 en Buenos Aires. El mismo –coordinado por Eugenia Boito, Rogelio Luna Zamora, Zandra Pedraza Gómez y Adrián Scribano– contó con más de un centenar de ponencias divididas en 9 mesas temáticas y diversas actividades como sesiones asociadas, foros y paneles.

Si el objetivo a partir de Guadalajara fue abrir un espacio de discusión colectiva en América Latina que permita intercambiar las investigaciones, reflexiones y experiencias acerca del lugar de las emociones y los cuerpos en la construcción de las sensibilidades y sociabilidades de las formaciones sociales de la región; el interés y alcance del grupo

superaron por mucho el límite temporal y espacial del congreso. Tras el intenso intercambio llevado a cabo en Buenos Aires y el gran interés demostrado por la comunidad académica de la región en la temática, el grupo continúa hoy reforzando sus lazos en el “blog<sup>1</sup>” creado para los participantes del congreso ALAS 2009.

Si como definían sus coordinadores uno de los principales objetivos del Grupo era “facilitar la construcción de un grupo de trabajo internacional, multidisciplinar y pluralista que se comprometa en la coordinación de esfuerzos para resaltar la importancia de la sociología de las emociones y los cuerpos en nuestros contextos locales, como un aporte a una Latinoamérica más justa y autónoma”, el *Blog GT 26, Cuerpos y Emociones* se constituye en un importante espacio para favorecer el intercambio entre las personas que forman parte del GT 26 Sociología del Cuerpo y de las Emociones, así como de todos aquellos investigadores latinoamericanos interesados en la temática.

Si como afirman los coordinadores del grupo, “La sociología tiene ya una larga historia en recorrer los caminos transdisciplinarios para comprender y explicar el lugar de las conexiones (y desconexiones) entre emociones y cuerpos en la estructuración social”, el GT 26 se constituye en un importante espacio donde, las necesarias articulaciones e intercambios, se hacen posibles para desandar esos caminos de encuentro y reflexión.

---

<sup>1</sup> El mismo puede ser visitado en la dirección: <http://cuerposyemociones2009.blogspot.com/>. Además de numerosas ponencias presentadas durante el congreso, el blog contiene información sobre congresos, y material de diversas actividades como el foro “¿Qué cuerpo(s)? Reflexiones sobre la corporalidad en y desde experiencias colectivas”.

# “Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente” en el Centro Unesco de la Comunidad de Madrid

La creación del área de trabajo “Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente” en cooperación con diferentes grupos e instituciones españolas y argentinas, constituye una importante apuesta al trabajo y la investigación orientada a la inclusión social y política en la “diversidad funcional” (no “discapacidad”). En esta línea, el área pretende a través de la “Educación en Cultura de Vida Independiente” una contribución a la construcción de una verdadera “Cultura de Paz” donde sea posible el pleno reconocimiento de los Seres Humanos con diversidad funcional.

Inscripta institucionalmente en el Centro UNESCO de la Comunidad de Madrid y coordinada por Soledad Arnau Ripollés, la iniciativa cuenta con el apoyo de un numeroso conjunto de instituciones de investigación, entre las que se encuentra el Grupo de Investigación sobre Sociología del Cuerpo y las Emociones, IIGG-UBA y el Centro de Investigación para la Paz (CIP) de la Facultad Regional de Resistencia. UTN-Chaco; ambas de la Argentina.

A continuación, reproducimos el texto de presentación del área “Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente”<sup>1</sup>:

*Los que nos desplazamos de forma distinta, los que reciben las sensaciones de otra forma o los que interpretan el mundo de forma muy diferente, no tenemos por qué estar enfermos, **podemos ser felices, podemos amar y ser amados, podemos aportar cosas, incluso tomar iniciativas y ser útiles. Nació lo que se conoce como Vida Independiente.***

Manuel Lobato Galindo

Empezar con estas hermosas palabras de un destacado Activista del Movimiento mundial de Vida

Independiente en España, Manuel Lobato, nos sirve para abrir este **Área pionera de Trabajo: «Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente»**, que tiene como cometido fundamental interrelacionar estos tres campos de estudio para difundir y promover la perspectiva de los Derechos Humanos y la Filosofía de Vida Independiente desde un contexto de Educación para una Cultura de Paz.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU), aprobó la **Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz**, el 6 de octubre de 1999, durante el quincuagésimo tercer período de sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas, por la Resolución A/53/243. Y, adoptó la **Convención Internacional de Derechos Humanos de las Personas con discapacidad** y su **Protocolo Facultativo**, el 13 de diciembre de 2006, durante el sexagésimo primer período de sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas, por la Resolución 61/106.

El buen desarrollo de estos documentos de carácter internacional contribuyen directamente en la Construcción de una verdadera Cultura de Paz, en la medida en que toman como punto de partida que el hecho de la diversidad humana es uno de los valores más potentes que existen para edificarla. En la **Declaración** se reconoce que una de las dificultades que impide el disfrute de una Cultura de Paz es, precisamente, la manifestación permanente de discriminación e intolerancia contra la realidad humana de la diversidad funcional.

En este sentido, por tanto, este Área se constituye para trabajar desde y por la “diversidad funcional” (que no “discapacidad”), bajo la filosofía, fundamentalmente, educativa de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Efectivamente, es “... en la mente de las mujeres y hombres, con y sin diversidad funcional,

---

<sup>1</sup> <http://www.unescomadrid.org/areas.htm>. Fecha de consulta: 21 de diciembre de 2009.

desde donde se deben forjar los baluartes de la paz.”, tal y como expresa la Carta constitutiva de la UNESCO. Y, para que ello sea así se precisa reconocer e identificar a los Seres Humanos con diversidad funcional como Agentes Sociales que contribuyen activamente a la consolidación de una Cultura de Paz, mediante su plena inclusión socio-histórica y política a través de una "Educación en Cultura de Vida Independiente", dentro de una Educación para la Cultura de Paz (también, Educación para la Ciudadanía y Educación en Derechos Humanos).

Desde este Área de Trabajo se establece colaboración con:

- Dpto. de Sistemas Inteligentes Aplicados. Escuela Universitaria de Informática (UPM).
  - Grupo de Investigación, Análisis y Trabajo sobre Discapacidad (GIAT-D). Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades (UJI).
  - Grupo de Investigación aDeNu. Dpto. de Inteligencia Artificial (UNED).
- Soledad Arnau Ripollés. Coordinadora del Área “Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente”**
- Grupo de Reflexión sobre Sociología del Cuerpo y las Emociones, Instituto de Investigaciones Sociológicas Gino Germani (UBA-Argentina).
  - Red Mundial de la Comunidad Práctica en Desarrollo Curricular (COP) de la Oficina Internacional de Educación (OIE/IBE) de la UNESCO.
  - Red de Trabajo en Vida Independiente (RETEVI). ASPAYM-Madrid.
  - Foro de Vida Independiente.
  - Centro de Investigación para la Paz (CIP) de la Facultad Regional de Resistencia. Universidad Tecnológica Nacional de Chaco-Argentina.
  - Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED-España).
  - Dpto. de Teoría e Historia de la Educación (UCM).
  - Dpto. de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Instituto de Filosofía (CSIC).
  - Dpto. de Sociología I (Cambio Social) (UCM).
  - Dpto. de Didáctica y Organización Escolar (UM).