

Revista Latinoamericana de Estudios sobre
Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 2, Año 2



**“Expulsiones, Sufrimientos
y Memorias”**

Abril de 2010

Publicación electrónica cuatrimestral

ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad



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)

Mauro Koury (Brasil)

Pablo Alabarces (Argentina)

Paulo Henrique Martins (Brasil)

Roseni Pinheiro (Brasil)

Alicia Lindón (México)

Carlos Fígari (Argentina)

David Le Breton (Francia)

Flabián Nievas (Argentina)

Liuba Kogan (Perú)

María Eugenia Boito (Argentina)

Miguel Ferreyra (España)

Patricia Collado (Argentina)

Rogelio Luna Zamora (México)

Zandra Pedraza (Colombia)

Edición y coordinación general:

Lucas A. Aimar

Responsable de número:

Victoria D'hers

Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio

Emilio Seveso

Martín Eynard

Pedro Lisdero

Carolina Ferrante

Gabriel Giannone

María Belén Espoz

Ximena Cabral

"Expulsiones, Sufrimientos y Memorias"

Nº 2, Año 2, Abril de 2010

Fotografía de tapa:

Ignacio Guggiari

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

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 | Email: correo@relaces.com.ar | ISSN: 1852-8759

Contenido

. Presentación	4
. Artículos	
. Corporalidad velada: la subjetivación del sujeto migrante	6
<i>Por Laura Echavarría Canto (México)</i>	
. El cuerpo y las desigualdades sociales: el espiral de la reproducción social	16
<i>Por Ana Julia Aréchaga (Argentina)</i>	
. Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de “técnicas corporales” para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total	27
<i>Por Juan Pablo Matta (Argentina)</i>	
. La cirugía estética como práctica sociocultural distintiva: un lacerante encuentro entre corporeidad e imaginario social	37
<i>Por Marcelo Córdoba (Argentina)</i>	
. Identidades inteligibles y cuerpos disidentes en la España contemporánea	49
<i>Por Begoña Enguix Grau (España)</i>	
. A vida pensada a partir da morte	62
<i>Por Maria Inês Rauter Mancuso (Brasil)</i>	
. Recuerdos, silencios y olvidos sobre “lo colectivo que supimos conseguir”. Memoria(s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social	71
<i>Por Ana Cervio (Argentina)</i>	
. Reseñas bibliográficas	
. Cultura afectiva y emotividad: las emociones en la vida social	84
<i>Por Macarena Fernández (Argentina)</i>	
. Cuerpo(s)-espacio(s) como objeto(s) de intervención política. Lecturas críticas sobre el programa habitacional “Mi Casa, Mi Vida”	87
<i>Por Pedro Lisdero (Argentina)</i>	
. Novedades	91

. Presentación

En este segundo número de nuestra revista hemos podido dar un paso más para abrir y multiplicar un espacio de reflexión crítico sobre las relaciones entre cuerpos, emociones y sociedad. Así también, hemos avanzado en la consolidación de la idea ineludible de potenciar el encuentro de diversas voces, teorías y estrategias de indagación hilvanadas por una reflexividad crítica común. Es en este contexto, que coloreamos a modo de presentación nuestro dibujo personal armado con una mirada al sesgo de los nodos centrales de los artículos que componen el número que hoy ve la luz.

La historia de las políticas de los cuerpos y las emociones puede ser escrita a través de las torsiones múltiples y (entre) cruzadas de las conexiones entre las expulsiones, los sufrimientos y las memorias.

Entre las aludidas torsiones es posible observar cómo los géneros, las edades, las clases, las etnias son objetos de amurrallamientos, segregaciones y padecimientos. Es en este contexto que se puede entender cómo el *recordar* es un acto político inaugural de la textura narrativa de la *memoria* que implica reconectar, revincular y religar los fragmentos producidos por la depredación capitalista.

Desde una mirada caleidoscópica que pueda resaltar las policromías de la escritura, los artículos reunidos en este número nos llaman la atención sobre la actualización de las múltiples aristas del rostro segregado, del dolor social, la laceración subjetiva, las constituciones de lo abyecto, las desigualdades encarnadas, el lugar social de la muerte y las ausencias encarnadas en las expropiaciones experienciales olvidadas y naturalizadas.

Latinoamérica en la actualidad, en una secuencialidad iterativa con los últimos 500 años, está atravesada por la racialización del expulsado como parte de la lógica de expansión colonial. La *sociodicea de la frustración*, la nominación auto-culpabilizadora y la naturalización de la desposesión; son los elementos de caracterización de las

relacionales entre colonizador y colonizado. La persistencia de las múltiples máscaras del colono se constituye desde los reflejos opacos de la rostricidad de clase.

Es en este horizonte, que adquiere aún más importancia entender cómo los cuerpos son el locus donde se juega –buena parte– de la conflictividad y la desigualdad en el siglo XXI. La producción, circulación, distribución desigual y acumulación de las energías (y nutrientes) básicas para la vida tienen su territorialidad privilegiada en los cuerpos.

Desde las múltiples bandas de moebio, que emergen de la segregación rostrificada y la desigualdad hecha cuerpo, es posible comprender más aún la urgencia de reflexionar –más allá de la posición teórica que se tenga– sobre la limosna. Tal como sostiene Gregório de Nissa:

Talvez dêsmolas. Mas, de onde as tiras, senão de tuas rapinas cruéis, do sofrimento, das lágrimas, dos suspiros? Se o pobre soubesse de onde vem o teu óbulo, ele o recusaria porque teria a impressão de morder a carne de seus irmãos e de sugar o sangue de seu próximo. Ele te diria estas palavras corajosas: não sacies a minha sede com as lágrimas de meus irmãos. Não dê ao pobre o pão endurecido com os soluços de meus companheiros de miséria. Devolve a teu semelhante aquilo que reclamaste e eu te serei muito grato. De que vale consolar um pobre, se tu fazes outros cem?. São Gregório de Nissa, (330) *Sermão contra os Usuários*¹.

Es claro: la conmisericordia y “generosidad” de las clases dominantes es la condición de posibilidad de la estructura de desigualdad.

Hoy en los meandros de las distancias y proximidades (desde donde operan fantasmas y fantasías sociales) entre mercantilización de las emociones, cuerpos ortopédicos y sinestesia informacional se observa con mayor nitidez cómo la estructura del capital consiste en “hacer-hueso” las

¹ Freire, Paulo (1987) *Pedagogia do oprimido*, 17ª Ed, Rio de Janeiro, Paz e Terra. Nota al pie, pág. 17.

disposiciones del sufrimiento, en tanto base de la expropiación excedentaria.

Hilvanado con los rastros anteriores de las políticas de los cuerpos, se encuentran los procesos sistemáticos de abyección: para borrar a todo otro como horroroso. En este marco se comprende mejor cómo representar es intervenir, inter-venir es detener y orientar el fluir de la vida: los cuerpos son transformados y reorientados, acordes a unas específicas políticas de las emociones que arman las tramas de aceptabilidad dominantes. Estas torsiones múltiples no pueden sino ser referidas al habitar el tiempo-espacio. Nueva York, San Pablo y Córdoba, son tramas urbanas que atestiguan las vivencias corporales de las múltiples formas de presentificación de las narraciones.

Las ciudades sin memoria son como cementerios olvidados donde ni la muerte es recordada. Por ello, la muerte aparece cada vez que se convoca a la identidad a través de narraciones que provocan

el recuerdo. La ciudad se re-politiza no olvidando la muerte: se re-encuentra tanto con los actos de vida que la evitaron como con las pérdidas que ocasiona. Finalmente, es desde la ciudad que se puede entender como el acto inaugural de las expropiaciones excedentarias es el secuestro experiencial adviniendo en las habitabilidades segregacionistas.

Este número –en su policromía– hace evidente, una vez más, que el silencio sobre nuestros cuerpos y emociones es cómplice de las diversas maneras de naturalizar lo horroroso y consagrar la inevitabilidad de la coagulación acción. Sabemos que los escritos aquí presentados aportan, al menos un pequeño grano de arena, para desamordazar lo silenciado.

Adrián Scribano

Corporalidad velada: la subjetivación del sujeto migrante

Laura Echavarría Canto

Área de análisis político del discurso e investigación en el Departamento
de Investigaciones Educativas del Cinvestav. México.

lechavar@cinvestav.mx

Resumen

El texto pretende dar cuenta de los procesos de subjetivación racial de los migrantes mexicanos en la ciudad de Nueva York a partir de una argumentación que parte del hecho de que el sujeto migrante ha sido educado desde su lugar de origen y de manera silenciada e invisible en el racismo, el autodesprecio y el estigma. Dicha argumentación se fundamenta en el análisis histórico (Bonfil Batalla, 1989, Florescano, 2000; Paz, 2001) de la introyección del autodesprecio racial en México; en el estudio teórico en torno a los procesos de interpelación y subjetivación (Althusser, 1976; Foucault, 1992 y Butler, 1997) y en una investigación de corte cualitativo realizada en la ciudad de Nueva York (2007-2010). Con base en lo anterior se propone que los migrantes presentan una corporalidad velada (como figura de intelección) en tanto el cuerpo como superficie de inscripción identitaria paradójicamente muestra y oculta una serie de huellas identitarias que aluden a subjetividades estigmatizadas con base en rasgos faciales y corporales distintivos racialmente y que ocultan una construcción histórica, social y epistemológica que ha naturalizado y sedimentado a la raza como lugar de inferioridad.

Abstract

This paper pretends to let know about processes of racial subjection of mexican migrants in New York city, from arguments that come from the fact that the migrant-subject has been educated in racisms, self despise and stigmas from their own places of origin and in a silent and invisible way. Such arguments are based on the historical analisis (Bonfil Batalla 1989, Forescano, 1987; Paz, 1990) of the introspection of racial self-despise in Mexico, on the theoretical study about processes of appeal and subjection (Althusser, 1976; Foucault 1992 y Butler 1997) and on a qualitative research done in New York city (2007-2010). Based on the former ideas, we propose the category Veiled corporal as "figura de intelección" that will allow us to approach to the subjectivity of the migrant subject, where as the body as surface of identity inscription shows and hides at the same time a series of identity prints that refer to stigmatized subjectivities based on facial and body features, racially distinctive and that hide a historical, social, and epistemological construction that has naturalized and located mexican migrants as inferior subject.

1. Introducción

El presente trabajo es parte de la tesis doctoral inédita: *ciudad global y sujetos migrantes: reconfiguraciones subjetivas como procesos educativos* y pretende dar cuenta de los procesos de subjetivación racial de los migrantes mexicanos en la ciudad de Nueva York a partir de una argumentación que parte del hecho de que el sujeto migrante ha sido educado desde su lugar de origen y de manera silenciada e invisible en el racismo, el autodesprecio y el estigma.

Dicha argumentación se fundamenta en el análisis histórico (Bonfil Batalla, 1989; Florescano, 2000; Paz, 2001) de la introyección del autodespre-

cio racial en México; en el estudio teórico en torno a los procesos de interpelación y subjetivación (Althusser, 1976; Foucault, 1992 y Butler, 1997) y en una investigación de corte cualitativo, realizada en la ciudad de Nueva York (2007-2010). Con base en lo anterior se propone que los migrantes presentan una corporalidad velada, en tanto el cuerpo como superficie de inscripción identitaria paradójicamente muestra y oculta una serie de huellas identitarias que aluden a subjetividades estigmatizadas con base en rasgos faciales y corporales distintivos racialmente y que ocultan una construcción histórica,

social y epistemológica que ha naturalizado y sedimentado a la raza como lugar de inferioridad.

2. Subjetivación racial histórica

En este apartado, la subjetivación racial histórica se estudian las condiciones en que el sujeto migrante ha sido conformado por los mecanismos de interpelación y subjetivación desde su lugar de origen (México) y que han sido refrendadas en su lugar de destino (Nueva York), en particular las que involucran al racismo como elemento introyectado por los migrantes, es decir, la piel y la raza como sitios que revelan historias de opresión o de privilegios y que da cuenta del cuerpo racializado como dispositivo de control social.

La subjetivación alude al momento de identificación con una cierta estructura de poder y abrevia de dos orígenes: el análisis de Althusser (1976) en relación a la ideología y a los aparatos ideológicos del estado y los aportes de Foucault (1992) y Butler (1997) en torno al sometimiento y puede conceptuarse como el hecho de que el sujetamiento no sólo es sinónimo de subordinación sino también refiere a un proceso introyectivo del sujeto, una subjetivación y ésta opera principalmente a través del cuerpo.¹

Fue Althusser, quien a partir de su estudio sobre los aparatos ideológicos del Estado (AIE) incorporó la noción de interpelación y a la estructura especular de la ideología en un intento por profundizar en los mecanismos de constitución del sujeto. En este sentido, si bien la constitución del sujeto es alienada no debe entenderse a la ideología como simple “falsa conciencia”, como representación ilusoria de la realidad por parte de los sujetos, sino como fantasía imaginaria (también inconsciente) que ordena la existencia social de los sujetos. Althusser (1976: 131) concibe a la ideología como:

...la estructura doblemente especular que asegura al mismo tiempo: 1) la interpelación de los individuos

¹ Foucault (1992: 139) considera que el poder actúa mucho más allá del ámbito represivo señalando que “...las relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen al cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, un funcionamiento del discurso... [esto es] los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social”. Este poder alude al sometimiento como factor constitutivo de los sujetos, es conceptuado por Foucault como poder disciplinario, y puede observarse en el sometimiento corporal en las prisiones, en la escuela, etc.

en tanto que sujetos; 2) el sometimiento (sujeción) del sujeto; 3) el mutuo reconocimiento entre sujetos y Sujeto y el de los sujetos entre sí, así como el auto-reconocimiento de todo sujeto y 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y actúen en consecuencia todo irá bien.

En este contexto, la ideología, para Althusser, interpela a los individuos en tanto que sujetos y los constituye como tales; por ello su noción de sujeto remite al término *subjectus*, lo que está sujeto al poder o al inglés *subject*, súbdito. En este sentido, su noción de interpelación alude al llamado que los aparatos ideológicos del estado² realizan sobre el sujeto, generando dos procesos: por un lado, constituyen (en un sentido productivo) al sujeto porque no hay subjetividad al margen de lo social, el sujeto deviene en tal precisamente por la interpelación ideológica; por el otro, lo construyen como sujeto sujetado, como “buen sujeto” que responde a los llamados de la interpelación.

A partir de su planteamiento de la ideología como representación de la relación imaginaria del sujeto y su existencia, Althusser (1976: 124) señala:

Así, pues sugerimos que la ideología “actúa” o “funciona” de tal forma que “recluta” sujetos entre los individuos (y los recluta a todos) o que “transforma” a los individuos en sujetos (y los transforma a todos) mediante esta operación, enormemente precisa que denominamos la interpelación y que puede venir representada según el modelo de la más trivial interpelación policíaca (o no) de cada día, “eh, usted, oiga.”

Si suponemos que la escena teóricamente imaginada acaece en plena calle, el individuo interpelado gira sobre sí mismo. Esta simple operación física, girar 180° sobre sus talones lo convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque ha reconocido que la interpelación iba “ciertamente” dirigida a él, que “era ciertamente él a quien se interpelaba.”

De esta manera, Althusser conceptúa a la interpelación como respuesta a los llamados que constituyen al sujeto, como sujeto social y como sujeto alienado y de esta manera, introduce al lenguaje en la constitución de la subjetividad, de tal suerte que no sólo cuestiona la tradición marxista ortodoxa (la superestructura está determinada por la estructura) argumentando que la ideología no es reflejo de lo económico sino que ésta se asienta en

² Althusser reconoce como aparatos ideológicos del Estado a la religión, la escuela, la familia, el sistema político, el sindicato, los medios de comunicación y la cultura.

las instituciones³ que interpelan y constituyen a los individuos, sino además incorpora al psicoanálisis a las ciencias sociales: el predominio de lo imaginario (el yo especular), el lenguaje, en tanto somos interpelados a través de significantes, la interpelación, en tanto llamado que deja huellas, entre otros.

Ahora bien, la interpelación deviene en subjetivación, es decir, en auto subordinación al poder, subordinación del sí mismo que tiene su génesis en el autosujetamiento a partir de la introyección simbólica del poder, al respecto Butler (1997: 25) plantea “el poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas, en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto”.

En este contexto, considero que la “inferioridad racial” del mexicano es resultado de una interpelación histórica de larga data, que además ha devenido en subjetivación y constituye una marca identitaria, en la construcción y consolidación de la identidad mexicana, situando su origen en la colonización donde puede verse junto a la victoria de la narrativa europea la exclusión del otro (del indígena) con la estigmatización de su color de piel, su lengua, su religión y sus costumbres, lo que lleva no sólo al desposeimiento cultural sino también a una identidad deteriorada porque en la conquista lo que se negó y se subalternizó fue la identidad del otro.⁴

En este aspecto, en la conquista podemos encontrar el origen del racismo no sólo en cuanto a raza (la raza blanca como superior) sino también en cuanto a un racismo identitario: la prohibición de la identidad indígena al condenar al silencio su cultura, su lengua, su religión y sus costumbres, hecho que permanece hasta nuestros días.⁵

³ Las cuales tienen una existencia material. Althusser plantea: “...cada ideología existe siempre en el seno de un aparato y en su práctica o prácticas. Esta existencia es material” (Althusser, 1976: 116).

⁴ Lo anterior puede verse claramente en el relato *Naufragios de Cabeza de Vaca* (1988: 92) cuando éste plantea: “Por toda la tierra hay muy grandes y hermosas dehesas y de muy buenos pastos para ganados e pareceme que sería tierra muy fructífera si fuera labrada y habitada de gente de razón”.

⁵ Pueden verse: Estrada, Rocío *Migración, etnicidad y reproducción doméstica. Aspectos etnográficos sobre ausentismo y deserción escolar en un vecindario de la ciudad de México*, México, Tesis de Maestría, DIE-Cinvestav, 2008. y Hernández, Daniel *Ser indígena en la Merced*, México, DIE-Cinvestav, 2008 (inédito).

La conquista de América se dio en un contexto histórico donde según relata Todorov (1989: 50):

Los conquistadores españoles pertenecen al período de transición entre una Edad Media dominada por la religión y la época moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores. También en la práctica habrá de tener la conquista estos dos aspectos esenciales: los cristianos tienen la fuerza de su religión, que traen al nuevo mundo; en cambio, se llevan de él, oro y riquezas.

A partir de este doble juego de valores encontramos que los españoles se encuentran con el otro (los indígenas) a través del velo de sus propios prejuicios culturales y religiosos y por ende se genera una inexistencia cultural del otro: el otro es visto como inferior en la medida en que los códigos de comunicación con los indígenas no existen, estos son desprovistos de lengua, de leyes y de religión: son desposeídos de la voz.

Ni la independencia de la corona española, ni la reforma, ni la revolución de 1910, han modificado esta situación, México ha sido construido incorporando a las culturas y lenguas indígenas, a sus modos de vida y cosmovisiones, como elementos historiográficos oficiales, a la par de una denegación de lo indio y una exclusión de lo indígena como representación de una inferioridad, de tal suerte que los indígenas solamente pueden ser integrados a la nación como fuerza de trabajo barata.

Bonfil Batalla (1989: 121) al estudiar históricamente a la civilización indígena como civilización negada que ha sido excluida del proyecto nacional moderno, postula en México coexisten dos proyectos históricos y culturales distintos, el México profundo y el México imaginario. El primero que se vive desde la conquista incorpora al indígena como objeto de explotación, violencia y exterminio y lo niega como cultura porque:

...el orden colonial es por naturaleza excluyente: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Los propósitos de la colonización se cumplen sólo en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa colonial. Estos cambios no conducen a la asimilación del colonizado en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de vencido, de colonizado.

De esta manera, el indígena desde la conquista hasta nuestros días ha sido negado en tanto su cultura y su proyecto no sólo es excluido sino además estigmatizado como inferior, Bonfil Batalla

(1989: 122) plantea: “la categoría de indio implica desde su origen una definición infamante: denota una condición de inferioridad natural”, condición de inferioridad que también se vincula a la raza. Así nos dice Galeano (1997):

La expropiación de lo indígena -usurpación de sus tierras y de su fuerza de trabajo- ha resultado y resulta simétrica al desprecio racial, que a su vez se alimenta de la objetiva degradación de las civilizaciones rotas por la conquista. Los efectos de la conquista y todo el largo tiempo de la humillación posterior rompieron en pedazos la identidad cultural. Sin embargo, esta identidad triturada es la única que persiste.

En este sentido, este México profundo se ha construido subalternamente a partir de identidades prohibidas y lenguas proscritas y ha cargado con la marca de una inferioridad que ha interiorizado como propia a diferencia del llamado México imaginario, en tanto comunidad imaginada⁶, que alude a un proyecto occidental cuya visión es la del occidente como exclusivo portador de la civilización universal. De esta manera y siguiendo a Bonfil (1989: 43), “se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos”.

Este proyecto hegemónico se fundamenta en un Estado ficticio de cuyas prácticas políticas y sociales está excluida la mayoría de la población y su génesis puede encontrarse en las huellas colonizadoras que conformo a las clases dominantes en México, desde la independencia hasta nuestros días, así podemos rastrear este papel de subordinación a los intereses extranjeros: Bonfil (1989: 124)

⁶ Este concepto acuñado por Anderson (1983) parte de definir a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, es imaginada porque sus miembros no sólo no se conocen sino que a pesar de las desigualdades sociales, se conciben como ciudadanos; porque tiene fronteras finitas y porque se imagina soberana en una época en que la ilustración y la revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Véase: Anderson, Benedict *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Castells ha criticado la noción de comunidad imaginada porque “la explosión de los nacionalismos en este fin de milenio, en estrecha relación con el debilitamiento de los estados-nación existentes, no encaja en este modelo teórico”, así “contra la opinión de Hobsbawm o de Anderson, el nacionalismo, como fuente de identidad, no puede reducirse a un periodo histórico particular y a las operaciones del estado-nación moderno. Reducir las naciones y nacionalismos al proceso de construcción del estado-nación hace imposible explicar el ascenso simultáneo del nacionalismo y el declive del estado-moderno”. Véase: Castells, Manuel, *El Poder de la Identidad*, México, Siglo XXI Editores, 2001. P. 51 y ss.

nos dice: “persistieron los caciques y los principales en muchas comunidades, convertidos en intermediarios del poder colonial, reconocidos como autoridades legítimas y con privilegios que muchos usaron en su propio beneficio y para su enriquecimiento personal.”

Casi quinientos años después vemos en el país el mismo comportamiento de las clases hegemónicas, el proyecto de nación no sólo es ficticio al interior sino sometido a los intereses del capital transnacional al exterior y podemos rastrear esta constitución de clase, ya desde la construcción de la nación. Anderson (2001: 265) plantea “...ninguno de los revolucionarios criollos soñó con mantener intacto el imperio, sino en modificar su distribución interna de poder, invirtiendo las anteriores relaciones de sujeción, transfiriendo la metrópoli de un lugar europeo a uno americano.”

En este mismo sentido, Florescano (2000: 310) ubica históricamente la construcción de la nación mexicana con base en dos proyectos, “un proyecto histórico que en lugar de incluir a sus diversos componentes, excluía a una o más de sus raíces y quienes proponían fundarla en su legado hispánico”. De aquí que la historia de México desde la independencia hasta la actualidad se caracteriza por la pugna por el control político entre los grupos mestizos que pretenden una nación moderna en términos occidentales (ideología que justifica la negación de lo indígena en función a un proyecto de modernidad) excluyendo cualquier indicio de lo indígena en la nación moderna, aunque recuperando el pasado precolombino como signo constitutivo de la nación, Bonfil (1989: 312) lo sintetiza en “la distancia que los criollos establecieron entre el indio histórico, cuyo pasado prestigioso se esforzaban en recuperar y el indio del presente”.

Esta exclusión indígena se manifiesta en dos ámbitos: en lo territorial, vía la expropiación de sus tierras comunales y en lo político, con el desconocimiento a sus formas políticas de organización, Florescano (2000: 362) plantea, “No hay el menor interés por comprender los resortes que impulsaban las continuas rebeliones indígenas. Los argumentos más pedestres (la barbarie o la ignorancia indígena) se mezclaron con ampulosas declaraciones sobre la defensa de los altos valores de la civilización, enseguida canceladas para comprender las razones del otro y por la codicia de echar mano de las tierras indígenas”.

Es aquí donde podemos observar la huella española de exclusión de lo otro, como inferior,

como barbarie que además oculta y legitima a la rapiña como forma de inserción en el capitalismo mundial.

Asimismo, en el proyecto de la generación de la reforma es donde podemos observar la consolidación de la nación como comunidad imaginada⁷ tanto en el desarrollo de los signos, símbolos patrios, museos (en tanto discursividades materiales) como en la fragmentación de las dinastías (fusilamiento de Maximiliano). Asimismo, se incorpora el papel del tiempo homogéneo (el grito de “Dolores” como origen de la nación) y si bien se incluye a las civilizaciones precolombinas como parte constitutiva del pasado de la nación se niega lo indígena presente, en tanto lengua y cultura y se somete a los indígenas a las mismas o peores condiciones de explotación.

De esta manera, las castas gobernantes, constituida en su mayor parte por mestizos, continúan un racismo subterráneo bajo estrategias de diferenciación racial que constituyen a la vida social mexicana, de tal suerte que se participa en un doble juego, por un lado, se habla de un sujeto con identidad nacional, con un legado histórico y cultural donde lo indígena es reivindicado como fundamento, por otro, se vive bajo una lógica de mejoramiento racial, el blanqueamiento, desconectando a la experiencia personal del racismo del contexto social, lo que reproduce y borra sus procesos de formación histórica.

Por su parte, hasta nuestros días, el indígena, se ha visto sometido a la misma explotación del sistema colonial pero ahora tanto ésta como la desposesión de sus territorios se encuentran legitimadas en función al sujeto nacional, lo que da lugar a numerosas revueltas indígenas, entre las que sobresalen la llamada “guerra de castas” en Yucatán y la rebelión de los yaquis de Sonora quienes protestan no sólo contra la expropiación de sus tierras dictada por las leyes de reforma sino contra un sistema racial jerárquico que los condena a la miseria y la exclusión, situación que recientemente se vio refrendada con las modificaciones al artículo 27 de la constitución (que terminan con la reforma agraria cardenista) y que dio origen al levantamiento zapatista de 1994.

Lo anteriormente expuesto nos sitúa en la construcción de una nación que ha silenciando tan-

to la cultura como la lengua indígenas, renegando de sus orígenes, excluyendo lo indígena y proponiendo una identidad nacional hegemonizada y legitimada por grupos de poder cuyo proyecto de nación se refiere a un modelo occidental con su consecuente justificación de la exclusión económica, política, social y racial de lo indígena.

De esta manera, nos encontramos con identidades nacionales de suyo marcadas por este doble proceso de la subjetivación, primero, en tanto la aceptación de los llamados de la interpelación (la ideología de la modernidad) nos ha constituido como sujetos sujetos (históricamente deteriorados, epistemológicamente subyugados); segundo, a través de la incorporación de estos mecanismos psíquicos de control, como mandatos simbólicos constitutivos de un sujeto racialmente inferior que marcan nuestros procesos de identificación y devienen huellas que los sujetos migrantes han internalizado y que son refrendadas en su cruce y en su experiencia en Estados Unidos.

En este sentido, Paz (2001: 177) plantea: “el mexicano no quiere ser ni indio ni español, tampoco quiere descender de ellos. Los niega y no se afirma en tanto que mestizo, como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo”.

En este aspecto, los mexicanos hemos constituido nuestra identidad desde la marginalidad, negando la identidad del grupo al que pertenecemos y en el que se fundamenta nuestra historia (no queremos ser indios), como una subcultura frente al poder hegemónico representado primero por los españoles, después por las clases dominantes de nuestro país las que acordes con su proyecto de modernidad proponen modelos identitarios (de estatus, de consumo, etc.) que se fundamentan en modos de vida occidentales. De esta manera, nuestra identidad incorpora fantasmas de exclusión en la medida en que vivimos con modos de vida simbólicos e imaginarios propuestos por el poder hegemónico, olvidando no sólo formas de vida alternas como las que proponen las comunidades indígenas sino además persiguiendo ideales identitarios que de no cumplirse involucran identidades deterioradas. Butler (1997: 32) plantea “el funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador un camino más insidioso que la coerción explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social”, es decir, la interiorización de normas del poder regulador, su incorporación como algo propio y constitutivo del sujeto.

⁷ Anderson considera al censo, al mapa y al museo como mecanismos de consolidación de la identidad ficticia de la nación, al dotarla de temporalidad histórica y de signos distintivos.

Esto es claro cuando observamos el significado social de la conquista en dos ámbitos; la expropiación tanto de la lengua⁸ (obligándonos a códigos de comunicación coloniales: el idioma español) como de las religiones autóctonas que fueron devastadas y sustituidas por una religión impuesta (el catolicismo) cuya característica principal se refiere a la reivindicación de la moral del esclavo (Nietzsche⁹) a través de valores y atributos propios del cristianismo: compasión, subordinación, servilismo, humildad, es decir, los esclavos desarrollan una moral que les haga posible desagraviar su condición de siervos.

Estos dos elementos: lengua y religión también son significativos en la exclusión de los mexicanos de los territorios de los que México fue despojado por Estados Unidos, durante la guerra de 1848 (que abarca la totalidad de lo que hoy son los estados de California, Arizona, Nevada y Utah y parte de Colorado, Nuevo México, Wyoming y Texas). Según estimaciones hechas al ratificarse el *Tratado de Guadalupe Hidalgo*,¹⁰ permanecían en el estado de Texas, 28,000 mexicanos, en Nuevo México, 57,000 y en California, 23,000. Este tratado estipulaba en su artículo VIII que los mexicanos conservarían sus propiedades y bienes, en el artículo IX, les otorgaba la posibilidad de obtener la ciudadanía estadounidense y en el artículo X se aceptaban to-

das las concesiones de tierras hechas por el gobierno mexicano (este artículo fue posteriormente suprimido en su totalidad). En los hechos, se implementó una política de expulsión de las tierras y expropiación de los bienes, vía la violencia (algunos historiadores calculan que de 1860 a 1870 fueron linchados entre tres y cuatro mil mexicanos) y la legitimación de la misma, a través del mito de la inferioridad racial y cultural. García (2007: 46) plantea:

El primer postulado peyorativo, entonces, de los mexicanos es que pertenecían a una raza aparte. Son descritos como “gente de color” que provenían de una raza impura. La raza india era considerada pagana, salvaje, depravada y primitiva; la española era impura al estar mezclada con africanos y judíos e impía al ser practicante del catolicismo, categorizado como fanatismo supersticioso e ignorante. Esta doble herencia, hacía a los mexicanos “ser esclavos del despotismo y la superstición.

De hecho, los mexicanos que permanecieron en los territorios conquistados después de 1848 fueron anulados y tratados bajo las mismas políticas de segregación que los afroamericanos; estas políticas racistas legitimaron tanto la expropiación material como su explotación como mano de obra barata. El despojo no sólo fue material sino también cultural, en la medida en que no sólo el color de la piel sino también la cultura y las tradiciones fueron estigmatizadas como inferiores.

3. Subjetivación del sujeto migrante

Resulta paradójico que la discriminación a los mexicanos en Estados Unidos se fundamente en lengua, religión y raza, dado que las dos primeras son resultado de una subordinación histórica que significó una construcción identitaria profundamente deteriorada. En cuanto a la última (la raza), ésta ha generado desde la conquista, subjetividades que ven en el color de la piel un lugar de vergüenza, dolor y exclusión, una corporalidad despreciable que da cuenta de un espacio de pertenencia desvalorizado, de tal suerte que se vive el racismo como una variedad de prácticas cotidianas con profundos efectos en la experiencia de vida del migrante. El siguiente testimonio da cuenta de lo anteriormente expuesto:

Ea: ¿ cómo te ha ido con el racismo?

⁸ Fuentes (2001: 258) nos dice: “Lenguaje e identidad: la masa del pueblo indígena, pueblo vencido, debió aprender la lengua de los amos y olvidar la lengua nativa. El castellano es la lengua del otro, del conquistador”.

⁹ Nietzsche (1887/1984: 44) introduce la noción de resentimiento como base moral del esclavo porque: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria”. Paz (2001: 174) nos plantea: “El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y este mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven emperador azteca, destronado, torturado y asesinado por Cortés”.

¹⁰ El *Tratado de Guadalupe Hidalgo* firmado entre México y los Estados Unidos el 2 de febrero de 1848, puso final a la Guerra de Intervención Estadounidense, estableció que México cedería casi la mitad de su territorio y como compensación, los Estados Unidos pagarían 15 millones de dólares por daños al territorio mexicano durante la guerra, (unos 313.46 millones de dólares del año 2006). Con esto, México y el gobierno de Santa Anna, tras perder la guerra, vende la cifra de 2 millones de km cuadrados. Con el tratado se estableció al Río Bravo del Norte o Río Grande como la línea divisoria entre Texas y México, en la actualidad los Estados Unidos construyen en este lugar el llamado “muro de la vergüenza” para impedir el pase de los migrantes.

TM1:¹¹ pues, aunque no lo creas han sido los nenes* los más racistas, un día tres de ellos se subieron al metro, y empezaron a insultarme: pinche María**, regrésate a tu país, creí que iban a golpearme
Ea: ¿y qué hiciste?

TM1: nada, estaba pensando en cómo defenderme, sé bastante Kung Fu, pero como no les respondí, creyeron que no entendía el inglés y se fueron.

Resulta interesante que el racismo se sustente en relaciones de poder que legitiman la producción de diferencias en términos de signos corporales, por ejemplo, las facciones de esta migrante se traducen en: pinche María. Estos signos corporales son utilizados para asignarles una representación a los sujetos y han sido históricamente construidos y reglamentados como lugares de diferencia.

Destaca el hecho de que esta migrante sea interpelada por la frase: *pinche María* que puede explicarse por un elemento psicoanalítico importante en la respuesta del sujeto a la interpelación, en el ejemplo althusseriano del “Eh, usted, oiga” del policía ó en el *pinche María* y que alude a la constitución de los colectivos bajo cierta culpa, Zizek (2003: 97) plantea:

...¿en qué consiste la primera reacción del individuo al “Eh, usted” del policía? En una incoherente mezcla de dos elementos: (1) ¿por qué yo, qué quiere el policía de mí? Soy inocente, estaba enfrascado en mis cosas y de paseo...; sin embargo, esta respuesta perpleja de inocencia siempre está acompañada por (2) un indeterminado sentimiento kafkiano de culpa “abstracta”, sentimiento de que, a los ojos del poder, soy a priori terriblemente culpable de algo, aunque no me sea posible saber de qué soy culpable precisamente, y por esta razón —por no saber de qué soy culpable— soy aún más culpable o más exactamente, en esta ignorancia misma consiste mi verdadera culpa.

En el caso de los migrantes, el trazo de la interpelación alude a una inferioridad racial introyectada desde el país de origen, como subjetivación racial sedimentada que no necesariamente está presente en el campo de la conciencia, como inscripción de antigua data que es refrendada en el racismo del que son objetos en los países a los que migran, es decir, como procesos de interpelación y de subjetivación que los constituyen como sujetos

culpables, culpa que también se relaciona con las condiciones de ilegalidad que viven y que los inducen a responder al llamado peyorativo del Otro.

Por otra parte, Butler subraya la complicidad del sujeto con la interpelación, en tanto, deseo cómplice con la ley, porque dicha ley estructura y promete identidad. Butler (1997: 118) plantea:

Al ser llamado/a por un nombre injurioso, recibo el ser social, y como tengo cierta vinculación inevitable a mi existencia, como existe un cierto narcisismo que se aferra a cualquier término que confiera existencia, ello me lleva a abrazar los términos que me injurian porque me constituyen socialmente. La trayectoria autocolonizadora de ciertas formas de política identitaria es sintomática de esta adhesión paradójica a los apelativos injuriosos.

En el caso de los migrantes, el sujeto ha interiorizado la llamada despectiva: *Oye María, Oye mexicana, Oye india* y responde a esta convocatoria en tanto la subjetivación involucra ser cómplice de la propia opresión porque los estigmas al descalificar primariamente al sujeto generan que éste al ser rechazado socialmente presente una ambivalencia respecto a su propia identidad, Goffman (1963:127) plantea “Dado que en nuestra sociedad el individuo estigmatizado adquiere estándares de identidad que aplica a sí mismo, a pesar de no poder adaptarse a ellos, es inevitable que sienta cierta ambivalencia hacia su yo...El individuo estigmatizado presenta una tendencia a estratificar a su pares según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen.”

Por otra parte, en el testimonio arriba señalado, resalta que sujetos que han sido tradicionalmente discriminados, la población afroamericana con un pasado histórico de esclavitud y estigmatización sustentado en el color de la piel, suelen ser a su vez, los principales discriminadores, de tal suerte que pareciera que su construcción identitaria requiere de la devaluación del Otro como forma de reevaluación de su identidad. Goffman (1963: 160) plantea: “Y puesto que lo implicado son los roles de interacción, no individuos concretos, no resultará sorprendente que en muchos casos aquel que tiene una cierta clase de estigma exhiba sutilmente todos los prejuicios normales dirigidos contra aquellos que tiene otra clase de estigma.”

Un elemento que acompaña a este racismo afroamericano hacia los mexicanos se refiere a que si bien los afroamericanos han sido segregados de modo efectivo de la fuerza de trabajo norteamericana, ocupando puestos inferiores y con bajos sala-

¹¹ TM1. Testimonio mujer migrante ilegal de 44 años, dedicada a dar masajes a domicilio. Entrevista realizada el 30 de marzo de 2007 en Nueva York, Estados.

* En Nueva York se designa a la población afroamericana con el nombre de nenes.

** En México se denomina con el nombre de *María* a la población femenina indígena y es también utilizado como sobrenombre degradante.

rios; con el ingreso al mercado laboral de los trabajadores migrantes mexicanos, ven en ellos una amenaza a sus empleos o la precarización de los mismos, de tal suerte que se genera una diferenciación social de los sujetos no sólo en términos de representación de clase (trabajadores de primera o de segunda) sino también en relación a la exclusión de acuerdo con la raza. De hecho, el racismo constituye un acto que debilita al movimiento obrero estadounidense en su conjunto, tiende a enmascarar las necesidades del ciclo capitalista y en casos extremos se traduce en prácticas racistas genocidas.

En este sentido, la discriminación se sostiene en múltiples polos de identidad, la clase, la raza, el género y la gente discriminada se sitúa como discriminadora, invisibilizando así su propia exclusión y posicionándose en una relación de poder donde el otro (*pinche María*) puede ser objeto de vejaciones legitimadas por ser portador de marcas corporales y/o culturales.

En este testimonio destaca también el problema de la lengua: *pero como no les respondí, creyeron que no entendía el inglés y se fueron*, este testimonio da cuenta de una exclusión lingüística al considerar al otro como incapaz de acceder a los códigos culturales, De lo anterior da cuenta también el siguiente testimonio:

Ea: ¿y ha sufrido usted discriminación?

Tm2¹²: sí,

Ea: ¿mucha, poca?

Tm2: mm, al no hablar el idioma, a uno lo ven como que es un estúpido y que no puede [Incomprensible] ... problemas, o sea que hay cosas que no puede resolver, entonces, al no hablar el idioma y no leerlo y escribirlo, pues creo que eso me ha traído problemas, sobre todo con respecto a mi hijo que está en la cárcel, ujum, y he sentido la discriminación porque yo creo que él está sobre todo ahí porque es mexicano y porque es indocumentado y porque somos pobres.

La falta de acceso al idioma es vivida como inferioridad (*a uno lo ven como que es estúpido*) y se acompaña de una serie de exclusiones lingüísticas en las que lo que se niega es la lengua del otro, el español que ha sido naturalizado como inferior, como se observa en el siguiente testimonio:

TM3¹³: Trabajé haciendo encuestas por teléfono, en la de las amas de casa me dio mucha tristeza, me de-

cían que no podían responderme porque sus maridos les pegaban, por la migra, yo solo entrevistaba a latinos, a las americanas, no, por la discriminación, en cuanto te oyen el acento, te cuelgan.

En suma, la identidad estadounidense se ha construido a partir de una construcción social de la diferencia que estigmatiza al otro como subjetividad inferior no sólo en cuanto al color de la piel sino también cultural y lingüísticamente. Esta construcción social de la diferencia es aceptada por los migrantes de acuerdo a procesos de subjetivación introyectados histórica y culturalmente desde su lugar de origen y que son refrendados en la ciudad global desde su incorporación a trabajos precarios que los invisibilizan hasta su vida cotidiana donde son discriminados tanto por cuestiones raciales como por ámbitos lingüísticos y culturales.

Por último, es necesario plantear que la subjetivación racial está también relacionada con el género, Todorov (1989: 56) plantea "Si uno es indio y además mujer, inmediatamente queda colocado en el mismo nivel que el ganado...Las mujeres indias son mujeres o indios al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación". Sin embargo, no sólo se trata de una cuestión de subordinación, sometimiento y vejación del poder de la sociedad patriarcal colonial y contemporánea sino además de una subjetivación caracterizada por situar al color de la piel como lugar de privilegio o de exclusión, que van desde el racismo inherente a los estereotipos de belleza dominante que fomentan diferencias raciales y exaltan los patrones de belleza europeos,¹⁴ de tal suerte que nos enfrentamos a sistemas estéticos racializados sino además el color de la piel da lugar a construcciones simbólicas donde el ser morena, es visto como característica de grupos marginados con los correspondientes sentimientos de inferioridad y negación de la identidad del grupo al cual se pertenece, en suma, como rasgo que acompaña la adscripción de clase social.

4. La corporalidad velada

Con base en lo anteriormente expuesto, podemos concluir que los sujetos migrantes mexicanos son mirados a través de un velo de prejuicios

Entrevista realizada el 28 de julio de 2009 en Nueva York, Estados Unidos.

¹⁴ Una brillante investigación al respecto fue presentada por la Dra. Mónica Moreno de la Universidad de Newcastle en el *Seminario Racismo en México* que se llevó a cabo en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav en junio de 2008.

¹² TM2. Testimonio mujer migrante ilegal de 48 años, trabaja en servicio doméstico. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2007 en Nueva York, Estados Unidos.

¹³ TM3. Testimonio mujer migrante legal de 55 años, casada con un ciudadano puertorriqueño, a través del cual obtiene la ciudadanía, en la actualidad se dedica a la venta de joyería.

que de suyo los ubica en una situación de inferioridad y que a la vez, velan, ocultan una construcción histórico-social sedimentada de la inferioridad.

De esta manera, los sujetos migrantes manifiestan una corporalidad velada, ocupada por los siguientes signos: 1) el cuerpo es estigmatizado por el color de la piel desde una construcción histórica que data de la conquista y que ha involucrado la construcción social de la nación mexicana signada por la negación de lo indígena, por ello la denominación de María concentra este repudio a lo indio; 2) estos signos corporales actúan como dispositivos de control social, legitimando la vejación y normalizando la construcción del otro como sujeto estigmatizado; 3) los signos faciales y corporales son asociados a una adscripción de clase que es vista como ilegal y marginal; 4) como figura corporal que se ve acompañada de una lengua y una cultura naturalizada social y epistemológicamente como subalterna; y 5) como lugar de definición de simbólicos estéticos degradados.

Esta corporalidad velada es la que atraviesa la construcción identitaria del sujeto migrante desde su país de origen, lo acompaña durante el cruce fronterizo y es refrendada en el país destino y se conforma a partir de procesos de interpelación y subjetivación en los cuales el sujeto se conforma como sujeto sujetado.

Sin embargo, la perspectiva althusseriana de los aparatos ideológicos que interpelan de manera siempre exitosa a los sujetos, deja poco espacio a los procesos de des-identificación de los sujetos con los roles que estos aparatos ideológicos les proponen y con ello a la irrupción del sujeto como posibilidad de transgresión al sujetamiento.

Elliot (1995:223) plantea:

...es sin duda inverosímil que los sujetos estén tan pasivamente centrados y unificados en el interior de formaciones ideológicas como sostiene Althusser. En términos psicoanalíticos, lo que falta en la pintura de la personalidad unificada de Althusser son los efectos desestabilizadores que nacen de una psique interiormente dividida y fracturada; una psique alojada para siempre en ese deseo inestable que es el inconsciente.

De esta manera, si bien es cierto que el sujeto se constituye siempre como sujeto alienado al orden social como postula Althusser, a la vez, el sujeto no es sólo sujetamiento, no es sólo la estructura que habla al lenguaje sino a la vez, es potencialidad de resignificación del mismo; no es sólo un precipitado pasivo de identificaciones sociales sino también *locus* de aceptación o de negación de la interpelación, de sumisión o de rechazo a las normas, en suma, los sujetos admiten o no, las interpelaciones de formas complejas y complicadas.

En este sentido, Zizek (2001: 283) plantea:

Cuando los sujetos enfrentan una elección forzada en la cual rechazar una interpelación injuriosa equivale a no existir en lo absoluto (cuando, bajo la amenaza de no existencia, son objeto de un chantaje emocional, por así decirlo, para que se identifiquen con la identidad simbólica impuesta de "negro", "ramera", etcétera) les resulta sin embargo posible desplazar esta identidad, recontextualizarla, hacer que funciones con otros propósitos, volverla contra su modo hegemónico de funcionamiento, puesto que la identidad simbólica solo conserva su poder en virtud de su actualización incesante y repetitiva.

En este sentido, los sujetos migrantes y su corporalidad velada son también espacios de transgresión a los procesos de interpelación y subjetivación, por ejemplo, los símbolos utilizados por el movimiento chicano, en sus murales y manifiestos remiten a una memoria colectiva, a imaginarios sociales, a reivindicaciones políticas que dirigen su sentido a la recuperación y reivindicación de la identidad étnica, la que es recontextualizada y opera como símbolo de diferenciación y orgullo por el legado histórico, político y cultural. El poema chicano *Yo soy Joaquín* resulta significativo: "...Yo soy el bulto de mi gente y renuncio ser absorbido. Yo soy Joaquín, las desigualdades son grandes pero mi espíritu es firme, mi fe impenetrable, mi sangre pura. Soy príncipe azteca y Cristo cristiano. ¡Yo perduraré! ¡Yo perduraré!".

. Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1976) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ANDERSON, B. (1983) *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL BATALLA, G. (1989) *México profundo*. México: Ed. Grijalbo.
- BUTLER, J. (1997) *Mecanismos psíquicos de poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- CABEZA DE VACA, A. (1988) *Naufragios*. México: Ed. Fonatamara.
- CASTELLS, M. (2001) *El Poder de la Identidad*. México: Siglo XXI Editores.
- ELLIOT, A. (1995) *Teoría Social y Psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESTRADA, R. (2008) *Migración, etnicidad y reproducción doméstica. Aspectos etnográficos sobre ausentismo y deserción escolar en un vecindario de la ciudad de México*. México, Tesis de Maestría, DIE-Cinvestav.
- FLORESCANO, E. (2000) *Etnia, Estado y Nación*. México: Ed. Taurus.
- FOUCAULT, M. (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- FUENTES C. (2001) Tiempo mexicano en: Bartra, Roger (selección) *Anatomía del mexicano*. México: Plaza & Janés.
- GALEANO, E. (1997) *Las venas abiertas de América Latina*. México: Ed. Siglo XXI.
- GARCÍA, E. (2007) *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos*. México: CISAN-UNAM.
- GOFFMAN, E. (1963) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERNÁNDEZ, D. (2008) *Ser indígena en la Merced*. México: DIE-Cinvestav (inédito).
- MORENO, M. (2008) *Linda morenita: skin colour, beauty and the politics of mestizaje en Mexico*. México: DIE-Cinvestav (mimeo).
- NIETZSCHE, F. (1887/1984) *La Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- PAZ, O. (2001) Los hijos de la Malinche en: Bartra, Roger (selección) *Anatomía del mexicano*. México: Plaza & Janés.
- TODOROV, T. (1989) *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Ed. Siglo XXI.
- ZIZEK, S. (2001) *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2003) *Metástasis del goce*. Buenos Aires: Paidós.

El cuerpo y las desigualdades sociales: el espiral de la reproducción social

Ana Julia Aréchaga

UNLP-CONICET. Argentina.
anajuliare@yahoo.com.ar

Resumen

El presente artículo se inscribe dentro de la problemática del cuerpo y la reproducción social. Al considerar el cuerpo como una construcción social, creemos que éste también es producto de las relaciones desiguales que caracterizan la sociedad actual. Partiremos de los hallazgos del trabajo de campo de una tesina de grado de Sociología, para pensar cómo se reproducen las desigualdades sociales a través del cuerpo. Para ello analizaremos las nociones de cuerpo que se ponen en juego en la vida cotidiana de las personas consultadas y los usos que hacen de éste en relación al trabajo. A su vez, abordaremos la temática en conexión con lo que hemos denominado como cuerpo hegemónico, y las consecuencias que tiene éste para la reproducción social.

Abstract

This article is part of the problem of the body and the social reproduction. In considering the body as a social construction, we believe this also stems from the unequal relations that characterize today's society. We will start from the findings of the fieldwork of a degree thesis in Sociology, to think about how social inequalities are reproduced through the body. We will analyze the notions of body that come into play in everyday life of the people consulted and their uses of it in relation to work. In turn, we will address the topic in connection with what we have called hegemonic body, and the implications of this for social reproduction.

Introducción

Los análisis estructurales en torno a la sociedad han intentado dar cuenta de la tensión existente entre la paradoja individuo/sociedad. Sin embargo estos análisis no han tomado como punto de inicio al cuerpo, siendo éste invisibilizado para la teoría social. Actualmente, dicha temática se ha configurado como un objeto de estudio para disciplinas como la Sociología, la Antropología, la Educación Física, etc.

Nos resulta interesante, entonces, pensar la problemática de las clases sociales,¹ sus formas de reproducción y transformación desde el cuerpo.

En esta dirección consideramos que el cuerpo se encuentra atravesado por la clase a la que se pertenece (Foucault, 2006; Boltanski, 1975; Le Breton, 2002; Reguillo Cruz, 2000) y nos arriesgamos a decir, es producto de la multiplicidad de factores que dan cuenta de la posición que se ocupa dentro del sistema social. En dicho entrelazamiento, entre cuerpo y clase, encontramos manifestaciones en la vinculación que se instaura con éste mismo, y a la vez en las prácticas que realizamos.

La relación que se establece con respecto a la alimentación, la medicina, la vestimenta; así como con nuestro propio cuerpo (formas de caminar, pararnos, hablar, gestualizar, vincularnos con los otros corporalmente) son ejemplos de cómo la posición social es incorporada (Bourdieu, 1998).

En este sentido, partimos de pensar que el cuerpo es un constructo social. Sin embargo nos alejamos de las perspectivas que argumentan la

¹ Hablamos de clases sociales retomando la perspectiva de Bourdieu, donde no sólo se definen las clases por su capital económico sino que también se tiene en cuenta el capital cultural, social, simbólico que lo determina, en relación al campo, la posición que se ocupa en el espacio social (Bourdieu, 1990).

existencia de una base orgánica universal sobre la cual se monta “lo social”. Si bien negar la existencia de personas que ven, escuchan y sienten sería caer en un solipsismo (aunque cabría repensar dichas obviedades), las preguntas que nos interesan aquí son cómo vemos, escuchamos y sentimos, cómo nos percibimos y percibimos a los otros, y cómo todo esto se materializa en nuestra propia carne.

El siguiente artículo parte de los primeros hallazgos del trabajo de campo realizado para una tesina de grado en Sociología. La problemática a la cual nos convoca a pensar es acerca de cómo las desigualdades sociales se reproducen a través del cuerpo. Para ello desarrollaremos dos puntos, que consideramos, se encuentran mutuamente imbricados: las nociones que se poseen del cuerpo, y la utilización que se realiza de éste en relación al modo de sustentación de la vida.

¿Sobre cuáles cuerpos hablaremos?

El trabajo de la tesina de grado abarcó dos etapas de trabajo de campo. Una primera de carácter exploratorio y descriptivo a través de la realización de entrevistas estructuradas (diecisiete en total), y observación participante. Esta primera etapa se llevó a cabo en dos playas de la zona de Punta Lara (de libre acceso), y en el Club de Regatas La Plata (club privado, de acceso restringido). Y, en la segunda etapa, se realizaron entrevistas en profundidad (seis en total) a informantes claves seleccionados por su posición social. En general, la población estaba compuesta por hombres y mujeres entre 21 y 55 años.

En líneas generales encontramos diferencias entre ambos sectores, en relación con las prácticas médicas, las prácticas corporales (actividades realizadas en los tiempos libres), la indumentaria, los hábitos alimenticios. Así como también en lo que ampliamente podríamos denominar las “formas corporales”. Sin embargo aquí nos centraremos en las concepciones del cuerpo que los sujetos tienen, y que se pudieron vislumbrar a partir de las representaciones que se ponen en juego en dichas prácticas.

Las concepciones del cuerpo y sus usos

Una de las primeras preguntas de las entrevistas realizadas pedía que definan qué era el cuerpo para ellos. La mayoría de las respuestas aludían, principalmente, a la definición hegemónica de

cuerpo ligada al paradigma biomédico (Le Breton, 1990). Sin embargo las respuestas fueron diversas: los entrevistados de clase media identificaron el cuerpo como instrumento-envase, análogo al organismo, o como reflejo del estado del alma y, por ende, como vehículo de ésta.

Los entrevistados de clase baja aludieron, por un lado, al cuerpo como materia, como máquina perfecta, siguiendo con la línea anterior; pero, por otro lado, dos de ellos dieron cuenta de la noción de cuerpo como un todo, unos de los entrevistados nos decía al respecto: *“si yo pienso que es todo, si está incluido el contenido se incluye también todo lo que uno piensa, lo que puedes hacer con el cuerpo y lo que no puedes hacer”* (Entrevista² nº 2, sexo masculino, clase baja).

Como podemos observar esta definición tiende a pensar al cuerpo como una unidad. Este entrevistado se dedicaba a la construcción, trabajo que implica una gran vigilancia del cuerpo. El mismo expresó que permanentemente “debía estar pendiente de su cuerpo” para desempeñar su tarea, lo que implica una atención, un control y una reflexión constantes sobre los movimientos que se deben hacer para “no dar un paso en falso” (sobre todo cuando se trabaja en andamios). Quizás esta suerte de unidad que debe darse entre movimiento-pensamiento contribuya a que piense su cuerpo como unidad o totalidad.

Los usos que se hacen del cuerpo ayudan a concebirlo de maneras distintas, a su vez, las prácticas se encuentran mutuamente determinadas por nuestras nociones. El trabajo que uno realiza resulta un ordenador de nuestras representaciones. Los esquemas de percepción se construyen y reconstruyen a partir de la posición que se ocupa en relación al mercado laboral. Es así como la realización de trabajos manuales³ probablemente impliquen ciertas nociones del cuerpo y, al mismo tiempo, prácticas correspondientes con éstas; lo mismo para el trabajo intelectual.

Por ejemplo, las personas pertenecientes a lo que ampliamente podríamos denominar como sectores dominantes, suelen realizar labores más

² Todas las citas de entrevistas que realizamos a lo largo del artículo corresponden a las entrevistas en profundidad realizada durante la segunda etapa de trabajo de campo.

³ En este sentido retomaremos la tradicional división entre trabajo manual y trabajo intelectual (Marx, 1978) que si bien se ha complejizado por el desarrollo de las sociedades, la seguiremos utilizando como esquema de referencia a fin de simplificar la exposición.

estáticas ligadas con el trabajo intelectual. Es en sus tiempos libres donde se busca el reencuentro con el cuerpo. Producto del borramiento ritualizado de éste, inherente al trabajo sedentario (Le Breton, 2002), es que estos sectores deben conectarse con su propio cuerpo por fuera del trabajo. Todas las personas consultadas de clase media, realizaban alguna actividad en sus momentos libres: caminatas, prácticas deportivas (como tenis, fútbol, rugby, yating, hockey) y también, lo que resulta muy frecuente, asistían al gimnasio. La mayoría explicitó como motivación el placer que obtenían al realizar tales actividades. Otros motivos fueron vinculados al cuidado de la salud, y al cuidado de la estética. También sabemos que dichos espacios ofrecen otro tipo de beneficios como el de la sociabilidad. Sin embargo, del total de personas de sectores populares consultadas sólo dos de doce admitieron jugar al fútbol de manera esporádica.

En general, las diversas concepciones que se poseen del cuerpo pueden ligarse a un *habitus* de clase (Bourdieu y Wacquant; 1997). Sin embargo, esto no significa que exista una concepción unívoca o uniforme en cada clase, sino que el sistema de elementos que se utiliza para pensarlo se comparte en gran medida registrándose ciertas prácticas y principios en común.

¿Qué se espera del cuerpo?

Las expectativas y demandas sobre el cuerpo están vinculadas a la clase social a la que se pertenece (Bourdieu, 2007a). La conformidad con el propio cuerpo está ligado, pues, a la relación que cada clase establece con él.

Los diferentes sectores sociales no esperan lo mismo de su cuerpo, ni le exigen lo mismo. Un entrevistado, correspondiente a los sectores pobres, nos decía que:

P: ¿Y vos estás conforme con tu cuerpo?

R: Sí

P: ¿Por qué?

R: Porque me sirve para desarrollar lo que yo pienso. Pienso que como estoy, estoy bien.

P: ¿Pero para desarrollarlo en qué?, ¿En el trabajo...?

R: Claro, tengo el peso que corresponde a mi estatura y sirve, el peso y la altura sirven para trabajar en lugares que me puedan resistir a mí. ¿Entendés? Porque el cuerpo en ciertos lugares pesa y... (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja)

Como observamos en este fragmento, los parámetros que toma en cuenta esta persona para determinar la conformidad con el propio cuerpo se

encuentran ligados con el trabajo que desarrolla, con los requisitos que requiere dicha ocupación. Se pone en evidencia la centralidad que cobra la forma en que se implica el cuerpo en el trabajo y la valoración que se realiza de determinadas características físicas en vinculación con lo anterior. Al depender la capacidad laboral enteramente del cuerpo, se pone de manifiesto la importancia que tiene, para estas personas, la fuerza o el vigor. Entonces resulta necesario tener un cuerpo resistente. Esto tendrá sus efectos, por ejemplo, a la hora de cómo se percibe el dolor y las enfermedades.

Para los sectores populares es el propio cuerpo el que constituye una herramienta de trabajo; a la vez que existe una "mayor dependencia" de él.⁴ En esta dirección es percibido como compañero incondicional, o se le pide que lo sea. En su mayoría, las personas de estos sectores que estaban conformes con su cuerpo, lo estaban porque no se enfermaban y el cuerpo les rendía. En relación a esto, una entrevistada nos comentó:

P: Pero ¿Por qué estas conforme?

R: Porque yo digo... el cuerpo con los 34 años que tengo y tres hijos y la vida que uno tiene el cuerpo me acompaña, me ayuda, no es que me deja a mitad de camino. Estoy cómoda. (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja)

Como decíamos, los motivos por los que se está conforme con el cuerpo cambian según las condiciones económicas de los entrevistados. Esta entrevistada si bien en un primer momento menciona cuestiones estéticas frente a la misma pregunta, cuando ahondamos un poco más en la entrevista, se muestra conforme con su cuerpo porque éste "la sigue en las actividades que realiza". Es decir que se piensa al cuerpo como incondicional. Cabe aclarar que ella trabajaba como empleada doméstica.

Desde otro ángulo, se le pide al cuerpo que sea incondicional porque es lo que a su vez se le demanda socialmente: el cuerpo como mano de obra o fuerza de trabajo. Como ha mostrado Foucault la utilización económica del cuerpo lo vuelve más útil cuanto más dócil (Foucault, 2006). Cuerpo disciplinado por la posición que se ocupa en el espacio social.

Frente a la misma pregunta, un entrevistado de clase media afirmó que:

⁴ Por ejemplo las tareas domésticas en los hogares de bajos recursos deben ser realizadas por los integrantes de las familias, a diferencia de los hogares de clase media, en los que son atendidas generalmente por el personal doméstico.

P: ¿Y vos estás conforme con tu cuerpo?
 R: ¿Sí estoy conforme con mi cuerpo? ¿Ahora?
 P: Sí ahora.
 R: En este momento, si podría estar un poco más flaco, pero estoy conforme.
 P: ¿Lo único que cambiarías es adelgazar?
 R: Sí, y no sé, pero no me molesta... un poco más de pelo (risas)
 P: ¿Un poco más de pelo?
 R: No, pero no me molesta, en realidad me llevo bien con eso. (Entrevistado nº 5, sexo masculino, clase media)

En este sentido, y de manera general, las respuestas de los entrevistados de clase media hicieron referencia a la conformidad de su cuerpo relacionada con los parámetros de belleza instituidos. Podemos decir que existe una exigencia y una demanda mayor por parte de los sectores medios y altos respecto de la apariencia. La preocupación por el cuidado de la presentación (Le Breton, 2002) está en estrecha relación con los beneficios que se pueden obtener de “una estética agradable”. Retomando palabras de Bourdieu:

El interés que conceden las diferentes clases sociales a la propia presentación, la atención que le prestan, la conciencia que tienen de los beneficios que aquella aporta y las inversiones de tiempo, de esfuerzo, de privaciones, de cuidados que le otorgan, realmente están proporcionados con las posibilidades de beneficios materiales o simbólicos que razonablemente pueden esperar de la misma; dependen de la existencia de un mercado de trabajo en el que las propiedades cosméticas puedan recibir un valor en el mismo ejercicio de la profesión o en las relaciones profesionales, y de las oportunidades diferenciales de acceso a dicho mercado y a los sectores del mismo en los que la belleza y la forma de vestirse contribuyen con más fuerza al valor profesional (Bourdieu, 1999: 203).

Podemos señalar entonces que la conformidad con el propio cuerpo resulta de esquemas de apreciación diversos, vinculados con lo que estructuralmente constituye un capital para cada clase. Para el primer caso el cuerpo como instrumento de trabajo, para el segundo caso el cuerpo como capital simbólico.

En estrecha vinculación con lo anterior, para Bourdieu la eficacia del *habitus* también deviene de la posibilidad de anticipación y acomodación a la situación que se presenta, generando un sistema de expectativas acorde con lo que se puede alcanzar. La relación que se establece con el propio cuerpo se encuentra mediada por este sistema de expectativas diferenciales relacionado con las diversas concepciones que se tienen del cuerpo. De esta manera

“las disposiciones son fruto de la incorporación a las estructuras objetivas y las expectativas tienden a ajustarse a las posibilidades, el orden instituido tiende siempre a dar la impresión (...) de que cae por su propio peso, de que es necesario” (Bourdieu, 1999: 228). Entonces, lo que se espera del cuerpo difiere en unos y en otros:

P: ¿Y vos le das importancia a tu físico?
 R: Mientras que funcione bien el físico, para hacer lo que uno cotidianamente hace y sí... (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja)

P: ¿Vos qué esperás del cuerpo?
 R: ¿Qué espero de mi cuerpo? Y bueno, que pueda resistir hasta que mis hijos sean un poquito más grande, hasta que se puedan manejar solos, y bueno una vez que eso se logre, si ya no me resiste el cuerpo bueno, mala suerte (Entrevista nº 3, sexo femenino, clase baja)

P: ¿Vos qué esperás del cuerpo?
 R: Y que me responda, que me responda cuando hago ejercicios, cuando tengo que hacer el amor, cuando me tengo que relacionar con la gente; yo a mi cuerpo lo utilizo para relacionarme con la gente, soy muy corporal para relacionarme con la gente, no soy de distancia viste, soy muy “abracero” (Entrevista nº 6, sexo masculino, clase media)

P: ¿Vos qué esperás de tu cuerpo?
 R: ¿De mi cuerpo?
 P: sí
 R: Que no envejezca rápido.
 P: ¿Por qué?
 R: Porque no me quiero morir
 P: O sea, que te dure.
 R: ¡Que dure bien! (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media)

Por una parte pareciera que todos esperan lo mismo del cuerpo: “que dure”. Sin embargo, cuando se leen detenidamente las respuestas, nos damos cuenta de que no se pretende lo mismo, ni de la misma manera. En el caso de los entrevistados de clase baja se habla de “resistir”, se le pide al cuerpo con cierta humildad que resista, que funcione, que acompañe. En las clases medias, en cambio, es casi una exigencia, se le demanda al cuerpo “que responda”, o “que dure bien”, haciéndose presente un grado de control sobre el propio cuerpo, y de exigencia hacia él, que es extensivo al grado de control que pueden establecer sobre sus propias vidas. Disponer de recursos también es disponer de posibilidades de elección y, por tanto, de ser más “libres”. A la vez, es factible demandar de esta manera porque en primera instancia es posible demandar.

La apariencia y el trabajo

En la vinculación con los otros se da, como dice Goffman (1971), la presentación de uno mismo la cual supone una escenificación donde se pone en juego el cuerpo en su completitud. Y, en este sentido, reiteramos con Bourdieu que el cuerpo es un recordatorio de la posición social en la que uno se encuentra y sus implicaciones. Así, las disposiciones se vuelven exposición, porque “el cuerpo está expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración (...)” (Bourdieu, 1999: 186). Para Le Breton, la apariencia corporal responde a una *escenificación del actor*, que implica desde la vestimenta, la preparación de la cara, la manera de peinarse, de presentar al cuerpo. En palabras del autor: un *modo cotidiano de ponerse en juego*, todo lo cual constituye un estilo o modo de mostrarse. (Le Breton, 2002).

Poseer un determinado cuerpo, con sus gestos, movimientos, vestuario, etc. permite que los otros puedan leer, ratificar, la posición que alguien ocupa en el espacio social y de allí orientar su acción frente a ese alguien. Una de las entrevistadas de clase media nos decía:

R: Hay determinadas características, por ejemplo, vos sabés que los rugbiers se visten de una determinada manera, que a la gente que tiene dinero le gustan determinadas ropas o determinados colores, y tienen determinadas figuras; y lo mismo pasa con la figura con los rugbiers, los profes de educación física. Creo hay características estéticas, que vos podés determinar una clase social... totalmente. Pero la estética en todos sus aspectos: la vestimenta, el peinado, lo que uno usa para tener una estética determinada; los accesorios, porque todo forma parte de la imagen. Creo que sí, si uno mira por la calle un panorama general, te das cuenta, sin siquiera saber cuál es su casa o su auto, puedo saber de qué clase social es sin preguntarle cuánto gana. Me parece que a grandes rasgos uno puede. (Entrevista nº 4, sexo femenino, clase media)

En general, todos los entrevistados respondieron que la apariencia es un factor muy importante hoy en día. Sin embargo, y a pesar de esto, los entrevistados de clase baja asumieron no darle excesiva importancia a su apariencia:

P: Estábamos hablando de qué importancia le dabas vos a la apariencia; me dijiste: por un lado sí y por otro lado no tanto...

R: Sí, le doy importancia en el sentido de andar prolija y arreglada, qué sé yo, pero no de estar a la moda, de aparentar estar a la moda o de lo que se use o no. En ese sentido no, no me interesa (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja).

Otra entrevistada de este mismo sector también asumió no darle importancia a la apariencia porque “ya estaba grande y había otras prioridades”. En suma, ambas reconocen la importancia general que tiene la apariencia para los otros, pero no se refleja en sus prácticas cotidianas, ya que, lógicamente, no constituye una prioridad en sus vidas.⁵ Para el trabajo que realizan, ambas relacionadas con el servicio de limpieza, consideran que esos cuidados no son necesarios.

R: No, por ahí, si algún día salimos o algo, por ahí sí un poco de maquillaje. Para el trabajo que yo hago también es como que no necesitás tanto, y no te detenés en el día. El año pasado me depilaba por ejemplo. Este año no me depilé más porque no... yo digo, una cuestión de tiempo, puede ser en ese sentido. Uno va más rápido por la vida a cara lavada. (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja)

Encontramos que, sobre los casos estudiados, los sectores populares priorizan las funciones prácticas. Es decir, se deben cumplir los cuidados mínimos, propios de la higiene, pero no se debe/puede dedicar tiempo ni dinero a cuidados superfluos, como los de la moda, ya que cambia de año en año y no implican un saldo positivo en la ecuación costos-beneficios. En cambio, los sectores medios priorizan una *estilización de la vida* (Bourdieu, 1998), buscan una finalidad estética en todos los aspectos y, principalmente, en los relacionados con la apariencia. Se le otorga importancia a la forma de presentación de uno y de los otros: la primera imagen tiene para ellos una gran importancia y es determinante de acciones y decisiones futuras.

P: ¿Qué es “tener buena presencia”?

R: Ser higiénico, estar bien vestido. Para los trabajos es necesario tener buena presencia, que no todos la tienen. En el trabajo se busca esa “buena presencia”, es importante porque es la primera imagen que das.

R: ¿El “buena presencia”? Depende del laburo, pero de lo que hablan con el “buena presencia” en general, a lo que están apuntan es a los estándares corporales,

⁵ Todas las mujeres de clase baja consultadas durante el trabajo de campo, mencionaban la preocupación por el cuidado de la silueta, ya sea en relación a ellas mismas o a otras mujeres. Creemos que el referente de mujer en la actualidad, es una mujer preocupada por su cuerpo y su apariencia, una mujer “coqueta”, (a lo que debemos sumarle madre y profesional). Este modelo, parece generar un efecto incluso en las mujeres de clase baja. Sin embargo, aparece más su forma que su contenido. Es decir, “ser flaca” o “preocuparse por el peso” es “lo que debe ser”, porque este deber ser, respondiendo al modelo hegemónico, implica la inclusión en el sistema. A pesar de esto, es ajeno a su realidad, pues en lo referente a otros cuidados que este modelo hegemónico implica, ellas reconocieron no darles mayor importancia.

físicos –llámalos como quieras– que socialmente hoy se van imponiendo, ya sea la modelito o el modelo como símbolo de la belleza que intentan imponer ¿no? (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media).

Como manifiesta este entrevistado, la apariencia es importante para determinados trabajos, y quienes no posean esta “buena apariencia” no tendrán éxito en su desempeño, no serán tomados o ni siquiera se presentarán. Es así como la posesión de un determinado cuerpo interviene en la reproducción de las desigualdades sociales.

Al igual que mencionamos anteriormente, y a modo de ejemplo, quienes aspiren a tener los empleos donde se valoran las “propiedades estéticas” deben poseer una “buena apariencia”, lo que implica tener las posibilidades económicas y simbólicas para su acceso. Para otros trabajos, el nivel de demanda sobre la apariencia disminuye. Casualmente estos trabajos son los que desarrollan los sectores más empobrecidos: servicio de limpieza, obrero de la construcción, etc. Sin embargo, esto no implica que en el interior de estos trabajos no se discrimine por la condición de clase (aunque disminuya el nivel de demanda sobre la apariencia). Esta discriminación justifica, para los sectores dominantes, la posición que se ocupa en el espacio social: el valor -no sólo económico sino también simbólico- en el mercado de trabajo se corresponde con el valor que tiene esa persona en el esquema de apreciaciones dominante.

Prejuicios negativos y prejuicios positivos

Como vimos, la apariencia constituye, a prima facie, una manera de identificar, etiquetar y de guiar nuestras acciones. Hoy en día, desde los medios de comunicación existe un llamado constante a responder a las exigencias que representa el cuerpo hegemónico.⁶ El éxito es ligado a determinados estereotipos: propagandas de perfumes, tarjetas, autos, nos muestran cual es el modelo a seguir. Y a la inversa, a quiénes debemos tenerles miedo, o de quienes debemos desconfiar.⁷

⁶ Por cuerpo hegemónico se entiende el modelo de cuerpo expuesto en los medios de comunicación, tanto para hombres como para mujeres, y que responde a valores culturales centrales de autonomía, firmeza, competitividad, juventud y auto-control (Lock, Schepper; 1987), a los que se podría agregar salud y belleza, construido en un momento histórico determinado.

⁷ Por ejemplo, existe una publicidad sobre puertas de seguridad blindadas, en donde se muestra un ladrón que intenta entrar a la casa de lo que describiríamos como “familia tipo”. El ladrón

La existencia de un *cuerpo hegemónico* puede pensarse como producto de la imposición de sentidos, que se identifica con un cuerpo costoso e inaccesible para algunos tanto en términos económicos como simbólicos. En este sentido “el resto de las estéticas” se construyen en oposición o en distinción a aquella. Al respecto Bourdieu plantea que lo propio del dominante es “que llega a imponer las normas de su propia percepción, a ser percibido como se percibe, a apropiarse su propia objetivación, reduciendo su verdad objetiva a su intención subjetiva” (Bourdieu, 2007a: 175). Mientras que las clases bajas son “dominadas hasta en la producción de su imagen del mundo social y en consecuencia, de su identidad social, las clases dominadas no hablan, son habladas” (Bourdieu, 2007a: 175). Parece apropiado preguntarnos, o repensar, cómo se conjugan los elementos dominantes en la construcción de las estéticas de los sectores populares, o en otras palabras, cómo se relaciona lo propio y lo ajeno.

Como sabemos, poseer determinado cuerpo, entendiendo por este no sólo su fisonomía, sino, las formas que el cuerpo adquiere en la manera de relacionarnos con otros y con el mundo, tiene consecuencias en nuestra vida cotidiana. La discriminación, es una manera de mantener a distancia lo que debe estar a distancia, es decir, una forma de conservar el poder y los privilegios.

Los factores de discriminación suelen ser diversos pero generalmente se constituyen en oposición al modelo hegemónico planteado. Sin embargo, la clase social parece ser uno de los factores más importantes junto con el género. El color de piel, el peso, la estatura, la vestimenta, el pelo, suelen ser características especialmente escogidas a la hora de discriminar. Sin embargo, estos elementos se ponen en juego de manera diferente según sea la posición que se ocupa en el espacio social.

De modo que las *características estigmatizables* se valoran de manera desigual según sea la clase a la que se pertenezca; porque no son las características en sí las que generan el estigma sino el sistema de apreciaciones y valoraciones a las que remiten, las cuales generan el efecto estigmatizador y el consecuente enclasmamiento. Este sistema funciona de un modo similar al que Foucault describe para el de los discursos:

es representado por una persona de sexo masculino, tez oscura, cabello oscuro y ojos igual, vestido de una manera “descuidada”, sucia y excedida de peso.

No hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir (...) con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado (Foucault, 1995:122).

No es sólo la apariencia la que determina la posición que uno ocupa, sino que los gestos, los modos del cuerpo, el tono de voz, la manera de hablar, la hexis corporal, se constituyen como símbolos que remiten a una determinada posición de clase. Estos modos de hacer son modos de ser; es decir que no sólo están fuertemente "naturalizados" sino que constituyen nuestra "naturaleza" misma. En este sentido es que decimos que las desigualdades sociales se hacen carne y son incorporados.

El problema de una *estética hegemónica* unidimensional es que a determinadas apariencias – cuerpos – se las asocia con determinados valores: así la pobreza se remite a la peligrosidad y, por tanto, todo aquel que parezca pobre (y que probablemente lo sea) es peligroso. Estos estereotipos, reforzados por los medios de comunicación, son el reflejo de determinados esquemas clasificadores y de un determinado orden dominante.

De esta manera podríamos distinguir los *prejuicios negativos* y los *prejuicios positivos*: el primer tipo dificulta y niega posibilidades de acceso mientras que el segundo las facilita. Con respecto a los prejuicios negativos, uno de los entrevistados de clase baja nos decía:

- P: ¿Qué pensás que piensa la gente de tu apariencia?
 R: No sé.
 P: Bueno ¿Pero qué te imaginás?
 R: Nada, qué sé yo, por ahí me ven cara de delincuente, barbudo, con la... (se toca la cara)
 P: ¿De delincuente?
 R: Sí, sí. Hay veces que uno entra en el boliche y te miran así (gesto) más cuando uno es nuevo en el lugar. Vas a un negocio a comprar al mediodía, y está siempre la misma gente, y aparece uno nuevo, todo mugriento, con las manos sucias, con la ropa mugrienta...
 P: ¿Y la gente se asusta?
 R: Y, se sorprende, "éste que quiere hacerme". Hay veces que yo me he dado cuenta que dicen: "guarda con éste, que tiene pinta de chorro" (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja)

En tanto la pregunta hacía referencia a cómo se representaba la imagen que los otros ten-

ían de él, este pasaje muestra cómo se hacen efectivos los prejuicios negativos y cómo han sido incorporados por el entrevistado. Es interesante cómo el argumento para la estigmatización gira en torno a la "mugre", suciedad y pobreza son asociadas. Cabe preguntarse de qué tipo de "mugre" se habla, ya que una persona que termina de realizar una actividad corporal, por ejemplo, puede estar sucio pero, seguramente, no será decodificado como peligroso. Sin embargo, como dice el entrevistado, esta mugre es asociada con "la pinta de chorro". Ahora bien, la pinta de "chorro" ¿se debe sólo a la mugre? Es curioso cómo se ha construido el estereotipo de "chorro" en relación con una valorización de la pobreza que va más allá de que la persona tenga o no tenga trabajo (la "mugre" del entrevistado se debía a su trabajo como obrero de la construcción), que relaciona llanamente la pobreza con la peligrosidad. De este modo cualquiera que porte los símbolos de la pobreza⁸ (y que, por ende, casi seguramente sea pobre) es peligroso.

En continuidad con lo anterior, la teoría del etiquetamiento da cuenta de cómo es construido, por determinados sectores, lo que se definirá como *conducta desviada*, resultado de la aplicación que algunos hacen de las reglas y las sanciones que son también un producto social. (Becker, 1971). Se pone de relieve la importancia que tiene la reacción de las personas de sectores dominantes frente a determinados hechos. Reacción la cual, consideramos, se encuentra vinculada con estos prejuicios.

En resumen, lo que llamamos *prejuicios negativos* son valorizaciones negativas que se realizan sobre la condición de clase a partir de los signos que porta el cuerpo, los cuales, a su vez, lo hacen ser, ya que no pueden quitarse como un traje. Estos prejuicios limitan el acceso a diferentes ámbitos; entre ellos, al trabajo.

- P: Entonces, ¿Vos pensás que la apariencia determina posibilidades de acceso?
 R: Sí, sí. Yo he sido vendedor mucho tiempo, y en la venta lo he visto. Yo he intentado seducir a la gente de la mejor manera posible para que me compre x cosa, y eso lo lograrás siendo agradable, teniendo una buena estética y estando empilchado de tal manera: si te ven en un traje hecho pelota y barbudo, desalieneado, y no derecho, y sin un buen vocabulario, un vocabulario estructurado, posiblemente ni te abren la puerta

⁸ Con "símbolos de la pobreza" hacemos referencia a todos los factores nombrados anteriormente: la vestimenta, la tez, los gestos, los modos de hablar, la hexis corporal, etc., propios de las personas de sectores bajos.

P: ¿Qué vendías?

R: Tiempos compartidos, pero yo vendí tiempos compartidos, ropa, pañales para bebés, productos dermatológicos, sí, tengo una carrera importante.

P: Siempre como vendedor. O sea que vos ves esa respuesta diferente de la gente según la apariencia

R: Sí, tremendo, y muy notable, muy notable y la gente es... pero la gente grande más: si te acercás a una señora grande, estando afeitado, siendo educado es una cosa. Pero si no estás en esas condiciones... Sobre todo importa la estética y la manera de hablar ¿no? La estructura del lenguaje. Todo esto tiene mucho que ver en el acercamiento con la gente: el tipo que se come las "s", que no sabe armar una oración, tiene pocas chances de que la gente se le acerque más que para decirle que corte el pasto. (Entrevista nº 6, sexo masculino, clase media).

En este fragmento se expone cómo no es sólo la "buena apariencia" la que genera las mayores posibilidades y una mejor recepción por parte de los otros. Sino que también es un modo en general de presentación, que incluye la manera en que nos expresamos, de hablar, el vocabulario utilizado, el tono de voz, los gestos, etc. que hacen que uno sea "agradable".

La in-corporación: el espiral

Como dice Bourdieu, el cuerpo cree en aquello que juega: llora si imita tristeza (Bourdieu, 2007b). En este sentido si aprendimos a vincularnos de una manera con nuestro propio cuerpo atravesado por la condición de clase, no parece atrevido pensar que la toma de conciencia de nuestro propio cuerpo es la toma de conciencia de la condición de clase, y a la inversa, para que sea posible la toma de conciencia de clase será necesario la construcción de esquemas propios de pensamiento, y por ende de acción, para repensar el propio cuerpo. Como explicita Nievas: "la obediencia se produce en el cuerpo y se expresa en un determinado tipo de conciencia" (Nievas, 1998). El siguiente fragmento nos permitirá, esperamos, esclarecer más estas ideas:

P: Pero, por ejemplo, en esto que vos me decías de la búsqueda laboral; si vos tendrías que buscar trabajo: ¿qué tipo de trabajo buscarías?

R: Yo, eh... bueno ahora estoy trabajando. En lo que estoy trabajando estoy tranquila, estoy cómoda. Me siento cómoda con lo que hago, pero creo que no estaría para secretaria...

P: ¿Por qué?

R: Porque no estoy preparada... como te podría decir, no sé si intelectualmente, pero, pero creo que no daría para una secretaria.

P: ¿Por qué? Si estás yendo al colegio.

R: Sí, estoy yendo al colegio, y ya lo termino y todo, pero no sé. Si yo iría a una fila para secretaria o para un médico, para un empresario, para lo que sea, no quedaría.

P: ¿Por qué?

R: Porque por lo general hay un estereotipo: la secretaria, la divina, ¿entendés? ¡Hay, existe!

P: ¿Está ese prejuicio?

R: Sí, existe. (Entrevista nº 1, sexo femenino, clase baja)

Este fragmento constituye un ejemplo acabado de cómo se reproducen las desigualdades sociales a través de cuerpo. En primer lugar, se hace notoria la subestimación de la entrevistada cuando dice que "no estaría para secretaria". Ella alude vagamente a una falta de preparación intelectual. Pero este prejuicio respecto de ella misma es reforzado por la idea de que no cumple con los estereotipos corporales demandados para ser secretaria, es decir que también pone en juego el *cuerpo hegemónico*: la secretaria es la divina, y supone una determinada apariencia que ella no posee. Por último, más adelante la entrevistada afirma no haberse presentado nunca a este tipo de trabajos. Los considera imposible para ella y, por ende, no trata de obtenerlos porque, de todos modos, no los obtendrá. La misma entrevistada afirmaba no otorgarle tiempo al cuidado "ostentoso" del cuerpo, afirmaba no utilizar productos de belleza que no fueran los comunes, así como manifestaba usar ropa cómoda, no concederle demasiado tiempo al cuidado del cuerpo, no tener una preocupación por la apariencia (por ejemplo, no se depilaba porque lo consideraba "un gasto de tiempo").

Se pone en evidencia, a partir de sus respuestas, el carácter reproductivo del cuerpo, en el sentido de que el cuerpo que posee se corresponde con las concepciones que tiene de éste, e incorpora los prejuicios que el cuerpo hegemónico impone (determinando una estima de sí), lo que repercute en las prácticas cotidianas hasta autoexcluirse de algo de lo que ya está excluida. La entrevistada posee en el cuerpo las marcas que le recuerdan su pertenencia a una posición social determinada, y que responden a los principios de elección de esta clase (Bourdieu, 1998), lo cual genera una distancia entre el *cuerpo hegemónico* (en este caso el modelo de secretaria) y el suyo, construido por este mundo de sentidos que determina doblemente la imposibilidad de acceso a un trabajo: por el cuerpo que se posee y porque no se lo intenta.

La utilización del cuerpo en el trabajo, reiterando lo anteriormente dicho, es un factor fundamental para estos sectores, porque tiene múltiples implicancias. Desde este escrito no hemos abordado las repercusiones físicas (como por ejemplo la disminución del tiempo de vida) que tienen determinados empleos, sino su entrelazamiento con las nociones que se construyen en torno al cuerpo, y su mutua retroalimentación. Para abonar un poco más este camino, retomaremos lo expuesto por algunas de las personas entrevistadas, en relación a cuándo se toma conciencia de la posesión de un cuerpo.

P: ¿Cuándo sentís al cuerpo?, viste que uno no tiene conciencia de que tiene un cuerpo todo el tiempo.

R: Sí, yo hay veces que pienso en el cuerpo, yo pienso en el cuerpo. Cuando estoy trabajando estoy pensando en el cuerpo.

P: ¿Por qué?

R: Y, porque tengo que hacer fuerza, tengo que subirme a un cuarto quinto piso de andamio, a quince metros de altura, porque si me caigo me quiebro una pata...me quiebro la columna... (Entrevista nº 2, sexo masculino, clase baja)

P: ¿Y en qué momentos vos te das cuenta que tenés un cuerpo? Viste que uno no está todo el tiempo consciente de que tiene un cuerpo. ¿Vos en qué momentos?

R: Bueno yo, cuando anduve mal antes de operarme, cuando andaba muy mal yo no me daba cuenta, viste, yo andaba con muchos dolores de espalda, de cintura, y yo pensé que era el trabajo ¿viste? (Entrevista nº 3, sexo femenino, clase baja).

En ambos ejemplos se reconoce el propio cuerpo en relación al dolor que implica la realización de actividades forzosas, es decir, del esfuerzo que deben realizar para llevar a cabo lo que constituye su labor diaria. La puesta en juego del cuerpo es parte de su actividad de sustentación. Veamos lo que nos respondieron algunos de los consultados pertenecientes a la clase media:

P: ¿Cuándo tomás conciencia de que tenés un cuerpo? Viste que uno no lo tiene siempre presente.

R: Bueno, obviamente creo que por ahí uno tiene conciencia en relación... en su vida de relación con los demás, en una caricia con un abrazo, en sus relaciones íntimas y, bueno, y después en el dolor, cuando a uno lo aqueja algún dolor te das cuenta que tenés un cuerpo y que lo tenés que cuidar, y que no lo tenés que dañar. Creo que en esos momentos por ahí. (Entrevista nº 4, sexo femenino, clase media)

P: Te lo pregunto al revés, ¿Cuándo vos tomás noción de que tenés un cuerpo?

R: Cuando queriendo hacer determinada cosa, mi cuerpo es una obstrucción, porque no está en condiciones para. (Entrevista nº 5, sexo masculino, clase media)

En el primer caso la mujer habla del cuerpo en vinculación con sus relaciones, en el contacto con los demás. El cuerpo se expresa como un medio para transmitir sentimientos y como fuente de placer. En el segundo caso, se hace manifiesto el cuerpo cuando se convierte en una obstrucción de eso que se desea, es decir que para estas personas, el cuerpo en su funcionamiento "normal" debe permitirnos obtener placer.

En conclusión, observamos que para estos sectores el cuerpo es un medio para llevar adelante sus prácticas cotidianas, para encontrarse con el placer, ya sea mediante la realización de actividades en sus tiempos libres, en sus relaciones íntimas, etc. Mientras que para los sectores pobres el cuerpo es un medio de vida, siendo el recurso básico para la reproducción de la vida.

Reflexiones finales

En el presente artículo hemos intentado dar cuenta en primer lugar de cómo el cuerpo también es espejo de las dinámicas sociales. Y, por ende, amerita instalarse dentro de las ciencias sociales como un objeto de estudio válido, constituyendo un camino por recorrer. En este sentido pretendemos generar más inquietudes que certezas, sabiendo que mucho queda por andar.

En segundo lugar, y en continuidad con lo anterior, consideramos al cuerpo como un producto social, y como tal, reflejo de la sociedad desigual en la que vivimos. Estas desigualdades calan hondamente en nuestras prácticas y representaciones hasta volverse carne. Así nuestro cuerpo constituye un recordatorio de la clase a la que se pertenece, tanto para nosotros mismos como para los otros.

En tercer lugar, vimos cómo se relacionan nuestras prácticas con las nociones que se tienen del cuerpo. La utilización de éste en el trabajo se vuelve un ordenador de las representaciones de los sectores pobres, ya que las actividades desempeñadas generalmente involucran la fuerza física del cuerpo, lo que contribuye a constituir una noción de cuerpo "incondicional". Esto, a su vez, determina formas propias de relacionarse con el cuerpo –por ejemplo, la forma en que perciben las sensaciones corporales– que se caracterizan por la austeridad, la practicidad y la economía. En este sentido, parecería que las elecciones de la vestimenta, los cuidados conferidos al cuerpo, la relación que establecen con la medicina, las prácticas corporales, los alimentos consumidos, devienen de este esquema de percep-

ciones y apreciaciones que valorizan lo pragmático y lo funcional.

Los sectores medios poseen una noción de cuerpo vinculada con la posibilidad que tienen de utilizarlo como instrumento de recreación, fuente de placer. Así, las expectativas que tienen respecto del cuerpo se construyen desde un lugar de demanda y exigencia (y no sólo en lo que respecta a la estética) ya que la posición que ocupan en el espacio social permite un grado mayor de seguridad y de control sobre la vida en general. Se prioriza la función simbólica de los objetos (lo estético, lo bello, lo agradable, etc.) y el arte de presentación de sí, que se corresponde con la obtención de los beneficios que tiene poseer determinado tipo de apariencia acorde con el modelo de cuerpo hegemónico que se

plantea la sociedad actual. Y que también es demandado por el mercado laboral.

Sin embargo, nuestra focalización en los mecanismos que tienden a asegurar la reproducción no implica que no pensemos en la posibilidad de empoderamiento y de transformación que tiene el cuerpo, sino que pensamos que mediante la puesta en conocimiento de los resortes que reproducen y perpetúan las posiciones estratégicas dentro del sistema social, se pueden pensar y construir nuevas prácticas de libertad, que impliquen entonces nuevas formas de relación con nuestros cuerpos y el de los otros.

. Bibliografía

- BECKER, Howard (1971) *Los extraños. Sociología de la desviación* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- BOLTANSKI, Luc (1975) *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires: Periferia.
- BOURDIEU, Pierre (1990) *Sociología y Cultura*. México D.F: Grijalbo.
- _____ (1998) *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- _____ (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2007a) *Campo del poder y reproducción social: elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- _____ (2007b) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loic (1997) *Respuestas: por una antropología reflexiva* México D.F: Grijalbo.
- FOUCAULT, Michel (1995) *Historia de la sexualidad 1 - la voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- _____ (2006) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- GOFFMAN, Erving (1971) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- LE BRETON, David (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- _____ (2002) *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LOCK, Margaret y SCHEPER-HUGHES, Nancy (1987) "[The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology](#)". *Medical Anthropology Quarterly* N° 1. Traducción de Miranda, Gonzales Martín.
- MARX, Karl (1978) *La ideología Alemana*. México: Cultura Popular.
- NIEVAS, Flabián (1998) *El control social de los cuerpos*. Buenos Aires: Eudeba.
- REGUILLO CRUZ, Rossana (2000) *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto juvenil*. Buenos Aires, Norma.

Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de “técnicas corporales” para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total

Juan Pablo Matta

Becario de CONICET; NuRES, Dpto. de Antropología Social y
Docente e Investigador de la FACSO de la UNICEN. Argentina.
juanpablomatta@gmail.com

Resumen

En este artículo se abordan diferentes aspectos ligados a las formas en que el sufrimiento es dado y retribuido socialmente. En un primer momento se problematiza la temática buscando situar al sufrimiento en el marco de un sistema más amplio de intercambios que enlaza sociológicamente la acción de dar lástima (mediante la cual el sufrimiento es dado) con la práctica de la limosna. En segundo lugar se recupera el concepto mausseano de *hecho social total* que, a la vez que ilumina la naturaleza multidimensional de la problemática, esclarece las formas por medio de las cuales lo individual y lo colectivo se articulan en las obligaciones concretas que el intercambio moviliza. Finalmente, y desde la perspectiva que proyectan los anteriores conceptos, se explora la dimensión sociocultural del sufrimiento a través de la categoría analítica de “técnicas corporales”. Mediante este concepto se busca reconstruir algunas de las lógicas sociales que subyacen al fenómeno del sufrimiento proponiendo que el mismo sólo encuentra su sentido en el marco de las relaciones sociales en las que se expresa.

Abstract

This article discusses different aspects linked to the ways in which suffering is given and compensated socially. At first it analyses the subject willing to place suffering within the framework of a broader exchange system that links sociologically action to pity (whereby the suffering is given) with the practice of charity. Secondly, it retrieves the “mausseano” concept of total social fact, which enlightens the multi-dimensional nature of the problem, clears the forms in which the individual and the collective are articulated in the specific obligations in which the exchange mobilizes. Finally, and from the perspective projected by the previous concepts, it explores the socio-cultural dimension of the suffering through the analytical category of “body techniques”, using this concept to rebuild some of the social rationales underlying the phenomenon of suffering by proposing that it only finds sense in the context of social relations in which it is expressed.

Introducción

Este trabajo expone algunas consideraciones conceptuales basadas en una investigación en curso que busca identificar las lógicas sociales que, en circunstancias particulares, hacen del sufrimiento un valor de cambio.¹ El análisis de la práctica de “dar lástima” revela una lógica social dentro de la cual el sufrimiento dado como narración adquiere un valor capaz de movilizar una recompensa anclada en la noción de deuda social. En tal sentido, en

mi trabajo etnográfico en diferentes contextos sociales en los cuales este fenómeno se expresa (mendicidad urbana, asistencia estatal, grupos de discapacitados, asociaciones caritativas, etc.), enfoco en el nivel sociocultural de la problemática buscando descubrir dimensiones que en su cotidianidad aparecen culturalmente opacadas.

¹ El concepto de valor ha sido ampliamente tratado por las ciencias sociales existiendo una extendida variedad de

De acuerdo con esto, el análisis aquí propuesto se orienta a las *formas por medio de las cuales el sufrimiento es dado y retribuido socialmente*. La problematización se desarrolla desde una perspectiva teórica que enfoca en la naturaleza *relacional, multidimensional y concreta* del fenómeno. El concepto antropológico de *intercambio social* delimita en términos relacionales la unidad de análisis a la vez que las conceptualizaciones mausseanas sobre el *hecho social total* (Mauss, 1979) iluminan el carácter a la vez concreto y multidimensional de la misma. La noción de hecho social total es aquí más una perspectiva de análisis que un concepto estrictamente analítico o descriptivo. Dicha perspectiva, a diferencia de la delineada por el clásico concepto durkheimiano de *hecho social*, enfoca en las concretas articulaciones que se materializan en los fenómenos sociales entendidos como totalidades.² El intercambio, así entendido, no puede ser comprendido desde la autonomía de sus partes (económicas, políticas, corporales, morales, estéticas, individuales, colectivas) sino que el mismo requiere ser examinado en la compleja articulación que todas ellas definen en la concreta interacción.

definiciones al respecto. Sin embargo existe un concepto de valor que, por su carácter relacional, situacional e histórico, resulta adecuado para el presente análisis. Particularmente me refiero a las propuestas de autores como Appadurai (1991) y Kopytoff (1991) para quienes el valor de un objeto (en este caso de la lástima) depende de su particular inserción en los procesos sociales, leve variación del enfoque sustantivista de Karl Polanyi. “El valor de un producto es creado por el intercambio, sino real, entonces (y más habitualmente) un intercambio potencial o imaginario” (Bird-David, 1997: 9). Se trata de un concepto relacional y situacional de valor que ubica en el intercambio el proceso constitutivo de este y no inversamente, como normalmente se cree. Es decir, para el caso que nos ocupa, el valor de la lástima se produce *en, y a través de*, los intercambios en los que ésta participa.

² Para un análisis de la ruptura entre el concepto de hecho social y el de hecho social total ver: Karsenti. (2009) *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: Antropofagia. En este trabajo el autor señala que: “La diferencia de naturaleza mediante la cual Durkheim garantizaba la especificidad del objeto sociológico deja entonces (con la formulación mausseana de hecho social total) de ser tal por la gradación que se instituye sin solución de continuidad entre lo individual y lo colectivo, serie continua de transacciones que el sociólogo tiene como tarea descomponer y de la cual debe identificar los términos, para luego dar cuenta de su imbricación en una totalidad social dada. A partir de ahí, la explicación sociológica como tal toma un nuevo aspecto: explicar, en sociología, ya no será explicar el hecho social en tanto trasciende toda consciencia para erigirse en obligación exterior y luego actuar sobre cada una de ellas, sino que, al contrario, consistirá en evaluar el efecto en cada consciencia del proceso de socialización que las vincula unas a otras.” (Karsenti, 2009: 66)

Ahora bien, en qué forma el sufrimiento dado mediante técnicas corporales puede ser analizado desde esta perspectiva antropológica general. Comencemos por señalar que “dar lástima” es una práctica cotidiana y extendida de la vida social contemporánea. La manipulación (consciente o inconsciente) de signos de sufrimiento con la intención de suscitar algún tipo de recompensa es una operación con la cual nos encontramos a diario en nuestras interacciones cotidianas tanto en el ámbito público como en la intimidad de nuestras relaciones. La mendicidad es sin dudas la expresión más paradigmática de esta realidad. Sin embargo el mecanismo reaparece formalmente en espacios sociales muy heterogéneos entre sí como son las reivindicaciones políticas de grupos socialmente desfavorecidos o en las relaciones que destraba una situación de enfermedad. En todas estas circunstancias el sufrimiento dado en forma de relato revela cierta capacidad de destrabar algún tipo de recompensa social.

El análisis de estas prácticas descubre una lógica social que se materializa en forma de intercambio en la cual dar lástima, es decir, ofrecer un relato de sufrimiento sobre sí mismo, genera una relación de deuda con el receptor de dicho relato. Llamo así *limosna* a cualquier tipo de retribución orientada por este mecanismo. La articulación sociológica existente entre el agenciamiento de signos de sufrimiento (la acción de dar lástima) y las formas institucionalizadas de retribuirla (limosna) expresa una relación de interdependencia en donde la primera encuentra su sentido cultural en el marco de una *ideología de la limosna*.

En este incipiente esquema de análisis, el concepto de “técnicas corporales” constituye una herramienta analítica de suma utilidad debido a que hace visibles elementos que, en la cotidianeidad del acto, resultan habitualmente opacados. La práctica de dar lástima a cambio de una limosna se inscribe claramente en el concepto analítico de “técnica corporal”. Teniendo como principal finalidad suscitar algún tipo de recompensa, la eficacia del proceso depende de las formas en que los signos de sufrimiento son corporalmente agenciados en el marco cultural en el que la interacción se despliega. En tal sentido a continuación, y luego de repasar los aspectos teóricos más generales puestos en juego, abordo la articulación entre el concepto de técnicas corporales y la problemática de la vinculación sociológica entre (sufrimiento) lástima y (compensación) limosna.

La problemática de la lástima desde la perspectiva del intercambio social

En otros trabajos (Matta, 2006; 2007; 2008) he abordado con mayor amplitud el nivel cultural de la problemática del intercambio lástima-limosna. En los mismos, se pudo observar que en diferentes ámbitos de nuestra sociedad, existe lo que se puede denominar una “ideología de la limosna” que asigna un valor de cambio al sufrimiento. En este sentido, el sufrimiento, estructurado en relatos, adquiere un valor que en determinadas situaciones moviliza una recompensa anclada en la noción de deuda moral, culturalmente codificada.³ Los conceptos de lástima y limosna adquieren aquí un sentido más amplio del que usualmente se les asigna. Se trata de una definición relacional de los mismos en tanto que su posición depende de la relación que exista en cada caso entre ambos en función de un marco social preciso.

En la base de la limosna como práctica está la valoración del sufrimiento, al mismo tiempo que, en la base de la lástima, esta la pretensión de la limosna. Ambas prácticas quedan de esta manera definidas en su interdependencia sociológica. La lógica social que da forma a este intercambio puede sintetizarse provisionalmente, y con estrictos fines analíticos, de la siguiente forma: la lástima es la condición necesaria, exigida, para alcanzar la limosna. Esta sintética presentación de la lógica social que enlaza el fenómeno de la lástima en relación a la limosna permite visualizar la importancia del análisis sociocultural para la comprensión de las técnicas corporales. Es sólo a la luz de un sistema cultural que éstas se vuelven sociológicamente razonables.

Dar lástima es así ofrecer una imagen de *sí mismo* que dé cuenta de alguna forma de sufrimiento personal. Lo intercambiado, *la lástima*, es una imagen construida sobre la bases de un discurso biográfico patético⁴ (real o ficticio)⁵, que de

³ Marc Auge sostiene al respecto que “La limosna es el fruto de una noción moral de la dádiva y de la fortuna, por un lado, y de una noción de sacrificio, por el otro. La liberalidad es obligatoria porque la Némesis venga a los pobres y a los dioses por el exceso de felicidad y de riqueza de ciertos hombres que deben deshacerse de ellas.” (Auge, 2009: 38).

⁴ Utilizamos aquí el término *patético* de acuerdo a el uso que Fassin (2003) hace de él en tanto incorporación al discurso y a la escena del sufrimiento. “Incorporación de la miseria (...) se trata de contarse a sí mismo en pocas palabras, de develar su desamparo en los más íntimos detalles de lo cotidiano y en los signos más demostrativos de estado físico” (Fassin, 2003: 53).

⁵ Cuando refiero a que la lástima puede estar construida sobre la bases de un discurso biográfico *real o ficticio* quiero señalar

acuerdo a la valorización social que reciba obtiene la posibilidad de ser intercambiado por algún otro tipo de bien (materiales y simbólicos). Se trata de retazos biográficos estructurados en narrativas que poseen dos características principales: a) se construyen con fragmentos que socialmente han sido definidos como situaciones de sufrimiento y, b) el portador de ese sufrimiento debe presentar su situación como resultado de un infortunio; debe resaltar su condición irreversible de víctima. Es precisamente sobre la figura del sufrimiento y sobre la idea de víctima que estos retazos biográficos logran movilizar las nociones morales y de justicia que conducen la compensación. Para que la práctica de la lástima sea eficaz el agente lastimoso debe presentar su situación como un sufrimiento no merecido, debe definir su situación como una víctima sufre.

Cuerpo, sufrimiento y cultura: ¿un hecho social total?

En la práctica de la lástima, el cuerpo se compromete de diversas formas en el desarrollo de diferentes técnicas corporales que buscan la transmisión de su significado. De acuerdo con esto, la acción de dar lástima puede ser pensada como la administración estratégica de un conjunto de *técnicas* que tienen como principal objetivo dar una imagen de sufrimiento sobre sí mismo con el objetivo de recibir a cambio una compensación social de algún tipo. La razón sociológica de la acción se traslada de esta forma al espacio de la expectativa de retribución que la práctica envuelve.

¿Pero sobre qué hechos se sustenta tal expectativa? ¿Qué pauta social enlaza la acción de dar lástima con la expectativa de que ésta sea retribuida? Dar una respuesta acabada sobre estos interrogantes es una tarea que excede en mucho el alcance del presente trabajo. Se trata, como se expondrá más adelante, de un *hecho social total* (Mauss, 1979) que involucra dimensiones colectivas e individuales atravesadas a su vez por hechos económicos, morales, éticos, estéticos y políticos por lo que su abordaje requeriría de otro espacio. Sin embargo

cierta diferencia que establece el grado de manipulación que sobre la realidad el agente realiza. Si bien aún no lo he podido documentar de manera fehaciente, surgieron en el trabajo de campo reiterados comentarios sobre personas que, utilizando una silla de ruedas piden una *ayudita* en la vía pública y luego de su jornada, se ponen de pie, guardan su silla y regresan a sus casas caminando. Lo real o ficticio entonces pasa por el grado de solidaridad entre la narrativa proyectada, entregada para el intercambio y la situación *objetiva* del actor.

el análisis hasta aquí realizado permite visualizar que la expectativa de retribución, que está en el centro de la problemática, se encuentra anclada en ciertas obligaciones que la acción de dar lástima moviliza. La *obligación* se ubica de esta forma en una posición fundamental del análisis en la medida en que organiza el espacio que enlaza a los actores y por ello se sitúa en la base de la relación social que el intercambio funda.

No se trata por supuesto de un mecanismo cuya eficacia esté asegurada de manera mecánica por las pautas culturales que la conforman; el carácter abierto, no definido y aparentemente voluntario de la compensación es una de las características principales de esta modalidad de relacionamiento en la cual la aceptación de esta condición constituye, en sí misma, una pauta constitutiva del intercambio. Lo importante de señalar aquí no es entonces la *eficacia mecánica* del dispositivo (de hecho existen muchas probabilidades, de acuerdo a cada circunstancia, de que el mismo resulte vano) sino las obligaciones morales que moviliza y los márgenes de posibilidad que instauro. Como señalara oportunamente Marc Auge en referencia a los mendigos que desarrollan su actividad en el subterráneo parisino: “Con los mendigos sin voz y sin mirada⁶, la obligación de devolver se transforma en pura obligación de dar, y aquí lo más importante no es el hecho de que sean pocos los que en realidad dan, sino el hecho de que todos, o muchos, se sienten, por lo menos fugazmente, cuando no dan nada, obligados a explicarse a sí mismos la razón de su abstención” (Auge, 2009: 38).

El concepto de obligación ocupa un lugar decisivo en la teoría social clásica, particularmente dentro de la escuela sociológica francesa de la mano de las proposiciones durkheimnianas, en la medida en que es a partir de su análisis que muchos identificaron la vía para acceder a las estructuras sociales fundamentales.⁷ Ahora bien, desde este

⁶ Marc Auge hace referencia con estos términos al hecho de que: “Algunos mendigos (como se decía antes, pues este término va desapareciendo) parecen haber comprendido algo de esto, y ya no mendigan en el estricto sentido del término, pues sustituyen la demanda oral salmodiada por un trozo de cartulina o una pizarra que da algunas informaciones sobre su suerte y su situación, con lo cual se instauro una especie de mendicidad “muda”, como se decía del primer comercio con los pueblos “primitivos”, pero mendicidad confiada a la escritura.” (Auge, 2009: 37)

⁷ Como explica Karsenti respecto al lugar que este tema ocupa en la obra de Durkheim: “Así, la obligación se presenta como el criterio esencial de determinación objetiva del orden de lo real, permitiendo al sociólogo discernir leyes con el fin de poner en marcha una explicación científica en un ámbito que hasta

punto de vista las obligaciones que se ponen en juego en los hechos sociales *concretos* (aquí la obligación de retribuir la lástima) constituirían la puerta de entrada a los órdenes colectivos a las cuales los mismos obedecen. La visión durkheimniana de la obligación implica de esta manera una desatención intencional de las dimensiones subjetivas implicadas en los hechos sociales; la obligación aparece como un hecho externo e independiente del nivel individual implicado. Así, desde la perspectiva fundada por Emile Durkheim (y que sigue ocupando un lugar preponderante en los paradigmas sociológicos actuales), las formas subjetivas de la obligación no constituirían una dimensión de análisis relevante para la interpretación sociológica en tanto la realidad *colectiva* de las obligaciones resulta autónoma de los procesos de subjetivación individual que la misma crea y recrea. Cómo interpreta Bruno Karsenti respecto a este tema: “Sin duda, Durkheim, empeñado en garantizar la autonomía del enfoque sociológico y en distinguirlo de cualquier otro, descartó demasiado rápido de su campo de estudio las modalidades subjetivas que pueden tomar la expresión de la determinación social, considerándolas como ramificaciones secundarias de un proceso cuya eficacia siempre se erige por detrás de lo que se muestra” (Karsenti, 2009: 33).

Esta perspectiva sin embargo conlleva, como mínimo, en los hechos que aquí son abordados, evidentes complicaciones teóricas y metodológicas. Si la obligación que está en la base y da forma a la interacción es externa al individuo y si la dimensión estrictamente sociológica es suficiente para explicar el fenómeno, cuál es entonces el lugar que las representaciones individuales deben ocupar en el análisis. La subjetividad que el intercambio moviliza es, como veremos más adelante, parte constitutiva del mismo, y si bien ella resulta del proceso social, de ninguna forma puede ser reducida a este. Entonces una pregunta irrumpe como necesaria; cómo incorporar el nivel de la subjetividad individual en un análisis realizado desde una perspectiva socio-cultural. Y es aquí donde la necesidad de analizar la problemática en tanto hecho social total se impone.

Marcel Mauss desarrolla esta perspectiva en numerosos trabajos, siendo el *Essai sur le don*, quizá, su expresión más acabada. El *Essai...* es, básicamente, un estudio comparativo desarrollado en Polinesia, Melanesia y el noroeste americano, sobre formas primitivas del contrato. Aborda los sistemas

entonces, según Durkheim, había quedado liberado a las conjeturas literarias” (Karsenti, 2009: 29).

de intercambios de presentes y regalos, así como también de cosas útiles económicamente. Justamente es para analizar estos sistemas que formula su concepto de "sistemas de prestaciones totales" indicando que: "En este fenómeno social <<total>>, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales. -en estas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, Y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones produce." (Mauss, 1979: 157). De esta forma, el etnólogo deja planteado el carácter multidimensional del hecho, irreductible a ninguna de sus partes.

Inmediatamente después de plantear esta característica, el autor aborda el problema más preciso de la vinculación que se establece en el hecho social total entre lo social y lo colectivo: En aquel trabajo esta cuestión queda planteada en sus primeras páginas de la siguiente forma:

Sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un sólo rasgo profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, del regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico (Mauss, 1979: 157).

Sería complejo dar cuenta aquí de las derivaciones que se desprenden de esta forma dual de plantear el problema. Sin embargo, de acuerdo a la argumentación que aquí se ha desarrollado, una implicación de esto resulta de evidente; la problematización del hecho social como totalidad, reconoce y enfoca en la articulación de lo individual y lo colectivo. Las formas en que una y otra dimensión se solidarizan resulta uno de los ejes de la formulación mausseana del hecho social total. Karsenti resume esta cuestión de la siguiente manera:

(...) el carácter concreto del hecho social, en este caso (refiere al caso del hecho social total), equivale a res-tablecer los términos intermediarios por los cuales lo individual y lo colectivo se vuelven solidarios, a salir de la concepción abstracta que lo envuelve cuando nos negamos a considerar la penetración de lo individual y cuando dejamos afuera la dimensión de lo sin-

gular. Dicho de otro modo, cuando la sociología no toma en cuenta la psicología (Karsenti, 2009: 69).

De acuerdo con las aportaciones formuladas por Mauss, el análisis de las obligaciones que un intercambio moviliza requiere de una mirada de los hechos sociales como totalidades. La obligación no puede ser comprendida, desde esta perspectiva, como una relación de determinación de lo colectivo sobre lo individual; por el contrario, queda clara aquí la importancia de comprender las formas por medio de las cuales, en la obligación, lo colectivo y lo individual se articula dando forma al hecho social como totalidad.

Dar lástima como técnica corporal

Como se señaló en la introducción de este trabajo, dar lástima es una práctica que se desarrolla corporalmente y tiene como principal finalidad movilizar los sentimientos de un otro (individual o colectivo). Para que esto sea posible, la acción debe desarrollar diferentes *técnicas corporales* (Mauss, 1979) que se movilizan de acuerdo a una simbólica social dentro de la cual ésta encuentra sus significaciones particulares. La administración de signos corporales, necesaria para alcanzar un objetivo que involucre la decisión de alterar, debe atender de esta forma al lenguaje simbólico de este último. En tal sentido, la *ideología de la limosna* organiza un lenguaje en donde el sufrimiento narrado encuentra su significado en el marco de este tipo de interacción social. La cultura, por su parte, entendida aquí como la cristalización de las lógicas sociales que asiste a los actores en sus prácticas concretas, es la base en donde los elementos encuentran sus relaciones simbólicas, y por ello, valorativas.

Si bien existen algunas variantes de esta relación en donde, bajo la óptica del dualismo occidental (Le Breton, 2002) el sufrimiento no estaría anclado en el cuerpo (como es el caso de algunas variaciones del padecimiento mental), lo cierto es que en todos ellos el cuerpo es la mediación necesaria para representar y transmitir el sufrimiento. Recordemos además que en el imaginario occidental, el cuerpo⁸, como factor de individuación, define los límites de la persona dando forma y contorno al individuo a la vez que constituye el límite y el vínculo de sus relaciones interpersonales. De acuerdo con esto, el cuerpo no sólo resulta el soporte sobre

⁸ Conviene explicitar aquí con Le Breton que "El "cuerpo" es una dirección de investigación, no una realidad en sí" (Le Breton, 2008: 34)

el cual la narración del sufrimiento es montada sino que además opera como un factor de individuación⁹ que en sí mismo delimita los márgenes de la persona.

El concepto de “técnicas corporales” es retomado por David Le Breton de su formulación originaria materializada por Mauss en *Les techniques du corps* (1979). Define a las mismas como “gestos codificados para obtener una eficacia práctica o simbólica, se trata de modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares que se suceden para obtener una finalidad precisa” (Le Breton, 2008: 41). Dichas técnicas se inscriben en una simbólica cultural dentro de la cual éstas encuentran su sentido y de esta forma las convierte en técnicas socialmente eficaces. Así como la palabra busca ser leída por un lenguaje que el actor que la enuncia cree conocer, las técnicas corporales encuentran también su sentido en el marco de un sistema cultural que le da su sentido y que el actor reconoce. Por ello, dichas prácticas deben ser analizadas a la luz del marco cultural en el que se desarrollan. Es decir, es necesario atender al lenguaje en el que la práctica se inscribe para poder comprender su significación social. De esta forma, técnicas corporales y cultura constituyen dimensiones socioculturales interdependientes. Como afirmará Le Breton dando cuenta de esta interdependencia: “Las técnicas corporales suelen desaparecer con las condiciones sociales y culturales que les dieron vida” (Le Breton, 2008: 46).

De acuerdo con esto, la práctica de dar lástima movilizadora por una expectativa de compensación objeto del presente análisis, se encuadra claramente bajo el concepto de “técnica corporal”. Se trata de una manipulación de signos corporales, *modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares*, que buscan una eficacia en el marco de un lenguaje cultural específico. La cultura, en tanto marco social en donde la acción encuentra su sentido, resulta así la dimensión de análisis fundamental que permite comprender, mediante un adecuado registro etnográfico, las razones culturales de dicha técnica corporal.

El significado de los gestos se ubica de esta forma en un lugar central dentro de la problemática

⁹ “El cuerpo como elemento aislable del hombre (al que presta el rostro) sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualistas en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación” (Le Breton, 2002: 22)

ca. Explorar las condiciones que hacen de éstos unidades de significado resulta así de fundamental importancia en el análisis de la lástima como técnica corporal. Encontramos de esta forma un punto de partida para el análisis de la gestualidad; entendida ésta como *lo que los actores hacen con sus cuerpos cuando se encuentran entre sí*, la gestualidad expresa los sentidos culturales subyacentes y no explicitados de las prácticas.

Los gestos, aquí los que expresan el sufrimiento, no son entonces meras expresiones individuales, espontáneas, sino manifestaciones concretas articuladas en el tejido simbólico de la sociedad. Como afirmara categóricamente Le Breton: “La dimensión corporal de la interacción está impregnada de una simbólica inherente a cada grupo social y se origina en una educación informal, impalpable, cuya eficacia podemos asegurar” (Le Breton, 2008: 53) De esta forma a través del análisis de los contextos culturales de las interacciones podemos reconstruir un marco de inteligibilidad sobre las razones socioculturales que dan forma a las técnicas corporales. Resulta difícil, por ejemplo, comprender por qué una persona agencia signos corporales de sufrimiento si no se reconoce el valor que la sociedad otorga a dicho significado y si no se conoce sobre los procesos por medio de los cuales los actores hicieron propios esos sistemas.

Como muestran numerosos registros etnográficos, en determinadas circunstancias los actores llegan a agenciar signos de sufrimientos que de hecho no poseen. Es decir, que operan una imagen de sufrimiento que no se corresponde con alguna situación sufrida. Le Breton apunta el siguiente ejemplo: “Luego de una lesión, de una herida, de una enfermedad, de un traumatismo, la *sinistrosis*¹⁰ hace que el sujeto que se encuentra lejos de su lugar de origen (incluso el francés que está lejos de su región o que, simplemente, está fuera de su lugar social), siga quejándose, sufriendo más allá de la recuperación ‘orgánica’” (Le Breton, 2002: 172).

¿Cómo interpretar estos registros? ¿Qué razones, de orden sociocultural, operan en estas circunstancias? Al respecto, he aprendido en mi formación como antropólogo que en el trabajo de campo etnográfico no debemos juzgar los relatos de nuestros informantes bajo el criterio de *verdaderos o falsos* sino, se trata simplemente de buscar el sentido sociológico de la discrepancia entre el relato y

¹⁰ Clínicamente la *sinistrosis* es cuando “una vez curado, el sujeto sigue sintiendo un dolor vago, agudo o no puede utilizar el órgano que estaba enfermo.” (Le Breton, 2002: 172)

la experiencia¹¹. Es decir, en los casos en que las representaciones de los actores muestren una distancia llamativa respecto a los datos obtenidos por otros medios (discrepancia entre el relato del actor sobre una situación concreta y la información que hemos obtenido sobre la misma por otros medios), es necesario tomar nota y analizar las *razones*, siempre presentes, de estas diferencias. Es esto lo que busco hacer en mi trabajo de campo con los casos en donde los actores manipulan, deliberadamente o no, relatos de sí mismos que no coinciden con sus experiencias reales identificables mediante otros registros. De esta forma, un punto de partida para el análisis de estas situaciones es reconocer que los actores “no mienten”; una razón de orden sociológica, que es necesario averiguar, se manifiesta en la tensión producida entre el relato y la experiencia.

Pero además de consecuencias metodológicas, el hecho de que los actores construyan relatos sobre su sufrimiento que difieren de su experiencia, conlleva implicancias conceptuales: estas expresiones sugieren que la práctica de dar lástima no es, necesariamente, la expresión simbólica de una experiencia personal; la forma en que la experiencia de sufrimiento individual se expresa socialmente. Se trata además, desde nuestro punto de vista, de una expresión corporal de la valoración cultural del cuerpo sufriente¹²; una práctica tendiente a lograr un objetivo mediante la articulación de dimensiones colectivas e individuales. “*En el sufrimiento, señala Le Breton, el inmigrante le da el síntoma a la medicina con la esperanza de que se lo reconozca en tanto sujeto, cuando todas las otras tentativas para lograrlo fracasaron*” (Le Breton, 2002: 172). Las técnicas corporales de la lástima no depende así sólo de variables individuales sino que son la compleja expresión de la articulación entre éstas y un sistema social de relaciones simbólicas y materiales.

¹¹ En una entrevista aún inédita realizada al profesor Hugo Ratier, él realizó el siguiente comentario que sintetiza lo que de manera subyacente he aprendido en mi formación como antropólogo respecto a este tema: “*Cuando yo estaba haciendo el doctorado, presenté un informe en el que decía, “el informante miente” y mi directora dijo, “¿qué es eso?” (Casi me mata) y dijo “El informante no miente, él te está diciendo eso por alguna razón”. Nunca miente el informante. ¿Por qué te oculta algo? Tal vez porque lo cree necesario. No interesa tanto si es verdad o no es verdad, interesa el sentido que él le da.*”

¹² Esta conceptualización del cuerpo como valor resulta solidaria con el argumento desarrollado por el autor “*Factor de individualización, el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor.*” (Le Breton, 2002: 9)

Conversando con una mujer de 49 años en el marco de mi trabajo de campo se hicieron visibles las consecuencias empíricas de esto. La mujer, al momento de la entrevista (julio 2007), sufría un cuadro de anemia severa crónica, se encontraba además desempleada y sin cobertura médica de ningún tipo. La aparición de un fibroma en el útero que requiere una urgente intervención médica - además de complicar aún más su cuadro- condujo a esta persona a una situación objetiva de extrema necesidad, por cuanto ella no disponía de los medios económicos ni físicos como para afrontar los gastos de su intervención y tratamiento.

Con este cuadro (certificado con los análisis que había realizado con anterioridad) se dirigió a las oficinas de Acción Social de la Municipalidad de Olavarría, solicitando se la atendiera gratuitamente en el hospital público municipal “Doctor Héctor Cura”. La sorpresa apareció cuando sin mayores explicaciones la empleada pública que la había atendido (no he podido determinar si se trataba de personal calificado para tales prácticas) le dijo que si tenía luz, agua y pisos en la casa no le podía dar la medicación gratuita por lo que le dio lo que se denomina en sistema de atención médica municipal local condición dos y que en la práctica implica el no beneficio de la gratuidad en la asistencia estatal de medicamentos.

“me dieron condición dos porque la casa donde vivo tiene luz y tiene pisos. Como verás lujo no hay, vivimos con lo justo...(señalando el interior de su vivienda) nunca anteriormente me había atendido en hospital porque mi esposo trabajaba en fábrica y tenía cobertura... pero a vos te preguntan si tenés luz, agua, pisos y el barrio está considerado barrio residencial porque tiene asfalto.” (49 años, anemia severa crónica desempleada y sin cobertura médica, 07-2007).

El problema que se agregaba a los ya padecidos por esta persona era que, por haber tenido en otro momento de su vida una situación económica distinta -más favorable que la actual-, su situación no se adecuaba a la lógica de la compensación por sufrimientos.

La situación que atravesaba esta mujer continuó así por algún tiempo hasta que en una oportunidad, mientras esperaba que la atendiera nuevamente una trabajadora social, una mujer que trabajaba en la recepción de la oficina municipal le sugiere que, si quería conseguir el beneficio de la gratuidad hospitalaria, debía modificar su forma de vestir por una modalidad algo más desarreglada. A partir de este consejo, la entrevistada modificó sus

hábitos de vestimenta y, según asegura, finalmente así pudo obtener el beneficio que requería.

La ideología de la limosna estatal revela aquí que su sentido de existencia no es, necesariamente, el mejoramiento de las condiciones objetivas de las personas. Hay una regla primera, inscrita en la profundidad de la cultura, que dicta que el que necesite la limosna (en este caso la ayuda estatal para el tratamiento médico requerido) deberá ofrecer una imagen lo suficientemente *patética* como para estar a la altura de las condiciones del intercambio; deberá reunir una determinada cantidad de sufrimiento personal como para que la ayuda pública sea materializada.

Este ejemplo expresa la forma en que el sufrimiento aparece en determinadas situaciones como condición para participar del intercambio aquí tratado; las modalidades corporales por medio de las cuales el sufrimiento es expresado es una dimensión de fundamental importancia para el análisis de dicha práctica.

Ahora bien, junto con estos elementos existen otras dimensiones culturales de importancia que interviene en esta problemática. Una de ellas está vinculada a la capacidad simbólica del cuerpo para construir relatos *creíbles*; capaces de adquirir mayor legitimidad que otros. Las expresiones corporales adquieren, en las circunstancias aquí analizadas, una legitimidad mayor de la que obtendrían, por ejemplo, los relatos orales. *“El fantasma de que el cuerpo expresa una verdad que escapa al control del individuo y lo devela en su desnudez es una ilusión corriente de omnipotencia sobre el otro, propicia a las manipulaciones”* (Le Breton, 1999: 219).

La legitimidad que así el cuerpo reviste frente a otras modalidades del lenguaje no sólo resulta *propicia a las manipulaciones* sino que además, en el caso aquí tratado, muestra la necesidad de exponer el cuerpo sufriente para alcanzar la eficacia que la técnica persigue. Algunos mendigos urbanos nos enseñan esto cuando acompañan sus peticiones diarias con personas discapacitadas que cumplen la función de expresar la verdad corporal del relato de sufrimiento. Realizando observaciones de campo sobre esta problemática en el espacio público urbano de la Ciudad de Buenos Aires, particularmente en los zonas de tránsito del transporte público, he podido observar una práctica muy extendida de la mendicidad que consiste en recorrer estos espacios en grupos de dos personas una de las cuales se encarga de solicitar la ayuda *en nombre de otra*, portadora de signos visibles de sufrimiento, que cum-

ple la función de acompañar el relato otorgándole al mismo la legitimidad que de otro modo no sería alcanzada. El relato que pide ayuda requiere en estos contextos ser acompañado por la persona sufriente, mostrando la verdad corporal del sufrimiento.

Como señala el antropólogo francés Didier Fassin en un trabajo sobre el modo en el que el cuerpo sirve de recurso para reivindicar un derecho a título de la enfermedad o del sufrimiento: *“Es preciso decirle a la administración que el cuerpo sufre para suscitar su generosidad”* (Fassin, 2003: 51). El cuerpo sufrido es en tales situaciones la instancia que establece la línea divisoria entre la legitimidad y la ilegitimidad de la petición de ayuda. De esta forma se visualiza lo que el mismo autor define, retomando la línea de pensamiento Michel Foucault, como la puesta en práctica de una *biolegitimidad*:

Ella no es una política por la cual la ley (moral o jurídica) se impone al cuerpo, en nombre de comportamientos presumiblemente sanos (para prevenir la enfermedad, en el caso de la salud pública) o normales (para apartar las desviaciones, tratándose del orden público). Ella es, a la inversa, una política en la cual es el cuerpo el que da derecho, a título de la enfermedad (justificación de atención médica) o del sufrimiento (apelando a la compasión), ya sea a una tarjeta de residencia, ya sea a una ayuda financiera de emergencia. En consecuencia, más que una imposición de un bio-poder, en el sentido en que lo entendía Michel Foucault, es decir una “disciplina” individual y colectiva de las conductas, es preciso ver en estas demandas a las instituciones la puesta en práctica de una biolegitimidad, tal como he propuesto calificar a esta forma de reconocimiento social de la vida como “bien supremo”, para retomar las palabras de Hannah Arendt (Fassin, 2003: 54-55).

El cuerpo sufriente expresa así algunas de sus dimensiones políticas en tanto sirve de soporte para otorgar o no cuotas de legitimidad de determinados órdenes políticos. El cuerpo sufriente es en los casos analizados por Fassin una vía de acceso a la ayuda estatal incluso más valedera que la propia legislación. *“El cuerpo, enfermo o sufrido, está dotado, en estas situaciones, de una suerte de reconocimiento social que en última instancia se intenta hacer valer cuando todos los otros fundamentos de una legitimidad parecieran haber sido agotados”* (Fassin, 2003: 53).

Este breve repaso por algunas de las principales dimensiones de la problemática nos muestra que el análisis de las lógicas que se expresan en tales circunstancias permite delinear las razones

socioculturales intervinientes en la práctica de dar lástima. El valor de cambio que los relatos de sufrimiento obtienen en el marco de la ideología de la limosna da sentido a las técnicas corporales analizadas. Dichas lógicas hacen de la exposición del sufrimiento mediante técnicas corporales específicas un recurso simbólico eficaz para la concreción de determinados fines incluso cuando otros medios han sido restringidos. El concepto de técnicas corporales permite delimitar de esta manera una unidad de análisis precisa para el estudio de la problemática abordada.

Algunas consideraciones finales

El breve recorrido realizado nos permite visualizar que la experiencia del sufrimiento se enmarca en una densa red de relaciones sociales que involucrando dimensiones simbólicas, políticas, morales y económicas, enlaza lo individual y lo colectivo en un mismo hecho social total. A lo largo de este trabajo pudimos reconocer las formas en que el sufrimiento opera de manera institucionalizada como contenido de múltiples relaciones sociales. Analizar el sufrimiento a través de los conceptos mausseano de “técnicas corporales” y “hecho social total” contribuyó además a identificar las expectativas y lógicas que dan forma a esta práctica. La expresión del sufrimiento no resulta de esta forma la expresión individual, espontánea, de un padeci-

miento individual, sino que constituye manifestaciones concretas articuladas en el tejido material y simbólico de la sociedad. El hecho simplemente observable de que las expresiones del sufrimiento varían según las situaciones y las relaciones en que la persona portadora del sufrimiento se encuentre resulta una demostración evidente de la imposibilidad de analizar el mismo sin atender a sus dimensiones socioculturales.

Por último hemos agregado a esta observación otra, vinculada a las formas en que el sufrimiento forma parte de los mecanismos de dominación contemporáneos. El concepto propuesto por Fassin de biogitimidad al que arribamos sobre el final de este trabajo da cuenta de un mecanismo profundo de dominación en donde el sufrimiento se ubica en el centro de la escena. Con este aporte pudimos agregar a nuestro análisis una de las dimensiones políticas del sufrimiento. Habiendo entonces planteado el carácter sociocultural de la experiencia del sufrimiento, dejamos planteada la necesidad analítica de profundizar en las formas recónditas en que nuestra sociedad regula, produce y reproduce el sufrimiento humano.

. Bibliografía

- APPADURAI, A. (1991) "Introducción: las mercancía y la política del valor" en: Appadurai, A. (comp.): *La vida social de las cosas*. Grijalbo: México.
- AUGÉ, M. *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro. [en línea] Xalapa, Ver., AL FIN LIEBRE EDICIONES DIGITALES. 2009. 52 pp. [03-03-2010]. Disponible en Web: www.latrampademirabilia.blogspot.com*
- BIRD-DAVID, N. (1997). "Las economías: una perspectiva económico cultural" *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Nº 154. Wlackwell, UNESCO. <http://www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html#name>
- FASSIN, D. (2003). "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia" *Cuadernos de Antropología Social* Nº 17; p. 51-81. Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- KARSENTI, B. (2009) *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Editorial Antropofagia: Buenos Aires
- KOPYTOFF, I. (1991) "La biografía social de las cosas" en Appadurai (comp.): *La vida social de las cosas*. Grijalbo: México.
- LE BRETON, D. (2008) *Sociología del cuerpo*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires
- _____ (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.
- _____ (1999) *Las pasiones ordinarias; antropología de las emociones*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.
- MATTA, J. P. (2006) "El juego Social de la lástima. Una aproximación a su dimensiones micropolíticas" *Newsletter Nº5*. Facultad de Ciencias Sociales de la UNCPBA.
- _____ (2007) *El lado oscuro de la limosna. Análisis sociocultural de la dualidad limosna/lástima como variación del intercambio*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas orientación Antropología Social. UNCPBA – FACSO – Departamento de Antropología Social.
- _____ (2008) *Fronteras del concepto de Intercambio. Pertinencia epistemológica del concepto de intercambio para el análisis de la dualidad lástima limosna* En: IX Congreso Argentino de Antropología Social; "Fronteras de la Antropología", Misiones, del 5 al 8 de agosto de 2008. Mesa: "Antropología Económica y Etnografías del Capitalismo Contemporáneo"
- MAUSS, M. (1979) *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos: Madrid.

La cirugía estética como práctica sociocultural distintiva: un lacerante encuentro entre corporeidad e imaginario social

Marcelo Córdoba

Unidad Ejecutora CEA-CONICET (UNC). Argentina.
superlego04@gmail.com

Resumen

La noción de “habitus” –“historia hecha cuerpo” (Bourdieu)– ha de entenderse hoy en el marco de un paradigma tecnocientífico “fáustico” (Sibilia), cuya aspiración sería la maleabilidad ilimitada de la Naturaleza. A este paradigma no son ajenos ciertos avances en la ciencia y la tecnología médicas. Bajo la “mirada clínica objetivante”, el cuerpo tiende a verse como un “borrador a rectificar” (Le Breton). Esta mirada nos interpelaría con fuerza creciente desde la “pantalla total” (Baudrillard) de la “cultura de consumo” (Featherstone). No comprenderemos profundamente el auge y la normalización de las cirugías estéticas sin interpretar encuentro entre el dispositivo médico y el mediático, de cuya compleja interrelación derivaría un imaginario con efectos de “violencia simbólica” –literalmente– *encarnizados*. Considerando sus precios, las cirugías estéticas se nos sugieren como un consumo “distintivo”; pero también, dado el riesgo y el dolor que implican, un “trabajo corporal” (Wäcquant), una acumulación de “capital físico” (Shilling) cuyas estrategias de reconversión aún están por ser estudiadas. Esto resulta relevante en un estadio del capitalismo caracterizado por la “instrumentalización de aquello que nos hace humanos” (Boltanski y Chiapello): las *emociones*, “bisagra” (Elias) entre lo social y lo biológico, donde se concreta la corporeidad en cuanto modo de “ser-en-el-mundo” (Merleau-Ponty).

Abstract

Bourdieu’s notion of “habitus” –“social history turned into body”– should today be understood through the frame of a new paradigm in technoscience, deemed as “Faustic” (Sibilia) due to its limitless aspirations to modify Nature. According to the values of this paradigm, under the “objectifying clinical gaze” the body tends to appear as a “sketch to be rectified” (Le Breton). This gaze addresses us with growing force from the “total screen” (Baudrillard) of “consumer culture” (Featherstone). To fully understand the outburst and normalization in the consumption of cosmetic surgeries, we must interpret the process whereby the medical and media systems enter a complex set of interrelationships, producing (literally, *lacerating*) effects of “symbolical violence”. Cosmetic surgeries may be said to represent a “distinctive” consumption; however, considering the risks and pains entailed, they should also be judged as a form of “bodily work” (Wäcquant), a way of accumulating “physical capital” (Shilling). Furthermore, this takes place in a phase of capitalism which has been characterized by its dependence on the “instrumentalization of that which makes us humans” (Boltanski and Chiapello): our *emotions*, i. e., the “hinge” (Elias) between the social and the biological, the element of embodiment as a way of “being-in-the-world” (Merleau-Ponty).

Introducción: más allá del “texto”, la “corporeidad”

La cultura de la imagen puede caracterizarse como un contexto social en el que la cultura mediática y la cultura de consumo ya no representan categorías escindibles; sea en términos analíticos o prácticos. Esta configuración ha sido identificada con una tendencia a la “acumulación reflexiva” en el capitalismo contemporáneo. Hacemos referencia al

proceso de indistinción de las esferas económica y cultural, por el cual las mercancías se valorizan semióticamente, y los signos mediáticos, por su parte, se convierten en mercancías (Jansson, 2002). Este es un diagnóstico, por lo demás, compartido por varios críticos culturales contemporáneos. Baudrillard (2002) caracteriza a la sociedad de consumo como sometida a un incontenible implosión del sentido, producida por una mediatización totalizadora, ante lo cual “nuestro propio cuerpo y todo el

universo circundante se convierten en una pantalla de control” (188). En un tono semejante, Jameson (1995) entiende el posmodernismo como la “lógica cultural” de un estadio de desarrollo de las fuerzas productivas signado como la “apoteosis del capitalismo”. Así las cosas, un contexto definido por la colonización de los últimos enclaves precapitalistas (el Tercer Mundo y el Inconsciente), también se presenta como la época de la maleabilidad absoluta del cuerpo y de la manipulabilidad ilimitada del deseo.

La propia posición de enunciación de estos diagnósticos críticos, con todo, los lleva a deslizar indefectiblemente hacia una visión que puede calificarse de “determinismo posmoderno” (Jansson, 2002). Esta visión podría resumirse como aquella que pretende deducir –y luego juzgar– las características de las prácticas socioculturales a partir de un análisis confinado a las propiedades textuales del imaginario mediático. Con respecto, específicamente, al cuerpo y sus prácticas, el antropólogo T. Csordas (1994) se refiere al “paradigma del texto” del postestructuralismo, en cuyo marco el cuerpo es concebido como una entidad producida discursivamente, y pasivamente sometida a los efectos del poder del discurso. El “determinismo posmoderno” equivale, en efecto, a un “determinismo discursivo” del cuerpo.

Como ha propuesto C. Shilling (1991), la teoría del “habitus” de Bourdieu (complementada por una atención más específica a las relaciones de género) representa una base firme para desarrollar una sociología del cuerpo atenta a las desigualdades sociales. Por otro lado, para evitar los “sesgos iterativistas” en la interpretación de la noción de “habitus” (Narváez, 2006), hemos de contemplar al cuerpo no sólo como objeto pasivo sino también como un agente activo en la acción social. Un punto de partida promisorio en este sentido es el estudio de las *emociones*, modos corporales de “ser-en-el-mundo” (Merleau-Ponty), espacio y operadores de la intersección continua entre lo social y lo biológico. “La idea de que el cuerpo es activo en la constitución de su mundo social –enfatan, a luz de estas premisas, Lyon y Barbalet (1994)– adquiere fuerza y sentido a través de la idea de que los cuerpos activos también son cuerpos emocionales; que la emoción está corporizada” (57). Y un estudio en esta dirección resulta tanto más relevante en una formación social en la que no sólo el sistema productivo, sino también la reproducción de las prácticas de consumo, se basan en una explotación de las facul-

tades emocionales y comunicativas de los individuos (Boltanski y Chiapello, 2002; Lipovetsky, 2007).

De este modo, creemos que el estudio del consumo de cirugías estéticas –fenómeno creciente en las sociedades occidentales industrializadas– en cuanto “práctica corporal contextualizada” (Entwistle, 2002), brinda una interesante y promisoriosa aproximación al trazado de lo que podríamos describir como una *cartografía emocional* de un sector del espacio social; el ocupado por las capas medias y medias altas. Este trabajo se propone presentar una propuesta teórica preliminar para abordar dicha empresa.

Auge y normalización del consumo de cirugías estéticas

La *cirugía plástica estética* designa, tal como la define la Sociedad Internacional de Cirugía Plástica (ISAPS), a “los procedimientos quirúrgicos que representan una combinación de arte y ciencia”¹. Datos de la Sociedad Norteamericana de Cirugía Plástica (ASAPS) dan cuenta de un aumento del 203% en el número de intervenciones de este tipo realizadas en Estados Unidos entre 1997 y 2003. Acertadamente se ha asociado este auge y consecuente “normalización” de las cirugías plásticas estéticas² con la desregulación y comercialización de la medicina en ese país (Brooks, 2004).

Aunque en Argentina la presencia de esta especialidad quirúrgica se remonta a la década del '40 del siglo pasado³, sin dudas también puede

¹ Por cierto, la combinación de estos dos cuerpos de saber en un mismo dispositivo de poder, no carece de precedentes modernos. Se ha destacado la influencia que durante el siglo pasado ejerció, en los países latinoamericanos, la biotopología italiana, cuyo creador, Nicola Pende, apeló a los estudios antropométricos del artista del Renacimiento Alberto Durero como fuente para su aspiración de “modelar al hombre perfecto” (Vallejo 2007: 31). Ante estas similitudes, con todo, no resultan menos significativos los contrastes entre ambos complejos de poder/saber. Si los proyectos eugenésicos de ciertos regímenes populistas de la primera mitad del siglo XX respondían a la razón biopolítica de la intención estatal modernizadora, la actual tendencia a modificar la morfología del cuerpo propio funcionaría, antes bien, según la lógica del consumo individualista de las “tecnologías del yo” (Foucault 1990) comercializadas en el mercado de masas.

² La cirugía plástica es una especialidad quirúrgica con dos facetas: una procura restablecer la funcionalidad y normal apariencia de partes corporales afectadas por patologías o traumatismos –cirugía plástica reconstructiva–, la otra busca exclusivamente el embellecimiento: la cirugía plástica estética. (Fuente ISAPS: www.isaps.org).

³ Véase la página de la Sociedad Argentina de Cirugía Plástica, Estética y Reparadora (SACPER): www.cirplastica.org.ar.

constatarse un auge concomitante al norteamericano. Dicho proceso es reflejado por la prensa. Según consigna una edición reciente del diario *Crítica de la Argentina*, en los últimos diez años se ha triplicado la cantidad de cirujanos plásticos graduados en la Universidad de Buenos Aires⁴. Por su parte, una nota de la sección de Economía de *La Voz del Interior* –abocada a la “crisis del sector prestador en Córdoba”– destaca que contrariamente a la tendencia general a la descapitalización en el sector de la atención médica, sí se invierte en centros de medicina estética y cirugía plástica, es decir, “el segmento de la salud donde los precios están liberados y se apunta, sobre todo, a la población de ingresos medio altos”⁵. En lo que respecta a la Argentina, no puede desatenderse la conexión de este proceso con lo que se ha denominado “turismo médico”, consecuencia de los beneficios competitivos que, tras la devaluación, vinieron a sumarse al prestigio del sector a nivel internacional⁶.

Por otro lado, según datos registrados por un informe especial de la revista *The Economist*⁷, la industria global de la belleza corporal activa flujos de 160 mil millones de dólares al año (estos datos corresponden a 2003, pero las previsiones a futuro eran de crecimiento). Dentro de esta industria, una de las áreas más dinámicas es la que se ha conformado a partir del encuentro de productos cosméticos y medicamentos sin prescripción; convergencia para cuya designación se acuñó el neologismo de “*cosmaceuticals*”. En cuanto territorio aledaño a esta línea de innovaciones, son consignadas las cifras estimativas del mercado mundial de las “cirugías cosméticas” (las *cirugías plásticas estéticas*) y actividades relacionadas con lo que ha llegado a denominarse “bienestar total” (tratamientos integrales de belleza, ejercicio y dieta, asistencia a *spas*, clubes y centros especializados): alrededor de 20 mil millones de dólares por año. De esta cifra, aproximadamente 11 mil millones corresponderían al consumo de cirugías plásticas estéticas sólo en Estados Unidos, país ubicado en el primer puesto del ranking mundial de realización de esta clase de procedimientos, confeccionado por la Sociedad Internacional de Cirugía Plástica (ISAPS). Según los últimos sondeos disponibles, en Argentina, por su parte, se realizan alrededor de 50.000 de estas in-

tervenciones al año, número que situaría a nuestro país en el 5º puesto del mencionado ranking.

El filósofo Christian Ferrer ha capturado este paisaje en una instantánea metonímica iluminadora: “Flujos de capital se encuentran con flujos libidinales sobre una mesa de disección del cuerpo” (2002: 10).

El auge de las cirugías estéticas como un efecto conjunto de los campos médico y mediático: una hipótesis

Este auge del consumo de cirugías estéticas no pasó inadvertido para el ensayismo crítico (véase, por ejemplo, además del ya citado Ferrer, 2002, Sarlo, 2004). En nuestro país, sin embargo, aún no existen estudios empíricos sólidos del fenómeno. Una mirada interesante, procedente del ámbito anglosajón, es la de la socióloga D. Gimlin (2006), quien rescata la “teoría de la estructuración del cuerpo” desarrollada por Chris Shilling (2003). La autora articula este enfoque con ciertas reflexiones fenomenológicas sobre los niveles de conciencia del cuerpo propio; así las cosas, la vivencia de los pacientes de cirugías estéticas entrevistados es interpretada como un “proyecto corporal”, cuya meta sería restituir la experiencia cotidiana del cuerpo a su estatuto “natural”⁸ de “ausente”, esto es, a un “trasfondo corporal inconsciente” (Gimlin, 2006). Creemos que este enfoque, aunque esclarece ciertas dimensiones de la motivación de los agentes para someterse a una cirugía estética, flaquearía por cuanto adolece de las limitaciones de la concepción del poder que subtiende el “modelo estratificado del agente social” de Giddens. Esta flaqueza consistiría en sólo pensar el poder como una cierta competencia para “hacer una diferencia” en el proceso de reproducción de las estructuras del mundo de la vida, lo cual acabaría diluyendo el poder *en tanto dominación* (Costa, 1999).

Una autora que sí incorpora el plano del poder como dominación es K. Davis (2002). Ella afirma que para una mirada atenta al hecho de que las cirugías estéticas “no son artefactos de la cultura de consumo neutrales con respecto al género”⁹,

⁴ Diario *Crítica de la Argentina*, 20/07/08.

⁵ Diario *La Voz del Interior*, 06/07/08, p. 2.

⁶ Aproximadamente 15.000 es el número de pacientes extranjeros que desde 2004 se calcula han viajado al país para someterse a una intervención estética (“El auge del turismo estético”, Revista *Para Ti*, 30/11/2007, pp. 168-172).

⁷ Revista *The Economist*, “The Beauty Business”, 21/5/2003.

⁸ “Natural”, se entiende aquí, por cierto, en el sentido fenomenológico de dato aceptado de modo “ingenuo” en el contexto de la actitud práctica característica del mundo de la vida.

⁹ En Argentina, el país de Latinoamérica donde más grande es la proporción de pacientes de cirugías estéticas de sexo masculino, ésta llega al 19% del total. En Córdoba, el número de especialistas en cirugía plástica de sexo femenino no alcanza

resulta evidente que su consumo no es simplemente una cuestión de elección individual. Ahora bien, esta dimensión del poder social (la del *género*) ha de ser complejizada, pensándola en relación con las otras aristas de la capacidad diferenciada y desigualmente distribuida de imponer sentidos legítimos; esto es, la facultad de ejercer "violencia simbólica"; capacidad cuyas características distintivas pueden ser inferidas y explicadas a partir de la posición en el espacio social. Esto implica considerar la "posición social de clase" (*además* de otros elementos pertinentes y complementarios: género, franja de edad, origen étnico, etc.) como principio explicativo de las prácticas socioculturales. Si consideramos, como hipótesis de trabajo, al consumo de cirugías estéticas como una de estas prácticas, cuyo significado puede ser entendido a partir de su relación con el "mundo social representado" —esto es, el "espacio de los estilos de vida"—, podríamos pensarlo según la lógica de las prácticas (corporales) "distintivas", objetivamente "enclasantes" y "enclasables"¹⁰, correlacionándola con una reconstrucción sistemática del "habitus" de los agentes que participan de aquel mercado (Bourdieu, 1998).

Estudiar el mercado de las cirugías estéticas *en tanto "campo"*, exigiría, pues, reconstruir el sistema de relaciones objetivas que se trama dinámicamente entre agentes productores (los cirujanos) y agentes consumidores (quienes deciden contratar los servicios de estos últimos). Aquí resulta relevante atender no sólo al *estado* del campo, sino asimismo a la dimensión histórica del *proceso de formación* del mismo. Un modelo de investigación de un determinado "trabajo corporal" desarrollado según una lógica comercial lo hallamos, sin dudas, en el estudio etnográfico de L. Wäcquant (1999) sobre el mundo del boxeo en Chicago. Bourdieu, por su parte, insiste: una de las metas de la investigación empírica ha de ser identificar las "características eficientes" (el "capital específico" del campo), así como su particular distribución, enfocada tanto sincrónica como diacrónicamente, entre los "participantes del juego" (Bourdieu y Wäcquant, 1991). Extraeremos de aquí un principio guía de la observación; procuraremos, en efecto, destacar por un lado las propiedades que permiten a un cirujano plástico adquirir notoriedad en el mercado, y por el

otro los usos y sentidos sociales que los pacientes asignan a estas intervenciones.

Por lo demás, en esta articulación de una trama de relaciones entre productores y consumidores, aparece por cierto como fundamental el papel de los medios de comunicación de masas. También será imprescindible, en consecuencia, analizar la representación social del "cuerpo legítimo" y del *cuerpo operado*, tecnológicamente modificado, como firme candidato a dicha legitimidad. Concebimos esta representación como una estructura simbólica determinada, en parte, por la interrelación dinámica de los efectos del campo de las cirugías estéticas —escenario de prácticas "expertas" que, en la medida en que se conforma como una región especializada del campo médico, se beneficia de la autoridad epistémica de éste— y la penetración colonizadora de los medios electrónicos de comunicación en el mundo de la vida. En este punto ejerce particular atracción la función *indicial*¹¹ del cuerpo del agente social en tanto signo del espectro más o menos estereotipado de los *estilos de vida exitosos*. Esto importa al abordar la representación del cuerpo en la cultura de consumo, o más específicamente, *la oferta mediática de técnicas de transformación corporal*, como un vehículo, literalmente *encarnizado*, de "violencia simbólica".

El cuerpo en la cultura de consumo y en la sociedad posfordista

Por su puesto, el fenómeno en cuestión también permite —y diríamos, *exige*— ser enmarcado por determinados procesos económicos y culturales centrales en la sociedad contemporánea. Los autores catalanes Duch y Mèlich (2005: 259), en este sentido, evalúan que la "configuración posmoderna del cuerpo" admite ser interpretada como un "síntoma" de los cambios radicales de orientación social que estarían aconteciendo en Occidente desde hace 30 ó 40 años. No sorprende que en semejante contexto sociohistórico, *la cuestión del cuerpo* (tanto individual como colectivo) tienda a deslizarse hacia el centro de problemas dominantes en el plano personal e institucional¹². En lo que respecta a

¹¹ Aludimos aquí, por cierto, a la noción semiótica del "índice", una especie de signo caracterizada por la conexión "fáctica" y "física" con el objeto de la relación de representación.

¹² Un ejemplo de esta clase de problemas, de orden sociodemográfico, sería el envejecimiento de las poblaciones, lo cual también se vincula con la emergencia de una nueva concepción del curso vital. Turner (1996) condensa la situación al sostener que habitamos una "sociedad somática". Otros factores explicativos de este desplazamiento de la *cuestión del*

al diez por ciento (fuente: Consejo de Médicos de la Provincia de Córdoba: <www.cmpc.org.ar>

¹⁰ Según un informe especial del diario *Clarín*, un "retoque de pies a cabeza cuesta alrededor de 40 mil pesos" (los precios corresponden a 2006, véase Diario *Clarín*, "¿Cuánto cuesta sentirse lindo?", 14/05/06).

las nuevas formas de organización productiva, P. Virno (2003) ha elaborado, en diálogo polémico con otros autores marxistas¹³, la noción de “trabajo inmaterial” como uno de los ejes de sus reflexiones en torno al dispositivo biopolítico dominante en el posfordismo. El “principio de acumulación ilimitada” de este régimen productivo precisa de un dispositivo que haga posible la instrumentalización de los seres humanos “en aquello que los hace más humanos” (Boltanski y Chiapello 2002: 151)¹⁴. Este modo “flexible” de producción, se basa en la explotación de las competencias comunicativas; en uno de los extremos de la división del trabajo, esta situación se presenta bajo la forma de “liderazgo”, en el otro, como la constante exacción de signos de performatividad social del ejército de cuerpos intercambiables destinado a precarizados empleos de presentación/representación¹⁵.

Ahora bien, en cualquiera de los estratos de la jerarquía laboral, las competencias que se exigen a los cuerpos son las que Mike Featherstone —en un seminal ensayo sobre el lugar del cuerpo en la cultura de consumo (1991[orig. 1982])— definió como características del “*performing self*”. Este es el contexto, por lo demás, en que el “manejo de impresiones” (Goffman, 2001) se habría convertido, según conjeturamos, en una estrategia de ascenso social por derecho propio¹⁶. El “régimen figural de significación”, hegemónico en el posmodernismo (Lash cit. en Featherstone, 1998), inviste la representación visual del cuerpo. No la de cualquier cuerpo, desde luego, sino la del cuerpo *joven y liso, esbelto y activo*. Esta catexis del “cuerpo triunfante de la modernidad” (Le Breton, 1995) respondería, pues, a condiciones estructurales, relacionadas con la organización social y productiva.

En la “sociedad de consumidores”, en efecto, *el deseo* se convierte en principio de integración

cuerpo al centro de los debates públicos contemporáneos —una manifestación tanto más notoria en las sociedades centrales— radican en la acción de los movimientos sociales agrupados en torno a reivindicaciones de género y en los dilemas bioéticos planteados por el desarrollo biotecnológico (Heller y Fehér, 1995; Habermas, 2002; Sfez, 2008).

¹³ Véase, por ejemplo, M. Hardt y T. Negri (2001).

¹⁴ Esta consumación de la total “mercantilización del cuerpo” ha justificado que, desde otra perspectiva marxista, se hable de “biocapitalismo” o “somatocracia” (Haber y Renault, 2007).

¹⁵ La estructura del sector servicios se caracteriza por una mayor proporción de trabajadores en el final de la escala salarial (Castellano Ortega Y Pedreño Cánovas, 2006).

¹⁶ Estrategia que supone un proceso socialmente patológico de “autorreificación” de la propia subjetividad (Honneth, 2007).

social y reproducción sistémica (Bauman, 2007)¹⁷. Una cultura cuya faceta más notoria estriba en sobrellevar un corrosivo proceso de “individualización” (Bauman, 2002)¹⁸, explicaría el importante papel, destacado desde distintas perspectivas, que en esta problemática desempeñan las nociones de *narcisismo* y *hedonismo*. En este contexto se justifica que las “disciplinas” descritas por Foucault (1976)¹⁹ demanden ser repensadas como dispositivos de control corporal que operarían, ya no por represión, sino por estimulación y seducción.

En contraposición al ascetismo corporal y la autorrenuncia que imponían los regímenes de cuidado de sí en épocas anteriores, actualmente éstos apuntarían a maximizar el potencial de goce del cuerpo. “El cuerpo trabajador —afirma Turner— se ha convertido en el cuerpo deseante” (1996: 2).

La “medicalización de la vida y el consumo”

Así las cosas, otra hipótesis de trabajo que contemplamos es que el ya mencionado fenómeno del “turismo médico” nos remitiría a dos de las consecuencias que Giddens (1999) atribuye a la modernidad: el “desanclaje espacio-temporal” y la penetración de “sistemas expertos” en la vida cotidiana. En sociedades en las que el “proyecto reflejo del yo” (Giddens, 1995) se ha convertido en el “proyecto del cuerpo” (Shilling, 2003), el cuerpo en tanto “dato material primordial” de la identidad, se ha transformado en un territorio maleable sólo accesible a especialistas (Scribano, 2002: 50). En este contexto, el tema del *bienestar* y de la *salud* se presenta como un argumento de venta decisivo, en tanto que alcanzar estos *valores* se condiciona a la “recepción profana del conocimiento experto” (Giddens, 1999: 119)²⁰. Algunos autores llegan a hablar

¹⁷ La sociología del cuerpo y la del consumo, convergen, además, en un interés teórico por superar respectivas concepciones reduccionistas, deterministas y/o desencarnadas del agente de las prácticas (Falk, 1994; Alonso, 2005). Las diversas imágenes *desencarnadas* del actor social son, por cierto, un efecto del trasfondo cartesiano de ciertas corrientes de la teoría sociológica clásica y contemporánea (Turner, 1996).

¹⁸ En un trabajo anterior hemos contrastado los rasgos distintivos de esta acrecentada visibilidad del cuerpo en la cultura de consumo individualista, con los también expansivos regímenes de figuración corporal en ciertos contextos semióticos premodernos y populares (Córdoba, 2008a).

¹⁹ Véase también Deleuze (1991).

²⁰ En lo que respecta al “conocimiento experto” mediatizado, hemos desarrollado análisis preliminares que nos permitieron comprobar la eficacia de la semiótica para dar cuenta de ciertos mecanismos de producción de discursos normativos

de “una época de la medicalización de la vida y el consumo” (Lipovetsky, 2007), y de una “sociedad terapéutica” en la que un “dispositivo de salubridad social” opera poderosamente como mecanismo de subjetivación (Abraham, 2000).

En consonancia con su tesis del proceso de “personalización”, Lipovetsky (2007) sostiene que la proliferación de información y conocimientos “mediático-científicos” concede al consumidor la oportunidad de realizar una elección más reflexiva. Por nuestra parte, creemos que la difusión de las innovaciones en cirugía estética por parte de los medios opera conforme a ciertas estrategias discursivas responsables, antes bien, *de una restricción de la reflexividad de los consumidores*. Como ya hemos señalado, sostenemos que el auge –y consecuente normalización– del consumo de cirugías estéticas no puede comprenderse sino en el contexto de su creciente mediatización. Ahora bien, según hemos podido constatar respecto de un sector de la prensa gráfica (Córdoba, 2008b), aunque de un lado esta representación se despliega en el *registro reflexivo* de la información y el conocimiento experto, ella es articulada en el marco de regímenes semióticos “figurales”, cuyos significados icónicos producirían efectos en el *plano de la seducción*.

La resonancia del conocimiento médico en la discursividad mediática da cuenta, por tanto, de una notoria tendencia en el imaginario social a concebir el cuerpo como un objeto sobre el que es lícito –y deseable– intervenir técnicamente. Esta resonancia, además, es facilitada por ciertos presupuestos compartidos. En la cultura de consumo, el cuerpo ha sido generalmente representado en términos de una “posesión” del *self*, instrumentalizable a voluntad (Featherstone, 1991); la ciencia médica, por su parte, merced a los efectos desacralizadores y objetivantes de la “mirada clínica” moderna, ha dado lugar a una concepción del cuerpo como un mecanismo a ser reparado independientemente del sujeto (Le Breton, 1995). El progreso de la técnica quirúrgica, y de las biotecnologías en general, suministrarían, pues, las bases objetivas para hacer verosímil la representación del cuerpo como una materia prima absolutamente maleable. Como demuestran Featherstone y Hepworth (1991), esto puede traducirse en una presión para que la duali-

dad entre cuerpo exterior e interioridad se viva como una frustrante incongruencia; en este contexto, las marcas del envejecimiento corporal llegan a ser experimentadas como una “máscara” cuyo semblante distorsiona el sentido y experiencia del *self*. La posibilidad de subsanar esta inadecuación, merced a la panoplia de recursos de modificación corporal ofrecidos en el mercado, alienta la aproximación imaginaria del propio cuerpo al estatus de atavío exterior –de prenda de vestir (“*garment*”)– en virtud de su plasticidad para expresar las siempre cambiantes configuraciones del *self* (Featherstone, 1999).

El imaginario “fáustico” de la plasticidad absoluta del cuerpo

Ahora bien, esta espectacularización de las innovaciones de la ciencia y la tecnología médicas, nos sugieren su adscripción a un nuevo paradigma tecnocientífico. La antropóloga P. Sibilia (2005) argumenta el advenimiento de un paradigma “fáustico”, cuya principal diferencia con respecto a su predecesor “prometéico”, radicaría en su vocación “infinitista”, transgresora de cualquier límite hasta entonces sagrado. Y como una ilustración de su tesis, la autora menciona los casos de la francesa Orlan²¹ y de la norteamericana Cindy Jackson²². Ahora bien, según C. Shilling (2003), estos procesos nos enfrentan a un resultado aparentemente paradójico: en la medida en que acumulamos medios técnicos para manipular el cuerpo, más opaco y problemático se nos presenta su estatuto ontológico. Cuanto más conocemos sobre el cuerpo y sus mecanismos internos, tanto más lejana parece una respuesta plena a la cuestión de *qué es* el cuerpo humano. Esta desarticulación de los sentidos sobre el ser del cuerpo obedecería a la relativización de su facticidad; el cuerpo biológico, en efecto, ha dejado de concebirse como algo dado naturalmente. Si concedemos validez a la hipótesis de la tecnociencia “fáustica”, nos sentiremos entonces inclinados a acordar con el siguiente juicio del escritor Günther Anders, comentado por Bauman (2007: 86-87): “‘el cuerpo desnudo’, ese objeto que acordamos no exhibir en público por el decoro y la dignidad de sus ‘propietarios’, en la actualidad no refiere... ‘al cuer-

legitimados por el saber médico. Aplicando conceptos greimasianos pusimos de relieve, en un caso de la prensa gráfica, la función modalizadora que la voz de los cirujanos plásticos asume en la discursivización de un “programa narrativo” por cuya activación cierto sujeto emprendería la búsqueda de un “simulacro” de cuerpo ideal (Córdoba, 2007).

²¹ Artista de performances en las cuales filma sus propias intervenciones quirúrgicas, cuyos resultados buscarían poner en cuestión los modelos dominantes de feminidad.

²² Autora convertida en *bestseller* tras relatar sus múltiples experiencias con la cirugía estética, lo cual la convirtió en una suerte de *gurú* de la cosmética femenina.

po sin ropa, sino al cuerpo que no ha sido trabajado', o sea, un cuerpo no suficientemente 'reificado'". El cuerpo propio, en tanto materialidad instrumentalizable y modificable a voluntad, habría caído, así, preso de "las tiranías del *upgrade*" (Sibilia, 2005).

Por cierto, las modificaciones corporales constituyeron una costumbre ancestral, presente en sociedades premodernas y comunidades primitivas. En estos casos, sin embargo, eran prácticas enmarcadas en contextos ritualizados y sancionadas por la tradición. En tanto que en nuestros días se trata más bien de acciones reguladas por las volátiles prescripciones de la moda. Asimismo, si bien los regímenes corporales de la Edad Media presentaban un nivel de preocupación por la carne análogo al de los actuales regímenes dietéticos, en aquél caso obedecían a la autoridad religiosa y apuntaban a restringir el deseo, mientras que en éste reciben su legitimidad del saber médico y buscan promover y conservar el deseo sensual (Turner, 1991). Otros antecedentes históricos de este afán por (y creencia en la superioridad de) la construcción artificial de la subjetividad pueden ubicarse en la figura del hombre renacentista (arquetípicamente encarnado por Pico Della Mirandola), o del *dandy* del siglo XIX (cuya manifestación más representativa es la celebración de la belleza artificial, en detrimento de la natural, por Baudelaire).

Estas figuras, no obstante, se oponen en aspectos cruciales al actual proyecto del yo (-cuerpo) intervenido quirúrgicamente. Los contrastes más significativos han de rastrearse en la naturaleza *pedagógica* del proyecto renacentista; y en cuanto al *dandy*, si bien entrañaba una empresa *esteticista* y *aristocratizante*, al mismo tiempo no dejaba de ejecutar cierto gesto de resistencia a los poderes y modos de vida establecidos; recordemos los comentarios de Foucault sobre la intención del *dandy* de hacer de su vida una obra de arte. Por su parte, la actual "obsesión por la manipulación de identidades" (Bauman, 2007) obedece a determinaciones *técnicas*, por un lado, y *mercantiles*, por otro; en un contexto signado por un proceso de "indiferenciación de campos" a raíz del cual la economía ha llegado a superponerse a la cultura (Jameson, 2002)²³.

²³ Aquí está implícita la hipótesis, avalada por el propio Bauman (2007), de que las modificaciones en la conformación corporal del sujeto obedecerían a la lógica temporal fragmentaria y de renovación constante de la moda.

Conclusiones preliminares: del cuerpo representado al cuerpo vivido

Hablar del cuerpo es hablar de una entidad ambivalente. La fenomenología ha establecido la dicotomía entre *ser* cuerpo, el cuerpo "vivido", subjetivo (*Leib*), y *tener* cuerpo, el cuerpo "organismo", objetivo (*Körper*). Según Habermas (2002), la validez de esta distinción, fundamento descriptivo de la experiencia cotidiana de la corporeidad, peligraría ante la amenaza de un uso inapropiado de algunos desarrollos biotecnológicos. La filosofía mecanicista –cuya premisa radicaba en un dualismo ontológico constitutivo de la propia metafísica occidental–, al postular al cuerpo humano como el recinto maquínico de una "sustancia pensante" autosuficiente, sentó las bases para el individualismo moderno. Entre los siglos XVI y XVII se instaló –por lo menos entre las elites más formadas– el novedoso sentimiento de "ser un individuo". Uno de los factores que más contribuyó a este proceso es una determinada mutación en la representación y el estatuto del cuerpo humano: "cifra del cosmos" durante la Edad Media, adquiere con la nueva época la función de servir de "frontera" del individuo. Asimismo, se lo degrada del orden del ser al del poseer; el cuerpo se distingue –y deviene una propiedad– de la persona humana (Le Breton, 1995).

Con todo, si en relación a las instituciones y prácticas sociales, la filosofía mecanicista moderna representa una de las fuentes del individualismo, a nivel de las creencias, está en el origen del ancestral problema filosófico de la relación "mente-cuerpo". No fue hasta el desarrollo de la fenomenología de la corporeidad que se abrió un camino para superar definitivamente este problema. El sentido de este camino es coherente con los principios orientadores de todo el programa fenomenológico; Merleau-Ponty, en efecto, aborda el problema partiendo de un retorno a la experiencia "natural" de la corporeidad, de donde se sigue que el problema de la conexión entre cuerpo y mente invierte los términos de su planteo. Si fueron los presupuestos ontológicos del *cogito* y la filosofía del sujeto los que operaron artificialmente una *separación* entre una sustancia pensante y una sustancia extensa; en la actitud ingenua, por el contrario, es la *unión* entre mente y cuerpo –la *conciencia encarnada*– lo que constituye la experiencia habitual, sólo perturbada en situaciones traumáticas, como el dolor, el hambre o la vergüenza. En nuestra experiencia cotidiana, en efecto, sujeto y cuerpo propio no se distinguen: "La unión del alma y del cuerpo –afirma Merleau-Ponty– no viene sellada por un decreto arbitra-

rio entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia”.

Ahora bien, lo que advertimos es que esta vivencia habitual de una subjetividad corporizada, propiciada por la actitud natural del mundo de la vida, está expuesta a tensiones estructurales crecientes. En una sociedad contemporánea cuyo rasgo distintivo muchos identifican con la expansión del "riesgo", indeterminable en cuanto a sus responsables, no limitable en el tiempo ni el espacio, incalculable respecto a sus efectos (Berlain, 1996) – el cuerpo propio, como dice Le Breton– adquiere por cierto el estatuto metafórico de "tabla de salvación"²⁴; pero en este mismo sentido, su exposición y vulnerabilidad se acrecientan, promoviendo así su deslizamiento hacia una posición problemática y de extrañamiento. Cuando la experiencia del "riesgo", en un contexto sociocultural obsesionado por los valores de la *salud* y la *belleza*, magnifica la dimensión de *dominio* del dispositivo médico, la consecuencia subjetiva es el padecimiento de quien se siente alienado de su organismo y deja de experimentarlo como cuerpo *propio*; disociado de su subjetividad hasta vivenciarlo como un mecanismo extraño, el cuerpo aparece como una máquina deteriorada, ajena, inhabitable.

Nuestros intereses específicos, por su parte, se orientan a los efectos del auge y normalización de un tipo de intervenciones quirúrgicas cuyo único fin es el embellecimiento. Hemos relacionado este proceso con la mediatización y medicalización de nuestras sociedades.

Ahora bien, esa mediatización masiva de las normas que definen el cuerpo legítimo –y de los medios técnicos disponibles para alcanzarlo– no produce, desde luego, los mismos efectos a través de todo el espacio social. Sugerimos, pues, introducir la ya mencionada distinción fenomenológica entre “cuerpo objeto” y “cuerpo vivido”, en el espacio analítico trazado por las categorías del proceso de la “semiosis social” (Verón 2004b). Podremos entonces decir que, en *producción*, los medios objetivizan una determinada representación del cuerpo deseable (un “cuerpo objeto”), cuyos efectos, en *recepción*, se manifestarán, de modo inmediato, en

²⁴ En un escenario social de individualización, precarización laboral y complejidad creciente de los procesos estructurales que determinan las vicisitudes de la vida moderna, el cuerpo propio se convierte en el último reducto sobre el que el sujeto puede ejercer un relativo control autónomo; de aquí la convergencia que señala Shilling entre "proyectos reflejos del yo" y "proyectos del cuerpo".

experiencias corporales –que eventualmente podrán ser mediadas por el propio discurso de los agentes–; experiencias que asimismo cristalizarán “estilos de ser” corporales (el “cuerpo vivido”). Estos “estilos”, por cierto, variarán con arreglo a factores como la edad, el género²⁵, y al horizonte de posibilidades abierto por el volumen y la estructura del capital. Creemos que a través de la noción de “habitus”–como “historia social hecha cuerpo” (Bourdieu, 2007)– estos modos de ser corporales serían iluminados por un análisis en términos de “comunidades expresivas” (Jansson, 2002).

De aquí que para estudiar el consumo de cirugías estéticas en tanto “práctica corporal contextualizada” (Entwistle, 2002), cuyos sentidos variarán en función de las comunidades interpretativas en que se realicen, deberíamos emplear técnicas adecuadas al relevo de datos discursivos en reconocimiento. Entre estas técnicas, Verón (2004a) destaca la observación etnográfica. Pensar en los términos de práctica situada, permite superar lo que Csordas (1994) denomina el “paradigma del texto”, característico del modo en que el postestructuralismo ha abordado la cuestión del cuerpo²⁶. En términos compatibles, se ha sugerido que el concepto de “habitus” representaría una “profundización sociológica” del modo en que Foucault presenta la constitución del sujeto por el poder, así como el añadido de una “dimensión social” a la descripción fenomenológica de la corporeidad de Merleau-Ponty (Couzens Hoy, 1999, véase también Narvéez, 2006). Una mirada transdisciplinaria, atenta a la complejidad del objeto en cuestión, permitiría abordar los condicionantes socioculturales que constriñen y sujetan a los cuerpos, sin olvidarnos de lo que éstos siempre están en condiciones de hacer (Crossley, 1995)²⁷.

En este sentido, consideramos productivo también enfocar la observación sobre las emociones, particularmente si las entendemos, con Elias

²⁵ Aunque en este trabajo nos hemos abocado a la representación de la cirugía plástica en la prensa femenina, no pretendemos desatender en el futuro el estudio de los efectos que aquella produce en el público masculino.

²⁶ Paradigma entre cuyos exponentes destacados se puede mencionar la teoría de la “performatividad” del género de J. Butler (2002), quien concibe a los cuerpos sexuados como producto de la interpelación de discursos “heteronormativos”.

²⁷ En el marco de una renombrada evaluación del estado de la sociología del cuerpo, A. W. Frank (1991) propone una “tipología de los usos sociales del cuerpo”, para cuya concreción plantea tres áreas entrelazadas de investigación: “corporeidad” –en tanto experiencia subjetiva del cuerpo–, “discursos” e “instituciones”.

(1991), como “bisagra” entre lo social y lo biológico, y como elemento que nos permite ir más allá de una teoría social racionalista e, irónicamente, individualista (Lyon y Barbalet, 1994: 54). Transitar esta frontera, cada vez más difícil de establecer con precisión, entre naturaleza y cultura²⁸, nos invita a seguir indagando un problema señalado por Marcel Mauss en su estudio pionero de 1934 sobre las “técnicas del cuerpo”.

²⁸ Esta frontera, como recuerda Margot L. Lyon (1997), plantea un problema crucial para el estudio de la salud y la enfermedad.

. Bibliografía

- ABRAHAM, Tomás. (2000) *La empresa de vivir*, Buenos Aires: Sudamericana.
- ALONSO, Luís Enrique. (2005) *La era del consumo*, Madrid: Siglo XXI.
- BAUDRILLARD, Jean. (2002) "El éxtasis de la comunicación", en: Hal Foster. (ed.) *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós. pp.187-197.
- BAUMAN, Zygmunt. (2002) *La modernidad Líquida*, Buenos Aires: F.C.E.
- _____ (2007) *Vida de consumo*, Buenos Aires: F.C.E.
- BERITAIN, Josetxo. (1996) "El doble 'sentido' de las consecuencias perversas de la modernidad", en: Beritain, J. (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, con tangencia y riesgo*, Barcelona: Anthropos. pp.7-29.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- BOURDIEU Pierre. (1998) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- _____ (2007) *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. (1991) *Respuestas para una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- BROOKS, Abigail. (2004) "Under the Knife and Proud of It: An Analysis of the Normalization of Cosmetic Surgery" *Critical Sociology*, vol. 30, 2, SAGE.
- BUTLER, Judith. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLANOS ORTEGA, Mari Luz y PEDREÑO CANOVAS, Andrés. (2006) *Los nuevos braceros el ocio: sonrisas, cuerpos flexibles e identidad de empresa en el sector turístico*, Madrid: Miño Dávila.
- CÓRDOBA, Marcelo (2007) "El Sentido de las Cirugías Plásticas. Análisis semiótico de un 'Informe Especial' de Para Tí", en el CD de las XI Jornadas de Investigadores en Comunicación, Mendoza.
- _____ (2008a) "De lo grotesco a lo quirúrgico. La cuestión del cuerpo en Bajtín y algunas de sus proyecciones en la cultura contemporánea" *Revista F@ro*, Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación y de la Información, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, año 4, I semestre 2008, número 7 (en línea http://web.upla.cl/revistafaro/02_monografico/07_cordoba.htm) (23-04-10)
- _____ (2008b) "Entre información y seducción: la representación de las cirugías estéticas en los medios masivos", ponencia presentada en las XII Jornadas de Investigadores en Comunicación, Rosario.
- COSTA, Ricardo. (1999) "El agente social en la teoría de la estructuración de A. Giddens" *Estudios*, Centro de Estudios Avanzados – Universidad Nacional de Córdoba, Nº 11-12, Enero-Diciembre.
- COUZENS HOY, David. (1999) "Critical resistance: Foucault and Bourdieu", en Weiss, G. y Haber, H. (eds.) *Perspectives on embodiment. The intersections of Nature and Culture*, Nueva York: Routledge. pp.3-21.
- CROSSLEY, Nick. (1995) "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology" *Body & Society*, Vol.1, No. 1, pp. 43-63.
- CSORDAS, Thomas. (1994). "Introduction: the body as representation and being-in-the-world" en: Csordas, T. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Nueva York: Cambridge University Press. pp.1-24.
- DAVIS, Kathy. (2002) "'A Dubious Equality': Men, Women and Cosmetic Surgery" *Body & Society*, vol. 8, No. 1, pp.49-65.
- DELEUZE, Gilles. (1991) "Posdata sobre las sociedades de control" en: Ferrer, C. (comp.) *El lenguaje libertario*, Tº 2, Montevideo: Nordan. pp.101-109.
- DUCH, Lluís y MELICH, Joan-Carles. (2005) *Escenarios de la corporeidad*, Barcelona: Trotta.
- ENTWISTLE, Joanne. (2002) *El cuerpo y la moda*, Barcelona: Paidós.
- ELIAS, Norbert. (1991) "On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociological Essay", en: Featherstone, M.; Hepworth, M. y Turner, B. (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres: Routledge. pp.103-125.
- FALK, Pasi. (1994) *The consuming body*, Londres: SAGE.
- FEATHERSTONE, Mike. (1991) "The Body in Consumer Culture" en: Featherstone, M.; Hepworth, M. y Turner, B. (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres: Routledge. pp. 170-196.

- _____ (1998) "Postmodernism and the aestheticization of everyday life" en: Lash, S. y Friedman, J. (eds.) *Modernity & Identity*, Oxford: Blackwell. pp. 265-290.
- _____ (1999) "Body Modification: An Introduction" *Body & Society*, Vol. 5 (2-3), pp. 1-13.
- FEATHERSTONE, Mike y HEPWORTH, Mike (1991): "The Mask of Ageing and the Postmodern Life Course" en: Featherstone, M.; Hepworth, M. y Turner, B. (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres: Routledge. pp. 371-389.
- FOUCAULT, Michel. (1976) *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI.
- _____ (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- FRANK, Arthur W. (1991) "For a Sociology of the Body: an Analytical Review" en: Featherstone, M.; Hepworth, M. y Turner, B. (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres: Routledge. pp. 36-102.
- GIDDENS, Anthony. (1995) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península.
- _____ (1999) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza.
- GIMLIN, Debra (2006) "The Absent Body Project: Cosmetic Surgery as a response to Bodily Dys-appearance" *Sociology*, vol. 40, 4, pp.699-716.
- GOFFMAN, Erving. (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HABER, Stéphane y RENAULT, Emmanuel (2007) "¿Un análisis marxista de los cuerpos?" en: Lachaud, J. M. y Neveux, O. (dir.) *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*, Buenos Aires: Nueva Visión. pp. 9-26.
- HABERMAS, Jürgen. (2002) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. (2001) *Empire*, Harvard University Press.
- HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc. (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona: Península.
- HONNETH, Axel. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.
- JAMESON, Fredric. (1995) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2002) *El giro cultural*, Buenos Aires: Manantial.
- JANSSON, Andre (2002) "The mediatization of consumption: towards an analytical framework of image culture" *Journal of Consumer Culture*, Vol. 2(1), pp. 5-31.
- LE BRETON, David. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LIPOVETSKY, Gilles. (2007) *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona: Anagrama.
- LYON, Margot L. (1997) "The Material Body, Social Process and Emotion: 'Techniques of the Body' Revisited" *Body & Society*, Vol. 3 (1), pp. 83-101.
- LYON, L. M. Y BARBALET, J. M. (1994) "Society's Body: emotion and 'somatization' of social theory" en: Csordas, T. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Nueva York: Cambridge University Press. pp. 48-66.
- NARVAEZ, Rafael F. (2006) "Embodiment, Collective Memory and Time" *Body & Society*, Vol. 12(3), pp. 51-76.
- SARLO, Beatriz. (2004) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires: Seix Barral.
- SCRIBANO, Adrián. (2002) "Brujos o especialistas? De gurúes, sociedad y conocimiento", en: *De Gurúes, Profeta e Ingenieros. Ensayos de Sociología y Filosofía*, Córdoba: Copiar. pp. 47-52.
- SHILLING, Chris (1991) "Educating the Body: Physical Capital and the Production of Social Inequalities" *Sociology*, Vol. 25 (4), pp. 653-672.
- _____ (2003) *The Body and Social Theory*, Londres: SAGE.
- SFEZ, Lucien. (2008) *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*, Buenos Aires: Prometeo.
- SIBILIA, Paula. (2005) *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: F.C.E.
- TURNER, Bryan S. (1991) "The Discourse of Diet", en: Featherstone, M.; Hepworth, M. y Turner, B. (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres: Routledge. pp. 157-169.

_____ (1996) *The Body & Society*, Londres: SAGE.

_____ (1999) "The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies" *Body & Society*, Vol. 5 (2-3), pp. 39-50.

TRAVERSA, Oscar. (1997) *Cuerpos de papel*, Barcelona: Gedisa.

VALLEJO, Gustavo. (2007) "Cuerpo y representación: la imagen del hombre en la eugenesia latina" en: Vallejo, G y Miranda, M. (comps.) *Políticas del cuerpo*, Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 23-58.

VERÓN, Eliseo. (2004) *Fragments de un tejido*, Buenos Aires: Gedisa.

_____ (2004b) *La semiosis social*, Buenos Aires: Gedisa.

VIRNO, Paolo. (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires: Colihue.

WACQUANT, Loïc. (1999) "Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal" en: Auyero, J. (comp.) *Caja de Herramientas*, Buenos Aires: UNQ. pp. 237-292.

Identidades inteligibles y cuerpos disidentes en la España contemporánea

Begoña Enguix Grau

Departamento de Artes y Humanidades
Universitat Oberta de Catalunya
benguix@uoc.edu

Resumen

Este artículo pretende analizar cómo los discursos socioculturales conforman, se inscriben y son transformados en/por nuestros cuerpos y nuestras prácticas corporales. Tomamos como ejemplo la representación de los cuerpos de los homosexuales-gays durante la dictadura franquista española y en la actualidad. Nos centraremos en los hombres puesto que la homosexualidad femenina ha sido “invisible” hasta muy recientemente. El análisis, basado en análisis documental y trabajo de campo intensivo, pretende mostrar cómo a partir de la llamada “orientación sexual” las identidades sociales son –y han sido históricamente- corporeizadas.

Consideramos los cuerpos como *locus* donde los discursos y contradiscursos se cruzan y se inscriben, como elementos dinámicos cuyos “itinerarios” (Esteban, 2004) y narrativas nos hablan de los discursos sociales *etic* y *emic* sobre aspectos fundamentales de la organización social como el dimorfismo sexual y de género, la inscripción de las identidades, el deseo y la práctica sexual, la disidencia sexual, el poder, la ideología y la transgresión. Al tener en cuenta las intersecciones entre los cuerpos, los géneros, los discursos y la representación, en contextos sociopolíticos determinados, pretendemos abordar desde una perspectiva crítica los procesos de construcción histórico-cultural del sistema sexo/género/práctica sexual y considerar el cuerpo desde perspectivas personales, sociales y políticas.

Abstract

This article addresses how sociocultural discourses shape, are inscribed and are transformed in/by our bodies and body practices. We part from the representational strategies of male homosexuality in Franco’s dictatorship in Spain and nowadays. We deal with male homosexuality as lesbianism has remained an “invisible” topic until recent days. This analysis is based on bibliographic and archival sources and on an ethnographic fieldwork that aims to show how social identities and particularly the so-called “sexual orientation” have been and are embodied.

Bodies are *locus* where discourses and counter-discourses meet and inscribe; they are dynamic elements whose “itineraries” (Esteban, 2004) and narratives talk on *etic* and *emic* discourses on fundamental social aspects such as sexual and gender dimorphism, inscription of identities, sexual desire and practice, sexual dissidence, power, ideology and transgression. We consider the intersections among bodies, genders, discourses and representation in determined sociocultural contexts in order to address, from a critical perspective, the historical and cultural construction of the sex/gender/sexual practice system and to consider the individual, social and political perspectives of bodies.

1. Introducción

Desde hace bastante tiempo, me interesa el análisis de las cuestiones relacionadas con los géneros, las sexualidades y las identidades (Enguix, 1996; 2000). Este interés me ha llevado, recientemente, a estudiar los procesos de corporeización y de negociación de las identidades de sexo y género a partir del análisis de las estrategias de re-presentación en las celebraciones del Orgullo LGTB en tres ciudades

españolas (Madrid, Barcelona y Sevilla) (Enguix, 2009a, 2009b). A su vez, este análisis viene precedido por un trabajo de campo intensivo en los *sitios de ambiente* gay de esas mismas ciudades. La reflexión sobre esos procesos y esas re-presentaciones a partir del concepto de inteligibilidad me llevó a preguntarme acerca del/los modelos de cuerpos sexuados inteligibles en determinados con-

textos históricos y en relación con los discursos disponibles (legales, médicos, religiosos, políticos).

España se revela como un país especialmente fecundo para este tipo de análisis, puesto que en poco más de 30 años ha pasado de ser una de las pocas dictaduras de Europa occidental a ser una democracia asentada y uno de los primeros países del mundo en reconocer legalmente el matrimonio entre personas del mismo sexo, en 2005.

Estas reflexiones se nutren de varias influencias. Hall (1997) y du Gay (1997) son autores referenciales para el análisis de las representaciones. En particular, nos parece útil el concepto de “circuito de la cultura” para analizar las relaciones mutuamente constitutivas entre identidad, producción, representación, regulación y consumo, pautas todas ellas fundamentales para el análisis de las manifestaciones LGTB. Sin entrar a fondo a discutir las teorías sobre las audiencias activas puesto que este no es el lugar adecuado para hacerlo (vid. Ariño, 1997: 193) sí me detendré en comentar, al menos, los procesos de codificación y descodificación de las representaciones por parte de las audiencias (Hall, 1980), puesto que las audiencias son parte constituyente del proceso de construcción de significados y discursos tanto sobre las sexualidades normativas como sobre las disidentes.

El concepto de inteligibilidad tal y como Butler lo presenta (1993) atañe a todos los actores sociales implicados en un acto de comunicación/interacción y es un concepto analítico de amplio alcance que conforma y transforma los procesos de etiquetaje y autoetiquetaje identitario. Pero señalar determinados cuerpos y/o discursos identitarios como inteligibles en determinados contextos no agota las posibilidades corporales ni discursivas de re-presentación, es decir, pueden existir representaciones cuyos significados sean ininteligibles para parte de los actores.

Nuestro marco de referencia parte de los análisis sobre los géneros y llega a Foucault, Butler y la teoría *queer*. Consideramos, con Butler, que el género es una categoría clasificatoria fundamental que forma una matriz con el poder, no puede ser leída fuera de él y no existe sino que se crea al tiempo que se performa (Butler 1990). Para Butler, el concepto de agencia es esencial para entender las definiciones de género ya que “el género no es una identidad estable o un locus de agencia del que se derivan distintos actos; más bien es una identidad tenuemente constituida en el tiempo— una

identidad instituida a través de una repetición de actos siguiendo unos estilos” (Butler, 1990: 270).

Los conceptos goffmanianos de *labeling* y *self-labelling* (Goffman, 1968; 1987) y los conceptos de *habitus* y *hexis* de Bourdieu (1977, 2005) también son buenos puntos de abordaje de la realidad que nos ocupa.

En los últimos años el cuerpo ha devenido un elemento central en el análisis de la conformación de las identidades modernas, considerándose que una teoría de la agencia sin tener en cuenta el cuerpo es imposible. Shilling (1994: 1-8) habla de un proceso de creciente individualización del cuerpo y Turner (1984: 1) acuñó el término “sociedad somática” para enunciar la importancia del cuerpo en los campos de la política y la cultura y para la reafirmación de los individuos en los sistemas sociales modernos. Por otra parte, ya en 1974 Baudrillard destacó el papel del cuerpo como elemento para y de consumo.

Con este ejercicio pretendo reflexionar sobre las intersecciones entre los cuerpos, las sexualidades y los géneros partiendo de una perspectiva crítica sobre la construcción histórico-cultural del sistema sexo/género/sexualidad¹ y considerando el cuerpo como personal, social y políticamente significativo y significado, productor y producto. Los discursos socioculturales conforman, se inscriben y son transformados por nuestros cuerpos y nuestras prácticas corporales. Los procesos de adscripción e inscripciones de los discursos socio-culturales sobre las identidades interaccionan con nuestros cuerpos y nuestras prácticas. Pero en ningún momento se busca ni se pretende definir un modelo mecanicista ni determinista sino que más bien tendemos a dibujar un modelo fluido, poroso y frágil que muestre la complejidad de las intersecciones percibidas, vividas.

Los cuerpos informan y están informados por las distintas configuraciones del sistema simbólico formado por el sexo, el género, el deseo sexual y la práctica, y han sido considerados, a veces, como expresión y vehículo de identidades fijas y estables, como marcadores de identidades. Los cuerpos eran centrales cuando se consideraba que el género y la sexualidad constituían parte fundamental de lo que conocemos como “sexo” y los homosexuales eran conceptualizados como “hermafroditas” (Inglaterra, siglo XVIII), (Trumbach, 1993). También fueron cen-

¹ Véanse Laqueur (1994), Foucault (1984; 1987), Trumbach (1993), Herdt (1992; 1993) y Butler (1993).

trales para la definición del primer movimiento homosexual creado por Hirschfeld y Ulrichs en 1897 en Alemania, y también son un elemento fundamental de las identidades *queer* diluídas y perforradas.

the body is not a “being”, but a variable boundary, a surface whose permeability is politically regulated, a signifying practice within a cultural field of gender hierarchy and compulsory heterosexuality (Butler 1990: 189).

Hablar de cuerpos sexualizados y generizados nos remite a conceptos fundamentales como las dicotomías naturaleza/cultura, verdad/ ambigüedad, esencialismo/construccionismo, dimorfismo sexual, y asociación simbólica y unidireccional entre sexo, género y sexualidad. Por ello, aquí consideraré el cuerpo como una porosa frontera entre dos mundos vividos o imaginados: el de los discursos sociales –adscritos e inscritos– y el de los deseos y las expresiones identitarias corporeizadas.

La represión franquista y el cuerpo del delicto (1939-1975): afeminamiento y sexualidad

Según Laqueur (1994), en el siglo XVIII el sexo se superpone al género como elemento fundamental para la construcción de identidades. A principios de ese siglo, se produce la transición de un sistema sexual basado en la existencia de dos géneros (masculino y femenino) y tres sexos (hombre, mujer, hermafrodita) a un sistema de tres géneros (masculino, femenino y afeminado) y dos sexos: “el paradigma de dos géneros fundamentados sobre dos sexos biológicos empezó a predominar en la cultura occidental a principios del siglo XVIII” (Trumbach, 1993: 111).

El proceso de construcción de identidades particulares y de medicalización de las “perversiones” culmina en el siglo XIX con la explicitación de la sexualidad como una categoría fundamental para la reclasificación en una identidad “verdadera”: Kertbeny, en 1869, utiliza el término “homosexual” para referirse a lo que anteriormente se había denominado “sodomía” y caracterizado como una práctica que no necesariamente suponía la reclasificación en una “clase” particular (Zubiaur, 2007). Esta reclasificación hay que entenderla, siguiendo a Foucault (1984) como parte de la política de regulación de las poblaciones, y, por tanto, como una estrategia de control.

En estos siglos se refuerza la estrecha asociación entre homosexualidad masculina y afemi-

namiento que aún hoy impregna con fuerza el imaginario occidental.² El objeto de deseo del hombre homosexual no se corresponde con el asignado culturalmente a su género según los discursos imperantes sobre la matriz sexo/género/sexualidad: su opción es, por tanto, concebida como incoherente con las definiciones sociales y deviene clasificable en el sistema social. Ininteligible. Puesto que su elección de objeto sexual es la propia de las mujeres, la única manera de clasificarlo coherentemente, de dotarlo de inteligibilidad, es situándolo en una posición intermedia entre los hombres y las mujeres, es decir, clasificándolo como un afeminado, una especie de ‘tercer sexo’ simbólico.

La imagen del homosexual afeminado ya está dibujada en la literatura grecorromana de la época imperial y es rechazada por lo que supone de renuncia voluntaria al prestigio y a los signos de la función viril, no teniendo relación su rechazo con la sexualidad sino con esa renuncia (Foucault, 1987). En el XVIII los homosexuales afeminados son reconocidos como una categoría particular en Gran Bretaña (donde se reúnen en las llamadas *mollyhouses*) y en Francia. Tanto el psiquiatra Auguste Forel como Freud sostenían que el afeminamiento es una característica de los homosexuales. Forel afirmaba:

necesitan sumisión pasiva, les encantan las novelas y los vestidos, les gusta llevar a cabo tareas femeninas, vestirse como mujeres y frecuentar sociedades de mujeres (...) generalmente, aunque no siempre, tienen un sentimentalismo banal, les gustan las formas religiosas y las ceremonias, admiran la ropa fina y los pisos lujosos; a menudo se arreglan más coquetamente que las mujeres (en Greenberg, 1988: 385).

En un contexto de penalización de las relaciones entre personas del mismo sexo y como hombre del XIX, el alemán Ulrichs

concebía el deseo sexual como la atracción mutua entre dos polos opuestos; si un hombre ama a otro hombre, asume un rol erótico femenino. Bajo tal premisa, resulta enteramente lógica su conocida fórmula, posteriormente matizada, del *anima mulieris virili corpore inclusa* (un alma de mujer en cuerpo masculino) (Zubiaur, 2007: 18).

No obstante, este modelo del “tercer sexo” nunca fue completamente explicado. Ulrichs apeló al saber médico para legitimar sus opiniones, y entre los médicos, Westphal destaca por ampliar “la

² Para un análisis detallado de esta relación véanse, entre otros, Hennen (2008), Trumbach (1993), Greenberg (1988), Enguix (1996; 2000) y Foucault (1984; 1987).

elección de objeto antinormativa a “una inversión *global* del “sentimiento sexual” (con lo que integra los roles de género), el carácter *innato* de ésta y la conciencia (inducida por el rechazo social o por el propio médico) de su carácter *patológico* (no ya pecaminoso o inmoral)” (Zubiaur, 2007: 21).

Magnus Hirschfeld consolidó la figura del “homosexual” como un *tipo* completo, que no se define ni exclusiva ni prioritariamente por su elección de objeto sexual y cuya diferencia es de raíz biológica e innata. Por tanto, en Alemania, cuna de lo que se considera el primer movimiento homosexual, el Comité Científico-Humanitario (fundado por Hirschfeld en 1897), el “homosexual” moderno nace y se desarrolla en este proceso doble de afirmación (emancipadora en la medida en que la diferencia se erige como *sujeto*) y clasificación (normalizadora en la medida en que reduce esas voces nuevas a *objeto* de un discurso establecido) siendo “la búsqueda de un fundamento biológico a la “homosexualidad” en parte estratégica (como reacción a la etiqueta de *contra natura*) y en parte un tributo al paradigma biologista decimonónico” (Zubiaur, 2007: 27). Hirschfeld apelaba a los motivos humanitarios para conseguir la aceptación de la homosexualidad y defendía que los homosexuales debían ser respetados por su estatus intermedio.³ Un estatus intermedio que conllevaba una concepción femenina del homoerotismo que ya en su época fue discutida por Benedict Friedlander (que encabezó la secesión del Comité Científico-Humanitario) y Adolf Brand (Zubiaur, 2007: 25). Los debates sobre esta cuestión siguen abiertos hoy en día como veremos.

La caracterización de lo que Freud llamó inversión sexual (1975) y su consideración como algo innato entronca con la necesidad de inteligibilidad de los cuerpos en función de los repertorios culturales disponibles y aún hoy es reproducida en el discurso *emic* y *etic* con el célebre “han nacido así” utilizado para referirse al afeminado. La legitimación de la disidencia sexual mediante el recurso a la naturalización y el esencialismo de las prácticas remite a la inevitabilidad de esas prácticas y, por tanto, a la exculpación del sujeto.

La vigencia de este discurso es observable al consultar el Diccionario de la Real Academia Española, que en su vigésimo segunda edición (2001) define “inversión” como “homosexualidad”,

³ Las actividades del Comité fueron radicalmente prohibidas tras la llegada al poder de los nazis (Altman, 2002; Nicolas, 1978).

además de como “acción y efecto de invertir” es decir, cambiar de sentido u orientación.

Puesto que la sodomía —entendida en sentido restringido como penetración anal— siempre fue un delito difícil de probar, desde finales de la Edad Media se buscaron “signos” corporales de este “vicio”, esbozando con ello las características —estables— de una categoría particular de personas: ejemplo de ello es la creciente atención por el sujeto más que por el acto en la evolución del discurso médico forense que, con Casper, llega a la definición de una “personalidad homosexual” (Zubiaur, 2007: 15).

En el siglo XIX identidad y apariencia ya están estrechamente relacionadas (Reyero, 1996: 245) y se dota a este tipo de homosexual, a este invertido intermedio, de un aspecto particular, identificable, visible: se le presentaba, y muchas veces aún presenta en los medios, como una persona “de voz aflautada, risa aniñada, mano en la cadera, muñeca gesticulante, andar sinuoso y trasero sobresaliente” (Galloway, 1983: 48). Aunque los especialistas en kinesis no han podido hallar ninguna particularidad masculina o femenina que sea por sí misma una indicación de homo o heterosexualidad, existen gestos o posturas que culturalmente son considerados como marcadores de sexo: los ademanes de muñecas sueltas, la inclinación de la pelvis hacia adelante al andar, mantener los brazos apretados contra el tronco, el parpadeo lento, la risa aguda, la articulación flexible del cuerpo y la conversación acelerada, son considerados rasgos femeninos o afeminados si los realiza un hombre (Enguix, 1996: 39- 64). Incluso se ha afirmado que los homosexuales obtienen mejor puntuación que los heterosexuales en las escalas que miden el grado de feminidad aunque existen serias dudas acerca de la validez de dichos resultados (vid Ruse, 1989). Con cierta frecuencia se publican estudios que tanto afirman la existencia de una base genética para la conducta sexual como lo contrario.

La asociación del homosexual con el afeminamiento, con lo femenino, como modelo hegemónico y casi único durante el Franquismo, otorga a este varón ciertas características diferenciales vinculadas con lo estereotípicamente considerado como femenino. Así, se generaliza un estereotipo social —que aún perdura— que le otorga una mayor sensibilidad que al varón medio, se propicia su asociación con lo doméstico (se les considera como mejores “cuidadores”) y se les asocia el desempeño de determinados roles

profesionales. El elevado porcentaje de homosexuales en actividades como la peluquería, el arte y la hostelería fue evidenciado por García Valdés (1981) y Pollak (1987). El afeminado/artista –modisto, peluquero, diseñador, director de cine– fue el más tolerado por ser el más categorizable, pero siempre que se limitara a desempeñar los papeles que socialmente se le asignaban, aunque esa tolerancia no excluía su estigmatización y su degradación. Esta figura –coherente con las definiciones sociales del género– era una categoría funcional para una moral que necesitaba clasificar aquello que queda al margen del modelo de familia (Enguix, 1996: 48).

La reacción social contra los homosexuales viene determinada por la capacidad para indentificarlos convenientemente y, así, actuar ante ellos. Por tanto, es clave contar con elementos para su identificación, elementos que estarán estrechamente vinculados con los estereotipos que hemos ido presentando. La corporeización de los discursos sobre el origen de la homosexualidad, la transgresión de género y la visibilización de estos rasgos construyen el ubicuo afeminamiento del homosexual, siendo el afeminado el homosexual más identificable y, al mismo tiempo, el más tolerado. La maestría en el desempeño de determinados roles profesionales –como los relacionados con lo artístico– podía, en la España franquista, llegar a compensar su “desviación”. Pero en esa “moral de doble vía”, esa “tolerancia controlada” coexistía con la represión feroz y la aplicación de medidas legales.

Hemos elegido tres figuras que fueron homosexuales públicamente “reconocidos” en la España franquista y que obedecen a este modelo arquetípico de afeminado-artista que aquí hemos dibujado. La figura de Miguel de Molina es paradigmática: artista y homosexual, afeminado, la conjunción de su homosexualidad y sus ideas políticas le llevaron al exilio. Sus largas pestañas, su mano en la cintura, su rostro insinuante no dejan lugar a dudas –según los discursos estereotipados– sobre su “orientación”. Casos similares son los también artistas Rafael Conde y Pedrito Rico, conocidos tanto por motivos artísticos como sexuales. La ornamentación de sus vestuarios (el de Miguel de Molina ha sido objeto de varias exposiciones), su recargamiento, su amaneramiento extremo en escena, sus maquillajes, sus gestos, su modo de andar, les acerca a lo considerado femenino y nos remite a ese afeminamiento “ineludible” en el homosexual “categorizable”. Es difícil encontrar en la época alguna figura pública

cuyas prácticas homosexuales fueran conocidas o supuestas, que no adoptara –voluntaria o involuntariamente– esos modos de representación.⁴ De este modo, los discursos sociales impregnan de tal modo el tejido social que sólo son identificables aquellos sujetos que ponen en escena los rasgos estereotipadamente asignados a la categoría a la que se les adscribe y que, con ello, refuerzan esos mismos estereotipos.

Estos varones conforman en la España franquista la figura del “marica” o “mariquita” con *pluma* (la *loca*), considerado las más de las veces como una “víctima” de su “condición”. El concepto de “pluma” nos remite a la transgresión de géneros, puesto que aunque generalmente se asocia al afeminamiento en un varón, “tener pluma” también significa masculinidad en una mujer.

Pero la “mariquita loca” no fue ni es el único modelo posible. La lógica clasificatoria binaria que rige nuestro sistema de representaciones permite la posibilidad de un homosexual viril, menos clasificable, menos visible, menos identificable, menos inteligible y, por ende, más amenazante; el “maricón”. No estamos ya ante un “invertido” sino ante una figura que subvierte todos los significados socialmente aceptables del sistema sexo/ género/sexualidad entendido rígida y mecánicamente. Estamos ahora ante un pervertido que, no sólo no entronca con los discursos esencialistas y naturalizadores (“ha nacido así”) sino que es asociado discursivamente a un concepto, el de “vicio”, que le sitúa como sujeto agente y no como víctima, que remite al control del sujeto sobre un comportamiento considerado como desviado, lo que conlleva su estigmatización. En términos contemporáneos, estaríamos ante una homosexualidad construida desde un discurso esencialista sobre la identidad (la del invertido afeminado) y una homosexualidad construida sobre un discurso construccionista de la identidad (la del pervertido). Esta diferenciación en clave de género, sexo y causalidad tiene también un equivalente respecto a la propia conceptualización de la homosexualidad. Si recurrimos de nuevo a las definiciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2001) encontramos que para referirse a la homosexualidad habla tanto de ‘inclinación’ como de ‘práctica’. Si bien el término ‘inclinación’ puede estar semánticamente relacionado con esa homosexualidad afeminada e innata que hemos dibujado, puesto que remite a la subjetivi-

⁴ Aquí cabe hablar de cierta *minstrelización* o representación del papel socialmente asignado (Goffman, 1968).

dad, esa otra homosexualidad viril, agente, amenazante, entroncaría más con las prácticas en el imaginario social.

Estos dos modelos, relacionados con unas mismas prácticas sexuales interpretadas desde una lectura estereotipada, binaria y excluyente del sexo, del género y de la sexualidad, imperaron en España hasta los años 70-80, de manera hegemónica el marica afeminado, y de manera más invisible el modelo viril. En los años 80-90 este último se fue imponiendo al primero, cuya influencia en el imaginario social aún es destacable.⁵

Ambos modelos se expresan mediante cuerpos diferentes y distintivos que pretenden materializar esa condición intermedia entre lo masculino y lo femenino en el caso del afeminado, o enfatizar la masculinidad. Es, en definitiva, en el cuerpo sexuado, donde se ponen en juego dicotomías estructurantes de la vida social y se cuestiona la asociación simbólica entre sexos/géneros y sexualidades.

Vagos, maleantes y peligrosos: contexto legal

El instrumento de control social por excelencia en la España franquista fue la Ley de Vagos y Maleantes en su modificación de 15 de julio de 1954 (originariamente es de 1933). Hasta entonces la represión de la homosexualidad no estuvo entre los objetivos del Régimen Franquista, más preocupado por la disidencia política. En 1954 se incluye a los "homosexuales" en el artículo 2.2º junto a proxenetas y rufianes, estableciendo que se les impondrían las siguientes medidas: "a) internado en un establecimiento de trabajo o Colonia Agrícola... b) Prohibición de residir en un determinado lugar o territorio y obligación de declarar su domicilio; c) sumisión a la vigilancia de los Delegados".⁶ Lo importante aquí es que el internamiento debe hacerse "con absoluta separación de los demás" (Pérez Cánovas, 1996: 18) y que las sanciones no responden a la comisión probada de un delito, sino a la supuesta peligrosidad de un sujeto, y, por tanto, son medidas "de seguridad" que están encaminadas a evitar la comisión futura del delito.

⁵ Guasch (1991) habla del modelo "marica" como "pre-gay" y del modelo "maricón" como "gay" y establece esta periodización. No obstante cabe destacar la pervivencia de ambos modelos aún hoy.

⁶ Boletín Oficial del Estado Español (BOE) de 17 julio 1954 (núm. 198)

La Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social de 4 de agosto de 1970 derogó y sustituyó a la anterior. Se estableció que "los que realicen actos de homosexualidad (...) podían ser declarados en estado peligroso" y ser sometidos en tal caso a determinadas "medidas de seguridad y rehabilitación", en concreto: "a) Internamiento en un establecimiento de reeducación; b) Prohibición de residir en el lugar o territorio que se designe y sumisión a la vigilancia de los delegados" (art. 2º, 5º, y 6º ap. 3).⁷

El hecho de que los homosexuales ya no sean "peligrosos" sino que lo sean quienes "ejercen actos de homosexualidad" introduce cambios importantes. En primer lugar, parece disociar la sexualidad de una identidad particular innata para centrarse en las prácticas. Esto, que para Pérez Cánovas (1996) es una mejora sustancial respecto a la Ley anterior, en nuestra opinión puede tener consecuencias perversas, puesto que en este redactado cualquier persona es susceptible de ser criminalizada. No obstante, en algunas sentencias se habla de "inversión sexual" –manteniendo los significados aceptados– y en una Sentencia de 5 de febrero de 1972 se advierte que la Ley de Peligrosidad Social se aplica sin distinción a la que califican de homosexualidad congénita o de "inversión natural" y a la que califican de "patológica", pervertida y viciosa, "pues ambas se recogen en la Ley, que atiende a la práctica de actos y a la peligrosidad del sujeto y no a la causa que lo motiva" (Pérez Cánovas, 1996: 19). Esta sentencia entronca directamente con los discursos disponibles, inteligibles y estereotipados sobre dos modelos de homosexual categorizados en función de las causas de su "condición", pero que como hemos visto son rápidamente generizados y corporeizados por los discursos sociales.

Al final del Franquismo, en 1971, se abrieron en Badajoz y Huelva dos centros de "rehabilitación de homosexuales varones", siguiendo el ejemplo de la Colonia Agrícola Penitenciaria de Tefía de Fuerteventura clausurada en 1966. Dichas cárceles estaban destinadas a su internamiento y reeducación, aunque los condenados por este hecho solían repartirse principalmente por las "galerías de invertidos" de las prisiones provinciales. Por ambos centros pasaron unos 1000 homosexuales hasta su cierre en 1979; sin embargo el número total de homosexuales encarcelados en todo el Estado es imposible de cuantificar (Trujillo, 2007: 26).

⁷ BOE 6 de agosto 1970 (núm. 187)

Tras la muerte de Franco en 1975, en enero de 1979 se eliminan varios artículos de la ley, entre ellos, el referente a “los actos de homosexualidad”. Los colectivos gay (ahora LGTB) se centran entonces en la eliminación de otras leyes discriminatorias, consiguiendo la modificación de la Ley sobre el “escándalo público” en 1983.

Cuerpos en tránsito

En 1975 el país inicia la transición hacia la democracia. Los años 70 son testigos de los inicios del cambio: se publican los primeros textos reivindicativos de la homosexualidad, el movimiento gay se asienta en el país (dando lugar a las primeras manifestaciones), y los homosexuales son excluidos de la Ley de Peligrosidad (1980). La despenalización de las relaciones homosexuales y la legalización de las organizaciones homosexuales vienen acompañadas por una pérdida de influencia de los discursos religiosos sobre la sexualidad –en un contexto de fuertes cambios sociales– y por la reapropiación y resignificación de los discursos médicos por parte de los propios actores y la consiguiente desmedicalización de ciertas conductas. En 1973 se elimina la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud. Florecen el feminismo y el destape (Ponce, 2004) como parte de procesos de reapropiación del cuerpo y de la sexualidad por los propios sujetos.

Se empiezan a publicar textos sobre el tema de la homosexualidad por parte de homosexuales, con títulos tan significativos como el texto compilado por J.E. Enríquez *El Homosexual ante la Sociedad Enferma* (1978) o el texto de Anabitarte (1979) cuyo título rezaba *Homosexualidad: el asunto está caliente*. La transferencia del estigma a la sociedad que rechaza al homosexual y la relevancia social del tema son evidentes en ambos textos.

En otro nivel, los años 70, están marcados por la eclosión del feminismo y los debates entre las posiciones esencialista y constructivista de las identidades. Unos debates que en los 90, de la mano de Butler y Sedgwick y de la teoría *queer*, insisten en la desestabilización radical y la resistencia a la naturalización de cualquier identidad. Los sexos se desnaturalizan, los géneros se performan y el movimiento gay contemporáneo se estructura en torno a las nociones fundamentales de “orgullo” y “visibilidad”.

El movimiento gay español se originó en Barcelona, en 1971, con la fundación (en la clandestinidad) del Movimiento Español de Liberación Homosexual. En 1975 pasó a denominarse Front d’Alliberament Gai de Catalunya. La primera manifestación homosexual del Estado Español tuvo lugar en Barcelona el 26 de junio de 1977.⁸ Asistieron unas 5000 personas, y fue muy controvertida por haber sido capitaneada por travestis que incidían, dolorosamente para algunos, en el modelo de homosexual afeminado innato, categorizable e inevitable que había impregnado el Régimen anterior.⁹ Al año siguiente se unieron a Barcelona Madrid, Bilbao y Sevilla.

Con el tiempo y los nuevos discursos disponibles, se posibilita que en algunas esferas el afeminamiento, como en las primeras manifestaciones, sea dotado de una significación reivindicativa y crítica, y se visibilizan con fuerza otros modelos, primero viriles, luego hiperviriles. Estos modelos conforman un repertorio culturalmente diverso de visibilización y re-presentación que es concebible e inteligible dentro de los nuevos discursos y que, a su vez, alimenta la construcción de esos nuevos discursos sociales sobre la matriz sexo/género/sexualidad, flexibilizándolos y diversificándolos. Se negocian y renegocian los géneros de forma variada y fluida como muestra Hennen (2008) para el caso estadounidense. Los cuerpos sexuados son reapropiados. No obstante, el afeminamiento, se mantiene como significativo privilegiado de la práctica sexual tanto entre los actores como en las audiencias.¹⁰

Lo “homosexual” deja paso a lo “gay” y ya en el siglo XXI a las expresiones LGTB, y se constituye el deseo sexual como referente único de la identificación, sin necesidad de que produzca ninguna alteración en el sistema de sexo/género. Del estigma se pasa al orgullo. En un país en el que en 2005 se legalizó el matrimonio homosexual, los modelos *emic* imperantes aspiran a la “normalidad”.

En un contexto legal favorable como el español (faltaría dilucidar si el contexto social es *tan* favorable, cuestión que aquí no podemos desarrollar) esta diversidad y pluralidad de discursos disponibles –que van desde lo más estereotipado a lo

⁸ Véanse Coll-Planas (2008) y Monferrer (2003) para mayor información sobre el movimiento gay-LGTB en España.

⁹ La fotógrafa Colita, musa de la progresía del momento, tomó numerosas fotografías de la manifestación.

¹⁰ En los medios de comunicación la visión afeminada estereotipada no se diluye hasta bien entrados los años 80 (Arnalte, 2008: 169).

más *queer*, desde la negociación de los géneros a la pervivencia de modelos más tradicionales y coherentes con los significados sociales— favorece la inteligibilidad de distintos modos de representación o modelos tal y como podemos observar en las celebraciones del Orgullo LGTB de Madrid.

En Madrid tiene lugar cada año a principios de julio la manifestación estatal del Orgullo LGTB. El año pasado (2009) asistieron más de un millón de personas (Enguix, 2009a; 2009b). En esta manifestación, contexto comunicativo privilegiado de representación y observación, junto a la imagen de “normalidad” que impera a pie de calle, en las carrozas esponsorizadas hay una fuerte presencia de *drag* y *leather* (“índices” de la comunidad para Kerrill, 1992). Aquí, los cuerpos gays “hegemónicos”, musculosos y trabajados, coexisten con cuerpos “resistentes” —por ejemplo los de los osos— que cuestionan los modelos de belleza estándar puesto que se construyen en torno a cuerpos grandes y velludos.

Las estrategias de re-presentación en este contexto de presentación controlada por los actores (por tanto de inscripción —agencia— más que de adscripción) pueden ser organizados en torno a tres ejes: el de la disciplina, el del género y el de la mediación comercial. Desde la disciplina podemos hablar de cuerpos más o menos disciplinados teniendo en cuenta que desde los griegos existe una importancia asociación entre masculinidad y músculo. Desde el género, el eje que va de lo masculino a lo femenino es un *continuum* que intersecciona la disciplina y se constituye, básicamente, mediante el músculo, la cantidad de vello facial y corporal y el uso de complementos generizados. El hecho de que las representaciones más extremas se den principalmente en las carrozas esponsorizadas por establecimientos comerciales, nos lleva a hablar de mediación comercial, de performance controlada y festiva y a introducir como eje significativo en la presentación del cuerpo la creciente comercialización de las identidades y el papel del consumo en la conformación de estilos de vida y cuerpos particulares (Holt and Griffin, 2003; Erison, 2000). Estos tres ejes se interseccionan a lo largo de todos sus puntos y utilizan los estereotipos y discursos sociales como referentes últimos.

El cuerpo del hombre musculoso y potente, disciplinado, se convierte en la representación ideal de la masculinidad, el poder y la invulnerabilidad (García Cortés, 2004). Los regímenes totalitarios se

apropiaron de esta virilidad omnipotente y la asociaron a la presentación de los trabajadores como nuevos guerreros, enfatizando determinados valores como la disciplina, la obediencia, la lealtad y el valor: en el Orgullo es frecuente encontrar hombres vestidos de legionario, militar, policía, marino, profesionales comúnmente relacionados con esos valores y con una virilidad incuestionable. Estos eran precisamente los disfraces que lucían los miembros del grupo Village People, creado en 1977, para representar arquetípicamente los estereotipos al uso sobre el “gay viril”.¹¹ Pero también, junto a estos uniformes, se lucen elementos femeninos (un liguero, zapatos de tacón, etc.) en lo que podemos leer como un ejercicio de subversión.¹²

La preponderancia de este modelo, de estos chicos “macizos” o *Zero* —en alusión a una revista dirigida al público gay recientemente desaparecida— procuran adecuarse a las expectativas que se tienen sobre lo gay, lo que ha llevado a Mira (2005) a hablar de “fascismo corporal”. Además del culto al músculo como elemento culturalmente valorado entre los gays, un cuerpo sano y musculoso indica que no se padece sida y explicita una virilidad bastante estereotipada (García Cortés, 2004: 52). Este modelo ha acabado conformando un modelo socialmente inteligible y hegemónico de gay.

Por otra parte, y desde la perspectiva de la disciplina, los osos y los *leather* muestran cuerpos que pueden estar más o menos disciplinados: la incorporación del modelo musculoso al imaginario de los osos ha dado lugar, por ejemplo, al llamado *musclebear*. En este sentido, cabe destacar que existen narrativas que aluden a la disciplina de los cuerpos osos a pesar de la ficción de descuido, y narrativas que hablan del descuido. Por tanto, los osos se situarían a lo largo de todo el *continuum*.¹³ Los ciudadanos anónimos, con una apariencia más cotidiana, en general se situarían en la zona de menor disciplina de este *continuum*.

¹¹ Sus componentes iban disfrazados de indio, vaquero, motero/leather, militar, policía y albañil y no sólo su nombre hace referencia a la zona gay de Nueva York, Greenwich Village, sino que muchas de sus canciones, como “Macho man” aluden particularmente a una homosexualidad con referentes viriles (véase <http://www.officialvillagepeople.com>, consulta diciembre 2009).

¹² Esta masculinidad musculosa se acerca al modelo de “cachas hipermasculino y machista” que dibujan Aliaga y Cortés (1997). Estos autores completan su “galería” de modelos disponibles con dos figuras más: “la loca” y el “efebo”.

¹³ Existe otra acepción de disciplina en la que podríamos incluir a los *leather* considerando su asociación con prácticas bdsm (Hennen, 2008).

Desde el género, la construcción del *continuum* entre lo masculino y lo femenino se lleva a cabo mediante dos estrategias: el uso del cuerpo (básicamente mediante el músculo –lo que nos remite a la disciplina– y la cantidad de vello facial y corporal) y el uso de complementos considerablemente generizados en un sentido u otro: se trata de lentejuelas, plumas, boas, ligeros¹⁴ y medias, o arneses, argollas, máscaras, chalecos de cuero, indumentaria militar (en el caso de los hipermasculinos *leather*). Ambas estrategias están basadas en una concepción bastante estereotipada de los géneros.

Las negociaciones de los géneros son explícitas en los casos de osos y *leather* (Hennen, 2008). Reivindican una masculinidad estereotípica e históricamente negada al hombre homosexual, al que históricamente se ha vinculado con el afeminamiento, que repudian, a lo que unen un cuerpo no estándar. Los osos se representan a sí mismos como la “masculinidad corporeizada” (Connell, 1995). Hennen (2008) entiende que los osos adoptan una estrategia de género que simultáneamente cuestiona y reproduce las normas de la masculinidad hegemónica. Al mismo tiempo, para los heterosexuales, “la imagen de dos hombres barbudos besándose resulta tremendamente inquietante, rompe el molde típico del “mariquita-locas-afeminado” que es tan útil para los heteros a la hora de distanciarse de los gays y de marcarles como una cosa rara, ajena a ellos” (Sáez, 2003). Aunque también pueden pasar perfectamente desapercibidos a una mirada no experta, evadiendo con ello la identificación y, por tanto, el control.

En los discursos actuales, cualquiera puede ser homosexual... eso es lo inquietante para buena parte de la población, puesto que esa práctica no se entiende ya únicamente como inscrita de una manera limitada, estable y prefigurada en los cuerpos que la incorporan.

Discursos y cuerpos

Como Gilmore afirma (1994) la masculinidad es casi siempre una identidad bajo sospecha, lo que hace que la transgresión en el género o en las prácticas sexuales conlleve casi inmediatamente un cuestionamiento de la masculinidad del transgresor.

Por ello, a pesar de los cambios en los paradigmas identitarios y de la constitución en EE.UU. de un “modelo viril” (luego “exportado” a nivel global) a partir de los años 40 (Chauncey, 1994), es tan complicado superar unos paradigmas arquetípicos que, además, al afirmar el afeminamiento del homosexual, fortalecen la coherencia entre su sexo y su sexualidad. El “maricón”, modelo más viril, provocó y provoca más rechazo. Con la Transición y el paso de identidades criminalizadas y estigmatizadas a identidades orgullosas y visibles, las corporeidades se tornan más complejas, su vinculación con una sexualidad concreta deviene menos determinada, y los géneros se entienden como más fluidos. No obstante, en función de los discursos disponibles y de su conocimiento e interiorización, los repertorios culturales disponibles pueden ser leídos en clave de subversión de los estereotipos (caso de muchos participantes en el Orgullo) o en clave de reproducción de los estereotipos (caso de muchos “espectadores”).

Junto a los modelos predominantes de “afeminado” y “viril”, que se mueven en los significados más o menos estereotipados de los géneros, en la actualidad se habla críticamente de un “gay hegemónico” (políticamente correcto), “actualización del marica franquista y de la transición (hábil en lo doméstico, limpio, ordenado, educado)” al que se acusa de ser el único modelo visible hoy en día (Guasch 2006: 127-128).

Es imposible aislar el cuerpo de los sistemas sociales en los que está inmerso. Los estilos “paradigmáticos” relacionados con los cuerpos gays (afeminado, viril –*leather*, osos–) se construyen en referencia con la práctica sexual y el sexo y están íntimamente relacionados con la anatomía, el género y el contexto. Es posible que existan identidades alternativas basadas en el género, el sexo, el cuerpo, el deseo, pero son difíciles de entender sin hacer referencia a la formación de categorías sexuales socio-históricas. Por ejemplo, las identidades “orgullosas” (y lo que ello comporta) están vinculadas con los procesos de legitimación de la diversidad sexual, de desmedicalización y de reapropiación que se iniciaron en los años sesenta del siglo XX entre las minorías sexuales antes consideradas como “desviadas” y otras minorías.

Los casos elegidos en este trabajo se muestran como un terreno fértil para el análisis de los repertorios culturales según los cuales unos cuerpos son conceptualizados por los discursos disponibles como inteligibles y categorizables: cuando sólo exis-

¹⁴ Nota del Editor: También llamados “portaligas” en algunos países del cono sur.

te el discurso del pervertido y el invertido, la única representación posible en términos de coherencia social es la afeminada y la alternativa es la cárcel o el electroshock. Con la democracia y el activismo gay, los discursos sociales y las posibilidades de corporeización se diversifican.

Puesto que, siguiendo a Foucault y Butler, consideramos que los cuerpos son realidades discursivas, sería interesante profundizar en la medida en que los cuerpos –además de producir discursos– transforman discursos. El caso de estudio elegido parece ser un contexto privilegiado para el análisis de lo que Zubiaur (2007: 27) ha denominado “ficciones identitarias” (existen, funcionan y no desaparecen con su deconstrucción teórica). En las manifestaciones LGTB los cuerpos masculinos sexuados y generizados se construyen mediante la performance, que no sólo refleja una masculinidad preexistente sino que la constituye mediante su representación. De este modo, como Brickell (2005: 32) afirma (incorporando el concepto butleriano de agencia), los sujetos masculinos actúan sobre el mundo social y son participados por él. Así,

Researchers can investigate how masculinities are done and how these performances are received within social interaction; how frames, schedules, and specificities of culture and history condition masculine performances and their reception; how tensions around front-and backstage play out; and how illusions of masculine authenticity are reproduced and congealed.

Las relaciones que se establecen entre los discursos y los cuerpos, son, por tanto, complejas y mutuamente constitutivas. Los discursos conforman e informan las representaciones y afectan a la capacidad descodificadora de todos los actores implicados y, por tanto, a la inteligibilidad –*emic* y *etic*– de la representación. Aunque las representaciones y los discursos son múltiples, están limitados por su inteligibilidad y, consiguientemente, su visibilidad. El reto consiste en visibilizar lo menos estereotipado recurriendo a los nuevos discursos identitarios. Los cuerpos visibles, identidades no prefijadas sino inestables y fragmentadas en las que las identidades son inscritas (Nietzsche, Butler) se constituyen en fronteras respecto a los cuerpos no visibles ni explícitamente sexualizados, en los que los elementos de inscripción pueden no existir, pasar inadvertidos o ser distintos.

En definitiva, se trataba y se trata de analizar, sin caer en el determinismo, cómo el contexto y

los discursos disponibles sobre la matriz sexo/género/sexualidad restringen las posibilidades inteligibles de representación de todos los actores sociales ofreciendo series de cuerpos inteligibles en discursos particulares y con significados particulares. Estos significados, que destacan tanto los componentes de subversión como de reproducción de los significados sociales, pueden contradecirse en función de los discursos disponibles. Así, un participante en el Orgullo puede narrar su experiencia en términos opuestos a un espectador, afectando con ello tanto la producción de los cuerpos como la descodificación de los significados a ellos asociados. Una descodificación que, en nuestro contexto cultural, se produce generalmente en clave de género.

El sistema de clasificaciones basado en los géneros, que distingue fundamentalmente entre homosexuales viriles y afeminados coexiste con un sistema clasificatorio basado en las preferencias sexuales (homo-heterosexual) sin que se haya producido totalmente un cambio o evolución de un sistema a otro. La centralidad del sujeto y del acto coexisten como procesos complejos de construcción identitaria que pueden producir, en el sentido foucaultiano, identidades fragmentadas en cuerpos fragmentados que existen en contextos socioculturales complejos cuya relación con el individualismo consumista del capitalismo tardío habría que analizar en profundidad.¹⁵ Procesos que no sólo fragmentan cuerpos y discursos sino que también incorporan lo irónico, el deseo, las emociones y los sueños en cuerpos difícilmente categorizables a veces. Así, los cuerpos devienen expresiones y escenarios de discursos y contradiscursos sobre el poder y lugares de control y opresión; pero también de agencia y resistencia.

¹⁵ Para profundizar en la relación entre fragmentación y capitalismo véase Martínez Hernández, 2002.

. Bibliografía

- ALIAGA, Juan Vicente y G. CORTÉS, José Miguel (1997) *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España*. Madrid: Egales.
- ALTMAN, Dennis (2002) "Globalization and the International Gay/Lesbian Movement" en: Richardson, Diane and Steven Seidman, *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London: Sage, pp. 415- 425.
- ANABITARTE, Héctor y LORENZO, Ricardo (1979) *Homosexualidad: el Asunto está Caliente*. Madrid: Queimada.
- ARIÑO, Antonio (1997) *Sociología de la Cultura*. Barcelona: Ariel
- ARNALTE, Arturo (2008) "Gays en la picota. Su representación en los medios de comunicación" en: Ugarte Pérez, Javier (ed), *Una Discriminación Universal. La Homosexualidad bajo el Franquismo y la Transición*. Barcelona: Egales, pp. 139-170.
- BAUDRILLARD, Jean (1974) *La sociedad de consumo*, Barcelona: Plaza y Janés.
- BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2005) *La Dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BRICKELL, C. (2005) "Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal". *Men and Masculinities*, 8; p. 24-43.
- BUTLER, Judith (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- _____ (1993) *Bodies That Matter. On The Discursive Limits Of 'Sex'*. New York: Routledge.
- CHAUNCEY, George (1994) *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: BasicBooks.
- COLL-PLANAS, G. (2008) "Homosexuals, bolleres i rarets: posicions polítiques en el moviment lèsbic i gai". *Athenea Digital* núm. 14: 4161 (otoño), pp. 41-61
- CONNELL, Robert W. (1995) *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Du GAY, Paul, et al. (1997) *Doing Cultural Studies: the Story of the Walkman Sony*. Londres: Sage
- ENGUIX, Begoña (1996) *Poder y Deseo. La homosexualidad masculina en Valencia*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- _____ (2000) "Sexualidad e Identidades". *Gazeta de Antropología* (electrónica), núm. 16 abril, Universidad de Granada, 8 pp.
- _____ (2009a) "Identities, Sexualities and Commemorations: Pride Parades, Public Space and Sexual Dissidence". *Anthropological Notebooks*, vol. XV: 2, pp. 15-35, Ljubljana: Slovene Anthropological Society.
- _____ (2009b) "Fronteras, cuerpos e identidades gays". *Quaderns de l'ICA*, Barcelona: Institut Català d'Antropologia (en prensa).
- ENRÍQUEZ, José E. (1978) *El Homosexual ante la Sociedad Enferma*. Barcelona: Tusquets.
- ERIBON, Didier (2000) *Identidades. Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Barcelona: Bellaterra.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del Cuerpo. Género, Itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- FOUCAULT, Michel (1984) *Historia de la Sexualidad (1). La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1987) *Historia de la Sexualidad (2). El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (1975) *Tres Ensayos sobre Teoría Sexual*. Madrid: Alianza.
- GALLOWAY, Bruce (ed.) (1983) *Prejudice and Pride*. Londres: Routledge and Kegan Paul
- GARCIA CORTÉS, José Miguel (2004) *Hombres de Mármol. Códigos de Representación y Estrategias de Poder de la Masculinidad*. Madrid: Egales.
- GARCÍA VALDÉS, Alberto (1981) *Historia y Presente de la Homosexualidad*. Madrid, Akal.
- GILMORE, David (1994) *Hacerse Hombre. Concepciones Culturales de la Masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, Erving (1968) *Estigma. La Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GREENBERG, David F. (1988) *The Construction of Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GUASCH ANDREU, Oscar (1991) *La Sociedad Rosa*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2006) *Héroes, Científicos, Heterosexuales y Gays. Los Varones en Perspectiva de Género*. Barcelona: Bel-laterra.
- HALL, Stuart (1980) "Encoding/decoding" en: Hall, S., D. Hobson, A. Lowe, P. Willis (eds) *Culture, Media, Language*. Londres: Hutchinson.
- _____ (ed.) (1997) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.
- HENNEN, Peter (2008) *Faeries, Bears and Leathermen. Men in Community. Queering the Masculine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HERDT, Gilbert (1992) *Gay Culture in America. Essays from the Field*, Boston: Beacon Press.
- _____ (1993) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- HOLT, Martin y GRIFFIN, Christine (2003) "Being Gay, Being Straight and Being Yourself: local and global Reflections on Identity, Authenticity and the Lesbian and Gay Scene". *European Journal of Cultural Studies*, no. 6, pp. 404-425.
- KERRELL, Richard H. (1992) "The Symbolic Strategies of Chicago's Gay and Lesbian Pride Day Parade" en: Herdt, Gilbert (ed) *Gay Culture in America. Essays from the Field*. Boston, Beacon, pp. 225-253.
- LAQUEUR, Thomas (1994) *La Construcción del Sexo. Cuerpo y Género desde los Griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (2002) "El cuerpo imaginado de la modernidad". *Debats*, núm. 79, pp. 8-17
- MIRA, Alberto (2005) "La cultura gay ha muerto, viva la cultura gay". *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Crisis de la heterosexualidad y reinención de la condición humana, num. 67/2005, Barcelona: Archipiélago, pp. 33-42.
- MONFERRER TOMÁS, Jordi (2003) "La construcción de la protesta en el movimiento gay español: la ley de peligrosidad social (1970) como factor precipitante de la acción colectiva". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 171-204.
- NICOLAS, Jean (1978) *La Cuestión Homosexual*. Barcelona: Fontamara.
- PÉREZ CANOVAS, Nicolás (1996) *Homosexualidad, Homosexuales y Uniones Homosexuales en el Derecho Español*. Granada: Comares.
- POLLAK, Michel (1987) "La homosexualidad masculina o ¿la felicidad en el ghetto?" En: Ariès, P. et al. *Sexualidades Occidentales*. Barcelona: Paidós, pp. 71-102.
- PONCE, José M (2004) *El Destape Nacional, Crónica del Desnudo en la Transición*. Barcelona: Glénat.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario (2001, 22 edición) <http://www.rae.es/rae.html> (consulta 15 marzo 2010).
- REYERO, Carlos (1996) *Apariencia e Identidad Masculina. De la Ilustración al Decadentismo*. Madrid: Cátedra.
- RUSE, Michael (1989) *La homosexualidad*. Madrid: Cátedra.
- SÁEZ, Javier (2003) *Excesos de la Masculinidad: la Cultura Leather y la Cultura de los Osos* en: <http://www.hartza.com/osos4.htm> (consulta 10 noviembre 2009).
- SHILLING, Chris (1994) *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- TRUJILLO BARBADILLO, Gracia (2007) "Vagos, maleantes y peligrosos sociales" en: COGAM, *El Camino hacia la Igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español*. Madrid: Exposición en el Círculo de Bellas Artes (editado por COGAM).
- TRUMBACH, Randolph (1993) "London's Sapphists: from three sexes to four genders in the making of modern culture" en: Herdt, G. (ed.) *Third Sex, Third Gender*. Nueva York: Zone Books, pp. 111-136.
- TURNER, Bryan S. (1984) *Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- UGARTE PÉREZ, Javier (ed) (2008) *Una Discriminación Universal. La Homosexualidad bajo el Franquismo y la Transición*. Barcelona: Egales.
- VILLAAMIL, Fernando (2004) *La Transformación de la Identidad Gay en España*. Madrid: Libros de la Catarata.
- ZUBIAUR, Ibon (ed.) (2007) *Pioneros de lo Homosexual*. Barcelona: Anthropos.

. Fuentes electrónicas

<http://www.islaternura.com/APLAYA/PapelesPENSAR/Papeles/VioletaFranquismo2004Mes02.htm>
(consulta 10/dic/2009)

<http://fundacionmiguelmolina.org/reyselacopla/PRENSA/index.htm> (consulta 10/dic/2009)

http://www.elmundo.es/albumes/2009/03/23/miguel_molina/index_1.html (consulta 10/dic/2009)

A vida pensada a partir da morte

Maria Inês Rauter Mancuso

Departamento de Sociologia, do Centro de Educação e Ciências Humanas,
Universidade Federal de São Carlos. Brasil.

inesmancuso@gmail.com

Resumen

Neste estudo, reflito sobre o significado social da morte: especificamente como a presença sentida da morte pode ressignificar a própria vida, pode afetar as representações daquilo que é vivido. Como, portanto, a morte compõe quadros sociais da memória e, assim, é representação também. As narrativas a partir das quais se pensou nessa presença da morte fazem parte das narrativas obtidas quando da pesquisa para o doutorado, cujo tema básico foi a representação das cidades pela memória de velhos moradores. As entrevistas, em número de trinta, foram realizadas durante 1997, em municípios da região central do Estado de São Paulo, no Brasil. Os narradores das cidades eram velhos que tinham ficado adolescentes na primeira metade do século XX. A discussão da memória e as narrativas obtidas pelas lembranças conformavam o foco central do trabalho. Em uma e em outra questão – memória e narrativas – a presença da morte era uma constante. Não somente a morte física, anunciada por um corpo cada vez mais débil, cansado, mas a morte de um mundo social, de um jeito de viver, que se expressava na morte dos amigos e parentes que eram apoio à memória e, conseqüentemente, à contínua construção da identidade.

Abstract

In this study, the social significance of death is reflected upon; specifically, the study looks at how feeling the presence of death can allow the reinterpretation of one's own life and affect the representation of life experiences. Therefore, death is part of the social framework of memory, and is thus a representation as well. This reflection on the presence of death is based on narratives that were obtained during doctoral research, whose basic theme was the representation of cities in the memory of elderly residents. Thirty interviews were carried out in 1997 in municipalities of the central region of São Paulo state in Brazil. The narrators were elderly men and women who were adolescents during the first half of the 20th century. This work focussed on the discussion of memory and the narratives obtained from memories. A recurring theme in both areas -memory and narratives- was the presence of death. This presence was not only physical death, foretold by an increasingly tired, frail body, but also the death of a social universe and a way of life that was expressed in the death of friends and relatives who contributed to memory and, consequently, to the continued construction of identity.

Introducción

Neste estudo, proponho refletir sobre o significado social da morte: não sobre as representações da morte e nem sobre as formas sociais de cultuá-la, mas como a presença sentida da morte pode ressignificar a própria vida, afetando as representações daquilo que é vivido. Proponho discutir, portanto, como a morte compõe, dado que é plena de significados sociais, os quadros sociais da memória e a memória coletiva. As narrativas a partir das quais se pensou nessa presença da morte fazem parte das narrativas obtidas em uma pesqui-

sa cujo tema básico foi a representação das cidades pela memória de velhos moradores. As entrevistas, em número de trinta, foram realizadas durante 1997, em municípios da região central do interior do Estado de São Paulo, no Sudeste do Brasil, região que se desenvolveu economicamente principalmente a partir do final do século XIX, com a cafeicultura. Os narradores das cidades eram velhos que tinham ficado adolescentes na primeira metade do século XX. Portanto, pessoas que tinham visto a transformação do Estado, de rural para urbano. As

peessoas que nasceram e se tornaram adolescentes ou adultos na primeira metade do século, em um Estado rural, passaram a viver, adultos em um estado urbano. É como se fossem migrantes sem ter saído do lugar.

A pergunta a orientar a pesquisa foi, portanto, como tudo isso era pensado, sentido, representado, narrado por velhos moradores.

O lócus da memória

Entre 1880 e 1910, os pioneiros cafeicultores avançaram pelo interior do Estado, em direção a oeste, ocupando principalmente a região central do Estado. Com a expansão da cultura cafeeira, dois outros fatos de importância marcaram a história do Estado: a implantação das ferrovias e a chegada de migrantes, em especial italianos. A ferrovia foi um negócio dos fazendeiros de café, para servir aos seus interesses o que explica os trajetos das linhas férreas, seguindo sempre a linha de expansão da cultura cafeeira. As marcas no espaço traçadas por essas linhas determinaram posteriormente as primeiras localizações das estradas de rodagem, indicando que “as vias de comunicação não passam de leitões que a corrente regular das trocas e das migrações, caminhando sempre no mesmo sentido, cavou para si própria.” (Durkheim, 1963: 11)

O cultivo mais amplo do café a partir de 1840 e a construção das ferrovias a partir de 1860 coincidiram com a abolição do tráfico de escravos africanos. A primeira experiência com trabalhadores livres migrantes europeus ocorreu a partir de 1845 quando Nicolau Vergueiro trouxe 64 famílias alemãs –432 pessoas– da Prússia, Baviera e Holstein, para a Fazenda Ibicaba no município de Limeira. As condições contratuais eram duras, a vida não era muito diferente da dos escravos; o isolamento era extremo, pelas condições ambientais e pelas diferenças culturais. Entre os migrantes, muitos não sabiam lidar com a terra e trabalhavam como artesãos: carpinteiros, tanoeiros, seleiros, pedreiros e ferreiros. Apesar das dificuldades, a migração se impôs. Em 1886, foi fundada a Sociedade Promotora de Imigração. Em 1887, a Assembléia Provincial aprovou um contrato que introduzia número significativo de imigrantes. Em 1888 entraram em São Paulo 33.163 imigrantes subsidiados. Até 1900, 863.000. O número de entradas diminuiu com a baixa dos preços do café no início do século, e tornou a subir quando foi deflagrada a Primeira Guerra Mundial: em 1913, chegaram 119.758 imigrantes (Monbeig, 1984: 147). De 1920 a 1940 chegaram 1.431.786

imigrantes. Nem todos ficaram na lavoura do café: pesquisas indicavam que, em 1922, nela ficaram 44% dos imigrantes (a mais baixa porcentagem) e, em 1926, 68,4% (a mais alta porcentagem). Parcela não ficou em São Paulo e parcela foi para as cidades (Monbeig, 1984: 148), onde abriram pequenas indústrias. Parte dos imigrantes foi trabalhar nas ferrovias, às quais era proibido o uso de mão-de-obra escrava (Segnini, 1982: 36).

Assim, o Estado foi se povoando e se formando marcado pelo café, pela ferrovia e pela migração. As casas das cidades e das fazendas começaram a ostentar os novos materiais possíveis de serem importados pela ferrovia e que expressavam estilo e valores europeus, assumidos como referência: o vidro, a grade de ferro, madeiras serradas em bitolas comerciais, papéis de parede, azulejos, telha francesa, telha de ardósia. O tijolo se impôs como material básico de construção em substituição à taipa de pilão. Por todos estes novos materiais, compreende-se “a carreira fulgurante do frentista e o prestígio do artífice italiano, mais aparelhado do que o espanhol e o português na manipulação deste gênero de trabalho” (Saia, 1995: 215). Não é, portanto, só uma imigração de mão-de-obra, mas de estilo de vida, de valores estéticos, de jeito de morar e de comer. Nesses tempos, surgiram a energia elétrica e os bondes, o cinema, o fonógrafo, banheiros de chuva (atualmente, chuveiro), automóveis, jardins públicos e footing, bicicleta e velódromos, telégrafo e telefone. Medidas de higiene pública e privada: propagavam-se sabões de “segura eficácia nas dores reumáticas, nevralgia, queimadura, picadas de animais venenosos, frieiras, etc.” (Correio de São Carlos, 2 de dezembro de 1900). Passaram a ser consumidos, arroz estrangeiro e nacional, bacalhau, vinho em quartola, sorvete, gelo e cerveja sempre gelada. Para roupas: cassas, fustões e zefir escocês. Rio e São Paulo, França e Itália passaram a ser referência da roupa de moda, dos perfumes, do bom sapato e do bem comer. A cidade se fazia e se consumia com o olhar, o ouvir, no tato, no gosto e nos cheiros.

Nas primeiras décadas do século XX, porém, a região do Estado mais a Oeste, em direção ao Estado de Mato Grosso, ainda aparecia identificada nos mapas como “terras desconhecidas habitadas por indígenas”. Apenas com a grande crise do café nos anos 30s do século XX, a ocupação mais intensiva, liderada pela ferrovia, se processou. À economia do café, se sucedeu à indústria e o Estado que, até a década de 50 do século XX, apresentava uma

população predominantemente rural, se urbanizou rapidamente.

A presença da morte 1

Em uma e em outra questão postas pelos objetivos – memória e narrativas – a presença da morte era uma constante. Não somente a morte física, anunciada por um corpo cada vez mais débil, mas a morte de um mundo social, de um jeito de viver, que se expressava na morte dos amigos e parentes que, por serem comunidade de ouvintes, eram apoio à memória e, conseqüentemente, de contínua construção da identidade.

Norbert Elias afirma que a dificuldade em enfrentar a morte, de incorporar o sentimento de finitude à vida, pode determinar a solidão dos moribundos e dos velhos que carregam em seu corpo a expressão visível dessa proximidade com a morte (Elias, 1989), dificuldade que teria aumentado nas sociedades contemporâneas. A relação entre morte e narrativa é ressaltada por Benjamin (1975: 71) o qual afirma que, na origem da narrativa, existe a autoridade da morte.

Não apenas o conhecimento ou a sabedoria do indivíduo, mas principalmente a sua vida vivida – a matéria formadora das histórias – assume formas transmissíveis, especialmente notáveis no moribundo. Assim como no fim da vida uma seqüência de imagens se põe em movimento no íntimo da pessoa – composta das suas opiniões acerca dos outros e de si mesmo – , cristaliza-se repentinamente em sua mímica e seus olhos aquilo que lhe é inesquecível, atribuindo a tudo que é do seu interesse aquela autoridade de que todos, mesmo os mais pobres diabos, dispõem na hora da morte, perante os vivos. Na origem da narrativa existe esta autoridade .

De um lado, portanto, a memória individual tem, na morte próxima, um estímulo importante. De outro, ela se ressentida, dado que vão-se as pessoas que são apoio à nossa memória e, portanto, com as quais reconstruímos cotidianamente nossa identidade, ou, as representações que fazemos de nós mesmos. Durante o trabalho de investigação, presenciei o encontro entre dois homens com mais de 85 anos de idade no dia de aniversário de um deles. Os dois eram amigos desde a infância, viveram sempre próximos na mesma cidade, participaram, lado a lado, de muitas lutas pela construção da cidade. Faziam parte, portanto, de uma unidade de geração particular. O aniversariante, ao receber os cumprimentos, disse: “Estamos ficando isolados. De nossa geração já se foram uns 50.” Ao perceber

meu olhar de constrangimento, porque me senti, repentinamente excluída, o outro respondeu ao colega e ao meu olhar: “É isto realmente. Está diminuindo o número dos que falam a nossa linguagem.” É como se houvesse uma comunidade invisível aos olhos que se manifestava por um significado afetivo e valorativo que diferenciava as palavras de sempre.

Não é só, portanto, pela ausência física que os mortos se fazem sentir mas pela sua presença cada vez mais intensa na memória. Em suas reflexões sobre a velhice, Bobbio ressalta que nos “lugares da memória, os mortos perfilam-se em torno de nós em número cada vez maior. A maior parte dos que nos acompanharam já nos abandonou. Mas não podemos apagá-los como se nunca tivessem existido” (1997: 31). Continua: “a vida não pode ser pensada sem a morte. [...] Levar a vida a sério significa aceitar firmemente, rigorosamente, da maneira mais serena possível, a própria morte” (1997: 40). Afirma

da minha morte só os outros podem falar. Posso contar minha vida através das recordações minhas e daqueles que me foram próximos [...] Posso contá-la até os últimos minutos. Não posso contar minha morte. Só os outros podem fazê-lo [...] Minha morte é imprevisível para todos, mas para mim é também indizível (36-37).

A iminência da própria morte também afeta a narrativa e as lembranças. Lembro-me que, no início dos anos noventa do século XX fui visitar o avô de uma amiga. Descendente de italianos, ele, na época com 96 anos, ainda conseguia distinguir o passado do presente. Naquele dia, ele novamente começou a contar, com muita energia e vontade, as histórias da família. Fiquei ouvindo-o por uma hora mais ou menos. Tentei então cortar a conversa e me despedir. Precisava trabalhar. Quando tentei me levantar, ele segurou firmemente meu braço direito com a mão esquerda, a ponto de me paralisar no gesto. Perguntou-me ríspidamente: “E agora, o que faço com as minhas histórias? Se eu morrer sem contá-las, com quem elas ficam?” A iminência da própria morte pode ser um fator que selecione, entre tantas lembranças, as que se quer deixar de herança. Ecléa Bosi (1994: 75) reflete de maneira dura e delicada sobre o tema:

Integrados em nossa geração, vivendo experiências que enriquecem a idade madura, dia virá em que as pessoas que pensam como nós irão se ausentando, até que poucas, bem poucas, ficarão para testemunhar nosso estilo de vida e pensamento. Os jovens nos olharão com estranheza, curiosidade; nossos va-

lores mais caros lhes parecerão dissonantes e eles encontrarão em nós aquele olhar desgarrado com que, às vezes, os velhos olham sem ver, buscando amparo em coisas distantes e ausentes.

Revisando o trabalho: campo e perspectivas teóricas

As lembranças foram coletadas principalmente no primeiro semestre de 1997, depois de um longo período de observação e conversas não sistemáticas, no qual o problema de pesquisa foi se definindo e, com essa definição, foram se definindo também os critérios de seleção dos informantes. O primeiro desses critérios foi o de idade: o interesse voltou-se para pessoas com 70 anos e mais que, além de terem vivido como adultos na década de 50, de intensa urbanização, poderiam também trazer, pela memória familiar, informações da virada e do início do século.

Em geral, quando se trabalha com pesquisa qualitativa recomenda-se que o número de entrevistados seja definido pelo critério de saturação. Nesta pesquisa, o número de entrevistados foi decidido durante a análise: transcritas as entrevistas, passei a analisá-las. Leituras sucederam-se até um momento em que sentia como se os entrevistados, a maior parte desconhecidos entre si, conversavam entre si o que indicava que se estava diante de uma comunidade geracional e que algo as determinava ou pelo menos lhes atribuía significado. “Senão, como explicar que [...] estas vontades particulares, que se ignoram mutuamente, venham, em número igual, conduzir ao mesmo resultado? Não agem, em geral, umas sobre as outras; não existe nenhum acordo entre elas; e no entanto tudo se passa como se obedecessem à mesma palavra de ordem” (Durkheim, 1973: 357). Esse momento foi significativo por demonstrar, de maneira vivida, a não contradição entre indivíduo e sociedade e o quanto a representação individual, mesmo não podendo ser reduzida à representação social, é um caminho para se chegar a ela. Nesse momento, também, decidi parar o campo e me dedicar a essa síntese *sui generis*.

Para reconhecer os quadros sociais da memória e para tematizar as representações da cidade constitutivas da memória, utilizaram-se as pistas sugeridas por Halbwachs (1952). Buscou-se identificar os lugares, as relações, os tempos e os significados. Aqui, vale a pena fazer um parêntese e discutir memória e representação.

Para Halbwachs, toda idéia social é um lembrança da sociedade e o pensamento social é essencialmente memória.

As representações coletivas exprimem a sociedade e resultam da combinação das consciências individuais. O termo representação coletiva é usado, por Durkheim, no mesmo sentido que representação social (Minayo, 2000: 90). Segundo Farr (2000: 44-45), porém, Moscovici distingue representação coletiva de representação social. Representação coletiva expressaria uma realidade social menos complexa, menos diferenciada. “As sociedades modernas são caracterizadas por seu pluralismo e pela rapidez com que as mudanças econômicas, políticas e culturais ocorrem. Há, nos dias de hoje, poucas representações que são verdadeiramente coletivas (Farr, 2000: 45). Durkheim, porém, não estava alheio ao processo de diferenciação. Em ‘A divisão social do trabalho’, reflete sobre a diferenciação da sociedade e sobre o aparecimento do indivíduo nesse contexto, sem reduzir o indivíduo à sociedade. Isso se percebe na discussão da noção de alma. A idéia de alma, para Durkheim, foi durante muito tempo, e ainda continua a ser, a idéia popular de personalidade e de pessoa. A idéia de pessoa é produto de duas espécies – novamente a idéia do duplo – de fatores: um fator impessoal, princípio espiritual que serve de alma à coletividade e que faz parte do patrimônio coletivo, e um fator de individualização que fragmenta aquele princípio e o diferencia. Para Durkheim, esse fator de individualização é o corpo. “Como os corpos são distintos uns dos outros, como ocupam pontos diferentes do tempo e do espaço, cada um deles constitui um meio especial onde as representações coletivas vêm se retratar e se colorir diferentemente.” (Durkheim, 1989: 331-332). “Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva [...] este ponto de vista muda segundo o lugar que ali eu ocupo [...] este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho” (Halbwachs, 1990: 51).

A sociedade organiza-se em nós de maneira duradoura, suscitando todo um mundo de idéias e sentimentos que a exprimem, mas que, ao mesmo tempo, são parte integrante de nós mesmos. Para Durkheim, “as representações são a trama da vida social e são, também, a trama de nossa vida interior” (Durkheim, 1989: 322-323). Referindo-se a Halbwachs, Duvignaud afirma que o “eu” e sua duração situam-se no ponto de encontro de duas séries diferentes e por vezes divergentes: uma que se atem aos aspectos vivos e materiais da lembrança, o tempo presente, e aquela que reconstrói o que é

do passado (Duvignaud, 1990: 13), expressando a contínua atualização da memória e da identidade.

Retornando, a primeira tarefa, portanto, foi distinguir, no texto, o que seria quadro social da memória e o que seria constitutivo da memória, um e outro definidos como representação. A segunda tarefa foi distinguir lugares, relações e tempos nos quadros sociais da memória e na própria memória.

Nessas tarefas, em especial no que se referia a lugares, uma vez mais se recorreu a Durkheim. E, nessa recorrência, encontrou-se novamente no ponto de intersecção entre indivíduo e sociedade. Se o corpo é o fator de individuação, o corpo é o lugar por excelência. Nele acontece a memória individual que vai ser um ponto de vista da memória coletiva. O corpo que lembra, porém, é um corpo no qual se evidenciam as marcas do tempo. É um corpo que lembra a morte de alguns e pressente a própria morte. E é essa morte, mesmo que não vivida, que se transforma em importante quadro social da memória.

A presença da morte 2

A morte, como se disse, é uma presença constante. A morte de quem relata, a morte daqueles sobre os quais se falam. A morte preenche os vazios e os silêncios.

Os sons suscitam lembranças, o silêncio também. A cidade é mais silenciosa à noite, segundo os entrevistados, em especial para aqueles que vivem sós pela perda da companheira. Os sons e o movimento das ruas preenchem o dia e a mente; o silêncio e o vazio da noite suscitam as lembranças.

Vivemos juntos 61 anos. [...] Agora esses três anos, desde que ela morreu, só eu sei o que estou passando, sozinho aqui a noite inteira. Quando é de dia ainda vai, porque de dia eu me distraio, sento na área, vejo o movimento da rua. Mesmo de noite, até oito e meia, nove horas, dez horas da noite. Mas depois, quando cessa o movimento da rua, que fica aquele silêncio e a gente se lembra dela... [a voz para, emudece, o semblante se entristece] (Sr. João, 90 anos).

Sons e silêncio não são, portanto, absolutos. No barulho, pode-se perceber o silêncio; no silêncio, escutam-se vozes. “ Já enterrei meu pai, minha mãe, minha mulher. Estou doente. Não sei como resistir” , disse-me o senhor Miguel. Continuou:

São muitas as lembranças. Elas vêm à noite. Você já ouviu a voz do silêncio? À noite, quando a escuto, não consigo dormir. Então eu trabalho, escrevo, vejo as fotografias. Tento organizar as lembranças. Se vêm

páginas tristes, tento virá-las rápido, gosto das lembranças boas (Sr. Miguel, 74).

A necessidade de ter a quem se referir para localizar lembranças, para conferir informações, para recuperar a origem e, dessa forma, reafirmar o sentimento de pertinência a um grupo e a um lugar e, portanto, de reafirmar e negociar o sentimento de identidade, demonstra o significado social da geração e, conseqüentemente, do nascer e do morrer. Quando uma pessoa mais velha morre, morre com ela um pouco da memória de um grupo, vai-se com ela um pouco da história dos que permanecem vivos. Quando alguém nasce, reafirma-se o sentimento de continuidade do grupo familiar. O significado da morte e o do nascimento ficam mais intensos quando os dois fatos se entrecruzam. A primeira bisneta do senhor Victório nasceu na véspera do dia em que ele morreu, em um dia de março. Na véspera, o senhor Victorio recebeu a notícia, por telefone, sentado no sofá, os pés inchados pois os rins já haviam se destruído. A bisneta iria receber o nome dele. Ele sorriu e lembrou-se do dia do nascimento da filha mais velha que estava se tornando avó. Havia, no jeito de lembrar, a superposição e o suceder de gerações, tendo, como pano-de-fundo, a ferrovia e o café, fatores que levaram ao desenvolvimento do interior do Estado de São Paulo, a partir do final do século XIX.

Quando a Toninha nasceu, quem me trouxe a notícia foi meu pai. Coitado! A notícia veio de estação para estação. Meu pai me procurou no trabalho para me dar a notícia. É, a vida passa!.... Que Deus proteja a Alessandra [a mãe da bisneta] e essa criança que nasceu.[...]. O telefone, naquela época, era muito ruim e a Paulista tinha um telefone bom, perfeito. Tinha um telefone chamado fonopoli. Com aquele telefone se comunicavam todas as estações. E tinha uma turma de funcionários treinados para manter a eficiência do aparelho. Hoje acabou a estrada de ferro. Não tem mais (Sr. Victório, 87).

As lembranças continuaram: vieram as parteras, os médicos e a escola dos tempos de menino e juventude. Da escola, lembrou-se de uma poesia de Olavo Bilac, poeta parnasiano brasileiro, nascido em 1865 e morto em 1918. A poesia, *O caçador de esmeraldas*. Relata a epopéia de um bandeirante, Fernão Dias Paes (1608-1681). À diferença de outros bandeirantes que, saindo de São Paulo, entravam pelo interior do Brasil, desbravando os sertões, em direção às regiões onde estão atualmente os Estados de Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, procurando ouro, Fernão Dias procurava esmeraldas. Ele comentou a poesia e a recitou resumidamente com voz emocionada,

Me lembro de uma poesia do Olavo Bilac. Sobre os bandeirantes. Estamos em março, por isso me lembro da poesia. A poesia dizia: foi em março, quase ao final das chuvas que Fernão Dias Paes entrou pelo sertão. E depois continuava a descrever as aventuras de Fernão Dias. As peripécias, o delírio. Ele só via pedras. Depois trouxe as pedras para São Paulo e não eram esmeraldas. Eram simples cristais. Na viagem foi acometido por uma febre e durante a febre foi acometido por sonhos. Ele inicia a viagem movido por sonhos e reencontra seus sonhos nos delírios (Sr. Victório, 87).

Na poesia, sonhos e agonia se encontram em março. Na trajetória de Fernão Dias, cantada por Bilac, primeiro vieram os sonhos acordados a impulsionar a caminhada; em seguida a selva, a floresta por sete anos; aí a febre, a agonia e o “último olhar ao firmamento [...] devorando as estrelas [...] e nunca mais, nunca mais há-de vê-las”; depois, o delírio, a mão agitada, a solidão, o tesouro falso e uma voz que lhe fala, reconciliando a vida à morte, ao dar significado à morte pelo que fez da vida: “Nesse louco vagar, nessa marcha perdida, tu foste, como o sol, uma fonte de vida: cada passada tua era um caminho aberto! [...] Morre! Tu viverás nas estradas que abriste! [...] Violador dos sertões, planador de cidades” Por fim, a morte.

No relato da vida e da morte, suscitado pela tensão entre o nascimento e a agonia, a alegria e a tristeza, uma série de símbolos da época em que ele viveu e que se extinguiu apareceu: o café e a ferrovia, o telefone, as cidades e os bandeirantes, o caminhar (a migração) e os sertões, o trabalho. No relato, vida e morte se entrelaçam: a vida continuando após a morte nas obras produzidas pelo trabalho e pela família e assim dando significado à morte. Sempre, porém, a sensação de finitude trazida pelo verbo no passado: de um jeito de nascer, da estrada de ferro, de um grupo de funcionários, de um jeito de ensinar e aprender. Em março, Fernão Dias morreu; em março, morria o senhor Victório. Sem poder falar sobre a própria morte, a ela o senhor Victório se referiu lembrando a poesia.

A morte pode determinar também o lugar onde se fica, quando se tem que escolher a cidade onde se vai morar com a aposentadoria. Quando se viveu em muitas cidades, e quando cada uma apresenta um fator de atração e é preciso escolher onde morar, a decisão pode ser feita por conta de um fator inesperado, como a morte de um filho e o local onde ele está enterrado. Isso faz rever a tese de Mumford (1982) de que a morte é um fator de fixação e a “cidade dos mortos” um local para onde

se retorna. Assim aconteceu com o Senhor Francisco:

Das cidades pelas quais passei, de solteiro gostei demais de Barretos. De casado, Pontal. Barretos porque era cidadão grande. Comércio bom! Cidade que também gostei quando trabalhei foi Jabuticabal. Cidade das Rosas. Lá onde tem aquela fábrica de macarrão Basilar. Naquele tempo era pequenininha, hoje é um monstro de grande. Pontal era uma cidadinha pequena, pertinho de Ribeirão Preto. Nas folgas, nós íamos para Ribeirão Preto, com o trenzinho da Mojiana, não pagava nada. Nós morávamos no centro, na casa da estrada. Todos os ferroviários unidos ali. Gente muito boa. De solteiro morei lá, fui pensionista de uma dona Ida, gente boa. Nós morávamos no centro, perto do jardimzinho. De noite nós saíamos e íamos lá encontrar com os colegas. Eu gostava demais dali. Um lugarzinho bom para a saúde. Terra roxa, roxa mesmo! Mas a gente gostava demais dali. [...] Depois aconteceu aquilo comigo. Aquilo tudo me seguiu aqui. Aquilo danou tudo. Mas parece que Deus olhou pela gente também. Aquilo foi um golpe duro. Aquilo amarrrou nós aqui também. Minha mulher falava de ir embora daqui, eu falava: “Só saio daqui morto”. Depois disso nunca mais tive vontade de ir embora (Senhor Francisco, 80).

“Depois aconteceu aquilo comigo”. Aquilo, a morte do filho, o que não se diz. No relato, a morte faz parte dos interditos, do que precisa ser silenciado pela dor — a morte do filho — mas que pode vir codificado ou subentendido. Pollack (1989), a partir do estudo com pessoas que viveram em campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, fala dos silêncios da memória quando essa enfrenta a dor ou dos códigos ou subterfúgios que ela cria para expressar a sua lembrança. No caso do senhor Victório, a alusão à própria morte é feita com a poesia de Olavo Bilac, que morreu, assim como ele, em março; no caso do Senhor Francisco, a expressão “aquilo” dita com os olhos arregalados, brilhantes de emoção, sofridos e apreensivos a olhar para o gravador que lhe gravava a dor, referida à morte do filho. Em um e em outro relato, a morte atribui significado ou à vida ou à cidade.

Para o senhor Luiz, 89 anos, a morte da companheira leva-o a descrever de que o tempo e a vida possam tudo resolver: “Eu não acredito no tempo. Eu não acredito que se possa reorganizar a vida sem o outro, sem o companheiro ou a companheira. A gente vai vivendo e procura viver bem mas não é que se acostume. Casei-me em 1941. Vivemos juntos 53 anos. Casei-me no dia 20 de dezembro, ela entrou em casa em 31 de dezembro.”

A morte é uma ruptura definitiva e implacável de relações. Vão-se com ela o significado da cidade, as referências da memória, as lembranças da cidade vivida, a crença na capacidade transformadora do tempo. Às vezes *eu pego as escadas* (relação de pessoas que trabalhavam na ferrovia) e *começo a riscar aqueles que já faleceram*, afirmou o senhor Mário, ao falar da morte dos colegas ferroviários, o que remete a uma prática comum de contabilizar as perdas dos amigos. Busca-se homenagear os amigos mortos e fica-se feliz ao encontrar os que estão vivos. De certa feita, o senhor Pedro ouviu falar com um antigo companheiro de trabalho havia morrido e decidiu ir à casa para o velório: “Eu descí, lá. Desci na casa dele. Usava-se por pano preto na porta. Não tinha pano preto na porta. Bati na porta. (Bate na mesa como se fosse batida na porta) Quem abriu foi ele que disse *Oh, Pedrinho, foi bom você chegar aqui. Têm três relógios parados aí para consertar*. Mal sabia ele que eu fui ver se ele estava morto! Está lá vivo”.

A memória dos velhos moradores das cidades pesquisadas mostra o declínio de um modo de vida. Esse declínio é indicado pelas expressões *tudo se acaba, tempos felizes aqueles, tempos bons*, com as quais se finalizavam trechos de relatos nas entrevistas. Essas expressões indicam também um mundo em transformação que se expressava nas mudanças dos lugares, das relações e, nessas, das pessoas, em especial por causa da morte. Com essas pessoas, os entrevistados haviam compartilhado um tempo vivido e elas haviam conferido um significado especial e único a esses tempos. Mudam-se os outros, mudam-se as referências: muda-se o mundo. Na percepção das mudanças, orgulha-se e se fica feliz com o crescimento e com as melhorias da cidade; entristece-se com a mudança das relações e com a perda de amigos e familiares pela morte.

Todos os entrevistados viveram grande parte da vida em um tempo que identificam, em São Carlos, uma das cidades pesquisadas, com o tempo dos bondes e, em Itirapina, outra das cidades pesquisadas, como o tempo dos trens. No tempo dos bondes e no tempo dos trens, os entrevistados nasceram, cresceram, começaram a trabalhar, se casaram, criaram seus filhos, viram-nos se casar e terem seus filhos e se aposentaram. Aposentados, filhos casados e fora de casa, viram o fim dos bondes — que, em São Carlos, aconteceu em 1962 — e a decadência da ferrovia, mais sentida em Itirapina. O ciclo de vida coincidiu com o ciclo de uma época marcada pelo café, pela ferrovia e pelas migrações.

Isso vai trazer, para os entrevistados, em especial para aqueles que sentem a proximidade da morte, um sentimento forte e vivido de fim de mundo. A agonia do senhor Victorio coincidiu com uma greve da ferrovia que funcionava apenas para trens de carga. De manhã, depois de uma noite mal dormida, sempre que eu o encontrava, ele dizia “não ouvi o apito dos trens; é, tudo se acaba”. Ele, que se fez adulto ouvindo os apitos dos trens, que identificava o desenvolvimento do estado à presença pujante da ferrovia, morria sem ouvir os apitos dos trens. A morte individual tragicamente compartilhava da morte de um modo de vida.

À guisa de conclusões

Pela memória, se reconstrói o passado, a história vivida da qual se sente saudade. As lembranças afloram quando se circula pelas ruas, quando se vêem os prédios, as pessoas. Afloram quando se sente um cheiro, quando se escuta um som, uma música, quando se vê um filme, um programa de televisão, quando se sonha e se relata o sonho. As lembranças afloram quando se encontram os amigos de longa data, com os quais se compartilharam acontecimentos do passado; afloram quando se encontram pessoas de geração mais nova e se quer deixar a elas, como herança, uma experiência de vida. O ponto de partida, portanto, é o presente. Mesmo quando sozinhos, os velhos partem daquilo que lhes falta no momento presente ou daquilo que se transformou. A fala dos velhos é quase sempre uma fala sobre a mudança mesmo que não fique explícita a comparação entre os tempos. Ao falar sobre o passado, fala-se sobre o presente. A fala dos velhos é sempre um discurso sobre o tempo. Nessa fala, os velhos, como é de se esperar, localizam no passado os tempos felizes. Localizam no passado as possibilidades e as origens daquilo de que se orgulham no presente: a cidade que cresceu, com prédios e bairros bonitos, a casa construída, a família criada. Localizam no passado a origem das conquistas tecnológicas atuais às quais não se referem explicitamente. Dessas coisas eles participaram ativamente, elas contém o seu trabalho, os seus sonhos, as suas conquistas, os seus medos, os seus afetos. Se a sociedade não festeja o desbravamento da terra e a sementeira, mas apenas a colheita, os velhos o fazem quando se encontram, quando escrevem e contam suas histórias. Destacam do passado os aspectos mais positivos, os momentos que trouxeram felicidade, alegria ou, quando não, que trouxeram aprendizados, que significaram conquistas.

tas. Quando se fala dos acontecimentos tristes, baixa-se a voz, fala-se por alusão ou mesmo se fala porque não é possível deixar de falar — não é possível deixar de falar na morte de um filho, na morte da companheira ou do companheiro e na solidão que invade as noites-. Mesmo assim, a tristeza está no presente: no passado, essas pessoas que se foram povoavam a vida e a cidade.

A noção de tempo está presente na idéia de comunidade geracional, no suceder de gerações, no nascer e no morrer. Há, no suceder de gerações, presentes a continuidade e a finitude do tempo. Homens e mulheres morrem, a humanidade continua. Pertencer a gerações distintas confere perspectivas diferentes para se “olhar”, se sentir, se aperceber de um tempo presente em que se vive. Gerações distintas têm incorporadas em si uma gama distinta de tempos e de experiências que qualificam o “olhar” e aos quais experiências e tempos novos vêm se integrar.

Os destaques feitos das narrativas, por pequenos que sejam, demonstram a importância dos grupos de referência e de apoio à memória. Se a memória associa-se ao sentimento de identidade, perder esses grupos de referência é arriscar esse mesmo sentimento. Trabalhar com a memória dos

velhos é estar o tempo todo a tatear a presença da morte, a lidar com o tempo que se esgota pela consumição do futuro e que se transforma, em um determinado momento, só em passado. Os desejos, os sonhos e as esperanças se transformam em recordações. Nos processos de mediação, a presença a morte nas lembranças dos velhos articularia o mundo dos mortos ao mundo dos vivos, o mundo do desconhecido ao mundo da intersubjetividade humana. Frente à iminência do desconhecido, do inelutável, permanece o apreço pelos que vamos deixar e a saudade se antecipa à própria ausência. Possivelmente é um momento doloroso de saudade absoluta: por aqueles que já se foram e nos preenchem a memória e por aqueles que deixaremos e que não sabemos se encontraremos um dia. No instante decisivo, em que a Natureza retorna triunfante sobre a sociedade, essa saudade absoluta nos expressa o que selecionamos, entre tudo o que poderíamos lembrar, para conferir sentido e significado à vida.

. Bibliografía

- AGOSTINHO, Santo (1973) "Confissões e De Magistro". In: *Santo Agostinho. Coleção Os Pensadores*, vol. 6. São Paulo, Abril Cultural.
- BENJAMIN, Walter (1975) "O Narrador: observações acerca da obra de Nicolau Lescov". In: *Walter Benjamin. Coleção Os Pensadores*, vol. XLVIII. São Paulo Ed. Abril.
- BOBBIO, Norberto (1997) *O tempo da memória: de Senectude e outros escritos autobiográficos*. Rio, Campus.
- BOSI, Eclea (1994). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CANDIDO, Antonio (1993) *O discurso e a cidade*. São Paulo, Duas Cidades.
- DURKHEIM, Émile (1989) *As formas elementares da vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo, Paulinas.
- _____ (1970) *Sociologia e Filosofia*. Rio, Forense.
- _____ (1973) *O suicídio. Estudo sociológico*. Portugal/Brasil, Editorial Presença/ Martins Fontes.
- _____ (1991) *A divisão do trabalho social*. Lisboa.. Presença..
- _____ (1963) *As regras do método sociológico*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- DUVIGNAUD, Jean (1990) "Prefácio". In: Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais
- ELIAS, Norbert (1989) *La soledad de los moribundos*, México,. Fondo de Cultura Económica
- FARR, Robert M. (2000) "Representações sociais: a teoria e sua história". In: GUARESCHI Pedrinho e JOVCHELOVITC, Sandra (org). *Textos em representações sociais*. Rio. Vozes
- HALBWACHS, Maurice (1952) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France.
- _____ (1990) *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais.
- MANCUSO, Maria Inês (1998) "A cidade na memória de seus velhos. Estudo sobre São Carlos, Itirapina e arredores". (tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo – Programa de Pós Graduação em Sociologia)
- MANNHEIM, Karl (1972) *Ideologia e utopia*. Rio, Zahar Editôres.
- _____ (1982) *Mannheim: Sociologia*. (org.: Marialice Foracchi). São Paulo, Ática.
- MAUSS, Marcel (1974) "As técnicas corporais". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974, vol. II
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (2000) "O conceito de representação dentro da Sociologia Clássica". In GUARESCHI Pedrinho e JOVCHELOVITC, Sandra (org). *Textos em representações sociais*. Rio. Vozes
- MONBEIG, Pierre (1984) *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*. São Paulo Hucitec/Polis.
- MUMFORD, Lewis (1982) *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. Brasília. Martins Fontes/UNB.
- POLLACK, Michel (1989) "Memória, esquecimento, silêncio". In: *Estudos históricos*, Rio, APDOC, vol.2, n.3.
- _____ (1992) "Memória e identidade social". In: *Estudos históricos*. Rio, APDOC, vol. 5. n.10
- SEGNINI, Liliana R.Petrilli (1982) *Ferrovia e ferroviários*. São Paulo, Autores associados/ Cortez.

Recuerdos, silencios y olvidos sobre “lo colectivo que supimos conseguir”. Memoria(s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social

Ana Lucía Cervio

Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA)
Unidad Ejecutora CEA-CONICET (UNC). Argentina.
anacervio@hotmail.com

Resumen

Este artículo analiza la relación “memoria-olvido” considerando que la misma constituye una de las vías posibles para indagar las emociones, sensaciones y marcas corporales entramadas en las disputas por el “acceso a la ciudad” protagonizadas por actores colectivos cordobeses durante el período 1983-1992. En el marco de un abordaje que articula el estudio de acciones colectivas con una sociología de los cuerpos y las emociones, se asume que memorias y olvidos son reconstrucciones intersubjetivas que operan entre los sujetos como uno de los mecanismos de soportabilidad social en el contexto de múltiples y sucesivas expropiaciones experienciales y corporales vivenciadas en el aquí y ahora histórico. Luego de analizar la aludida relación en términos de recurso/potencialidad para la investigación, se presenta una serie de reflexiones en torno a los silencios y olvidos que se desprenden de los testimonios, en tanto manifestaciones de ausencias estructurales y experienciales que moldean las reconstrucciones sobre el presente-pasado realizadas por los sujetos, así como sus relatos sobre un futuro devenido espectral desde el reino del “siempre será así”.

Abstract

This article analyzes the relationship “memory-oblivion” considering it as one of the possible ways to explore the emotions, feelings and body marks configured in disputes over “access to the city” featured by collective actors during the period 1983-1992 in the city of Cordoba.

As part of an approach that articulates the study of collective actions and sociology of the body and the emotions, it’s been assumed that memory and oblivion are inter-subjective reconstructions operating between the subjects as one of the social support mechanisms in the context of numerous and consequential experiential and corporeal appropriations, experienced during the historical here and now. After the previous analysis in terms of resources and potential for the research, we present a series of reflections about silences and oblivion from the some testimonies, as manifestations of structural and experiential absences that shape reconstructions on present-past made by the subjects, such as their stories about a future become spectrum from the land of “always will be like this”.

1. Introducción

Yo imaginaba ver aquello a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver.

(Pedro Páramo, Juan Rulfo, 2003: 10)

Cuando Juan Preciado llega a Comala para cumplir con la última voluntad de su madre de exigir

cuentas a su padre por años de abandono, descubre que la muerte –incluida la de Pedro Páramo, su progenitor– define la ruta circular de un tiempo que sólo puede aprehenderse como “dando vueltas”. En la novela de Juan Rulfo (1953), el escenario es un pueblo literalmente fantasma en el que los “muertos en vida”, despojados de presente, se abrazan a un pasado siempre actual. Los espectros y sus conjuros no regresan porque nunca se han ido: las ánimas que pueblan las calles son la expres-

sión de continuidad de una temporalidad en la que a los muertos “a medias” ya no les es dable “otro” presente situado por dentro de la historia, precisamente por su imposibilidad de entrar al tiempo. Los fantasmas apremian, hostigan, ni siquiera dejan morir en paz; son el punto de partida y de culminación de vidas ancladas en el “limbo”, y por ello expulsadas de toda posibilidad de alcanzar un “más allá” histórico que las redima del curso circular del tiempo. En Comala sólo queda penar, rezar, murmurar y recordar el presente.

La lógica espectral que (se) articula (en) la trama y los recursos narrativos de *Pedro Páramo* recuerda la “tragedia” con que la resurrección de los muertos configura la “farsa” del devenir histórico sobre la que advierte Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: “Los hombres moldean su propia historia, pero no lo hacen libremente, influidos por condiciones que ellos han elegido, sino bajo las circunstancias con que se tropiezan inexorablemente, que están ahí, transmitidas por el pasado. La herencia de todas las generaciones muertas acosa la mente de los vivos como una pesadilla” ([1852] 1999: 115). En este sentido, el pasado (re)aparece bajo la fantasía supersticiosa de la “vida” que trae consigo desenterrar a los muertos en un “nuevo tiempo”, siempre al costo de la muerte, de la herencia espectral y de un futuro que no puede parir un contenido transformador.

Los usos del tiempo y el trabajo subjetivo que implica el pensarse y saberse parte de una temporalidad que enmarca la acción, sustrayendo a los sujetos de la “ilusión” de un presente “original” – idéntico a sí mismo –, forman parte de la dialéctica en la que se inscriben y reconfiguran pasado y presente. La memoria como categoría de análisis, como construcción social y como perspectiva de abordaje señala hacia esa zona donde pasado y presente se reformulan y resignifican mutuamente. Recordar es atribuir significados y sentidos del pasado al presente, pero también es su itinerario inverso: cuando los procesos de significación confieren al pasado un sentido que concuerda, otorga coherencia y continuidad al presente, incidiendo de esa forma en la estructuración de un futuro expectante. En este sentido, la temporalidad en la que se inscribe la acción social se entrama y complejiza a la luz de un pasado que se recuerda/olvida desde el aquí y ahora en tanto reelaboración intersubjetiva (Halbwachs, 2005; Pollak, 2006a), un presente del pasado que se incorpora y reconstruye (Ricoeur, 1999), y un futuro hecho presente en las expectativas que señalan hacia el reino del “todavía no” (Jelin, 2002; Bloch,

1976).

Este artículo es producto de las reflexiones iniciadas en el marco del desarrollo de la tesis doctoral.¹ Desde sus inicios, la investigación planteó la preocupación por la(s) memoria(s). Enfatizando los entramados emotivos y corporales que (se) configuran (en torno a) los procesos de producción social del orden urbano, la misma reconstruye los “sentidos de ciudad” elaborados y movilizados por sectores pobres cordobeses organizados en torno a la tierra y vivienda, en sus tensiones con las “imágenes dominantes” que regularon el ordenamiento urbano durante el período 1983-1992. Situada en una perspectiva que intersecta los estudios de acción colectiva con la sociología de los cuerpos y las emociones, la investigación analiza los procesos conflictivos que impulsaron el accionar colectivo de cuatro Redes de Organizaciones de Base de la ciudad de Córdoba desde la apertura democrática, en 1983, hasta el momento de surgimiento de la Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales (UOBDS), en el año 1992.

Considerando a la memoria como objeto, mediación, recurso y límite del pasado vivido, (in)corporado y (re)construido por sus protagonistas frente a la solicitud del investigador, el propio desarrollo del trabajo analítico demandó iniciar una aproximación teórica, epistemológica y metodológica a la memoria y al olvido no sólo como campo de análisis, sino fundamentalmente como recurso/potencialidad para la indagación. La identificación de las vivencias y sensaciones entramadas en acontecimientos vividos por los sujetos hace más de 25 años, complejiza las acciones de recordar/hacer recordar –y su reverso solidario: asir los olvidos, silencios y grietas de la memoria–, posicionándolas “más allá” de la simple técnica de recolección de datos y posterior análisis hermenéutico del corpus de la entrevista. En efecto, uno de los propósitos que motivó el análisis del ordenamiento urbano desde la perspectiva de los sectores pobres organizados es el interés de dar continuidad y fortalecer un proceso de reflexividad política iniciado con un grupo Organizaciones de Base y Redes Comunitarias de la ciudad. Frente al estado de dispersión, desarticulación y frustración que caracteriza al sector en la actualidad (Buthet, 2005; Boito, Cervio, Espoz Dalmaso, 2009), el recuerdo de las acciones de los años ‘80 y la impronta organizativa de la

¹ “La Ciudad que se disputa desde el margen. Los ‘sentidos de ciudad’ de sectores pobres organizados en torno al acceso a tierras y viviendas urbanas. (Córdoba: 1983-1992)”. Doctorado en Ciencias Sociales, UBA.

Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales emergen en las narraciones como sellos característicos y hasta “ejemplificadores” –según palabras de los propios actores– de la “verdadera lucha de los pobres” por un lugar en la ciudad (Scribano, 2003). Así como el pasado regresa cargado de nostalgias y de espectros operantes, los sujetos identifican en él las huellas de “aquellos tiempos de verdadera organización”, de ahí que se reconozca la importancia de reconstruirlo apelando a las memorias y olvidos de sus protagonistas, en tanto camino para repensar las estrategias de organización y acción posibles/deseables en el contexto de nuevos *estados del sentir/hacer/poder hacer* en el que se inscriben y reconocen subjetivamente en la actualidad.

Cuando “las aguas bajan”, es decir, cuando la efervescencia de la organización y de la acción de base territorial de los '80 y principios de los '90 deja paso a un doloroso “mirarse” y re-incorporarse desde el cansancio que implica el saberse situado en el edificio del “siempre será así”, la impotencia regresa con el rostro del abandono y el dolor, instalándose como mecanismo de aceptabilidad de lo social (Scribano, 2007). En este contexto, “hacer” recordar acontecimientos del pasado valorados con una fuerte carga emotiva respecto al *poder hacer* que como colectivos “supieron conseguir” 25 años atrás, deviene problemático en un doble sentido. No sólo para el investigador es complejo aprehender analíticamente las vivencias recuperadas y narradas por los sujetos, sino que para el propio entrevistado es difícil contar las propias, sobre todo cuando éstas –su evocación en el aquí y ahora– recuerdan sistemáticamente el peso de la derrota. En este sentido, y de acuerdo con Ricoeur (1996), la narración tiene una naturaleza intrínsecamente dialéctica a la luz de una especie de multiplicación del yo. En el relato sobre la experiencia vivida en carne propia que el sujeto elabora, el yo actúa como otro: quien recuerda se convierte en otro porque asume simultáneamente el papel de personaje de la trama y coautor del sentido. En esta *dialéctica del sí mismo como otro* que emerge en el relato y en otras exteriorizaciones donde el sujeto se “objetiva” precisamente como otro para recordar, reelaborar sentidos y narrarlos, la alteridad impone sus límites y recursos, provocando que la subjetividad se manifieste de alguna manera en las grietas, olvidos, confusiones o silencios que “traban” la narración, pero que finalmente aluden a ese entramado de sentimientos y emociones que, como el *Angelus Novus* de Benjamin, refieren a la historia (la colectiva incorporada

como propia) como “una única catástrofe que constantemente amontona ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies” (2009, Tesis IX: 146).

En lo que sigue se presentará la relación entre memoria y olvido que se sostiene en la investigación en curso, considerando que la misma constituye una de las vías posibles para aprehender las emociones, sensaciones y marcas corporales entramadas en las disputas por el “acceso a la ciudad” protagonizadas por los colectivos en estudio durante el período 1983-1992. La estrategia argumentativa seleccionada se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, y en el marco de un abordaje que articula el estudio de acciones colectivas con una sociología de los cuerpos y las emociones, la relación memoria-olvido es asumida como una reconstrucción intersubjetiva que opera entre los sujetos como uno de los mecanismos de soportabilidad social en el contexto de múltiples y sucesivas expropiaciones experienciales y corporales vivenciadas en el aquí y ahora histórico. En segundo lugar, se profundiza la relación memoria-olvido en tanto recurso/potencialidad para la investigación, a la luz de las técnicas de recolección previstas por el diseño metodológico y de los supuestos teóricos presentados en el apartado anterior. Finalmente, y a modo de cierre, se presentan una serie de reflexiones en torno a los silencios y olvidos que (se) desprenden (de) los testimonios, en tanto manifestaciones de ausencias estructurales y experienciales que moldean las reconstrucciones sobre el presente-pasado realizadas por los sujetos, así como sus relatos sobre un futuro devenido espectral desde el reino del “siempre será así”.

2. Memoria, olvido y mecanismos de soportabilidad social

Cuando Maurice Halbwachs se pregunta por la “memoria colectiva” y, más aún, por la posibilidad de una “sociología de la memoria”², el recuerdo y el olvido –hasta entonces abordados fundamentalmente por la psicología cognitiva y el psicoanálisis– trascienden el plano meramente individual para convertirse en componentes sustanciales de la acción y el sentido social. Inscrito en la tradición durkheimniana, su teoría de la “memoria colectiva” parte del presupuesto epistemológico de que los objetos del mundo social son producto de

² *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La Topographie légendaire des Évangiles* (1942) y *La mémoire collective* (edición póstuma, 1950).

relaciones intersubjetivas y, como tales, están sujetos a permanentes reconstrucciones ancladas en el tiempo-espacio vivido en y con otros. Así, la evocación del pasado gestado dentro de los límites de una sociabilidad particular posibilita la acción en la medida que suministra los saberes necesarios que otorgan "fiabilidad" a la práctica en el presente. No es objetivo de este apartado realizar un análisis pormenorizado de la teoría de la memoria colectiva formulada por el autor alemán, sin embargo se considera que algunas de sus contribuciones son pertinentes "vías de entrada" –teórica y epistemológica– a la relación memoria-olvido que se pretende explicar.

Uno de los supuestos "fuertes" de la propuesta de Halbwachs –y que ha sido retomado por distintos autores interesados en la memoria como campo disciplinar de las Ciencias Sociales (Pollak, 2005; Lavabre, 2007; Ricoeur, 1999, entre otros)– es que pasado y presente se interpenetran como condición de posibilidad y mediación para la acción social. El pasado es reconstruido de acuerdo a principios y criterios de selección presentes, convirtiéndose en un pasado del presente merced a múltiples reformulaciones y reajustes en el aquí y ahora. En este sentido, la experiencia pasada no es una realidad exterior objetivada/reificada –puesta allí para que los sujetos la recuerden– sino el producto siempre renovado de prácticas colectivas que la reinterpretan para ser recomenzada y reconstruida en términos de la acción presente (Ramos, 1989). Dado que el pasado que se instancia y (re)actualiza es una construcción colectiva, subsidiaria de la historia de sociabilidad(es) que el sujeto teje a lo largo de su trayectoria biográfica³, Halbwachs concede a la memoria una función social, pues posibilita la coordinación de la acción de acuerdo a un pasado compartido que fija y consolida una configuración identitaria particular, es decir, ese "nosotros" operante sobre el que se funda la vida social. En esta línea, y desde una perspectiva ontológica, la facultad de recordar es lo que otorga a los sujetos la entidad de

ser social (Halbwachs, 2005). Sin embargo, la teoría de la "memoria colectiva" exhibe una limitación al inscribirse en una argumentación de tipo tautológica en la que el recuerdo es el soporte del lazo social, al tiempo que la sociabilidad⁴ es la condición que posibilita recordar acontecimientos, experiencias y vivencias que sólo han podido emerger desde y en un mundo vivido junto a otros.

Para Halbwachs el individuo aislado es una ficción. Incluso aquellos recuerdos percibidos y entramados narrativamente como "personales" e "íntimos" tienen un origen colectivo pues surgen, se sedimentan y resignifican al calor de la experiencia intersubjetiva pasada/presentificada. En este sentido, la evocación y la posibilidad de acceder al acontecimiento recordado desvanece la "fantasía del solitario", pues el reconocimiento y reconstrucción de ese pasado sólo puede acontecer merced a la fusión de múltiples memorias en las que ha participado el sujeto que recuerda.⁵ En esta línea, todo

⁴ La intersubjetividad presentificada es la condición de posibilidad del recuerdo; su ausencia, la garantía del olvido. De acuerdo a Halbwachs, el ser es social en la medida en que recuerda, al tiempo que recuerda precisamente por su condición de ser con otros. Ahora bien, esta "sociabilidad" devenida base, fundamento, origen y producto del recuerdo –y de su contraparte, el olvido– es nominada indistintamente por el autor como "grupo", "sociedad", "ámbito", etc., evidenciando de esta manera no sólo una polisemia semántica sino, fundamentalmente, una falta de delimitación analítica de los alcances de este concepto sustancial para la teoría propuesta. Sin embargo, y más allá de la terminología esgrimida, es evidente que para Halbwachs el grupo es una comunidad de afectos y de compromisos, pues de ningún otro modo podría garantizarse la identificación del sujeto con el ámbito social en el que se gestó el acontecimiento que en el presente intenta recordar. La pertenencia e integración a la comunidad afectiva deviene, entonces, base y garantía del recuerdo individual, definido como la "interferencia de diversas memorias colectivas" (Lavabre, 2007: 9).

⁵ En este planteo, la noción de "memoria colectiva" oscila entre aquella que pone el acento en el grupo/ámbito/sociedad en los que (ha) participa(do) el sujeto a lo largo de su vida, y aquella que enfatiza al sujeto, es decir, esa memoria individual que sólo puede emerger en el contexto de la participación en múltiples sociabilidades. Para el autor, lo colectivo soporta y configura a lo individual, sin embargo son los individuos quienes recuerdan y, por tanto, quienes detentan para sí la facultad de conformar la memoria colectiva. "Si la memoria colectiva extrae su fuerza y su duración del hecho de tener como soporte a un conjunto de hombres, son sin embargo los individuos quienes recuerdan, en tanto miembros del grupo" (2005: 186). Así, el autor postula una relación dialéctica entre lo individual y lo colectivo, es decir, entre lo individual como realización de una realidad colectiva *sui generis* –que no implica la suma de memorias individuales– y lo colectivo como condición de posibilidad de la identidad y memoria individual que nace del encuentro entre múltiples memorias colectivas (Ramos, 1989; Lavabre, 2007).

³ Por su condición de realidad operante, la memoria se inscribe en una dimensión temporo-espacial particular definida y suscripta colectivamente dentro de los límites del grupo. Tiempo y espacio son construcciones sociales que fijan y estabilizan el recuerdo, posibilitando el trabajo reconstructivo de la memoria. Estos "marcos sociales de la memoria" son coordenadas que dan sentido al pasado y que confieren una función social al recuerdo individual. De esta manera, recordar es también reapropiarse y reconstruir en el aquí y ahora la multiplicidad de tiempos y espacios diferenciados en los que se reconocen los diversos ámbitos sociales con los que se identifica y se sabe afectivamente comprometido el sujeto que recuerda (Ramos, 1989; Lavabre, 2007).

recuerdo es social y, más aún, toda sensación, vivencia o emoción de un pasado evocado es una memoria, pues nace en el seno de una intersubjetividad vivida que deja sus huellas sobre la memoria individual: la co-presencia (virtual o corporal) es la garantía del recuerdo, pues los "otros" no sólo singularizan el acontecimiento evocado sino que, fundamentalmente, refuerzan el sentimiento de pertenencia y afección sobre el que se funda la posibilidad de recordar.⁶

Ahora bien, si la acción de recordar es la que confiere al sujeto la entidad de "ser social", ¿qué significa olvidar? Dado que el recuerdo –su tencia y su posibilidad de (re)aparición/ (re)construcción en el aquí y ahora– es subsidiario de la participación de la memoria individual en las (múltiples) memorias por las que ha transitado el sujeto, la rememoración refiere y depende siempre de esa totalidad definida como "identidad colectiva".⁷ En contraste, el olvido comunica la pérdida y la desvinculación con ese conjunto material y co en y desde el cual se gestó el acontecimiento o vivencia que ya no es dable recordar. "Olvidar un período de la vida es perder contacto con los que entonces nos rodeaban" (Halbwachs, 2005: 170). En esta línea, para el autor el olvido es la puesta en acto de la metáfora "ya no hablamos el mismo idioma", pues las memorias han dejado de carse y los recuerdos –otrora ligados y apoyados mutuamente dentro de los límites del grupo– se diluyen porque se han extinguido las bases comunes (afectivas, emotivas, duraderas) que permiten su reconstrucción colectiva en el presente.

De lo anterior se desprende que la riqueza del planteo de Halbwachs radica en sostener que la memoria es un conjunto dinámico y múltiple, sujeto a selecciones, que se reconstruye y resignifica en el presente en contexto de co-presencia. No se puede recordar lo que no se ha vivido, y vivir siempre implica vivir-en-y-con-otros. Si bien su propuesta parte y se nutre del recuerdo individual, entendido como "un punto de vista sobre la memoria colectiva" (Halbwachs, 2005: 186), una de sus principales contribuciones para el esbozo de una "sociología de la

memoria" fue pensar en las condiciones sociales para el surgimiento del recuerdo y el olvido, aspecto que será retomado años después, entre otros, por Michael Pollak.

Interesado en los procesos, actores y conflictos que intervienen en la constitución de las memorias, silencios y olvidos sociales, Pollak define el acto de recordar como una "operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar" (2006a: 25), reconociendo en la memoria una función social ligada a la cohesión y a la adhesión afectiva de (a) un grupo, pero también identificando formas específicas de conflicto y violencia entre "memorias en disputa". En efecto, sus trabajos dedicados al estudio de situaciones límites –aquellas que provocan la desestructuración del "mundo habitual" y que obligan al sujeto a reacomodar la imagen de sí, para sí mismo y para los otros, en un contexto de suma fragilidad, imprevisibilidad e inestabilidad subsidiaria de la reestructuración operada– lo llevan a analizar la experiencia y los "modos de gestión de la identidad" en el marco del recuerdo de acontecimientos pasados que son reconstruidos desde los olvidos, silencios y contradicciones. En su relectura de Halbwachs, el autor trabaja las ambivalencias y conflictos entre memorias (en plural), sosteniendo que la experiencia de la que parte y se nutre el acto de recordar-olvidar es una construcción social que no puede ser aprehendida por fuera de los conflictos y procesos que la originaron en el pasado, ni tampoco quedar ajena a aquellos que la condicionan y resignifican en el presente, sea como silencio o como voluntad de explicitación en el espacio público. En este contexto, y en oposición a la "memoria oficial" –singular, dominante–, Pollak define a las "memorias subterráneas" –plurales, minoritarias– como aquellas que realizan un trabajo de "subversión" y de "resistencia" amparadas en el silencio total o bien en la transmisión oral de generación en generación, a la espera (o no) de una coyuntura favorable para invadir el espacio público y acoplarse a la disputa por la definición de la memoria legítima en un tiempo-espacio determinado. Si bien en los trabajos del autor estas "memorias de la dominación y de sufrimientos" refieren a experiencias traumáticas derivadas de situaciones límites (sobrevivientes del Holocausto, enfermos de HIV), la potencia analítica que despunta la aprehensión del sufrimiento y del dolor de los sujetos que portan estas vivencias devenidas recuerdos/olvidos puede extrapolarse a otras situaciones y condiciones de expulsión social y corporal.

⁶ La ausencia sensible de los otros no garantiza la individualidad ni la soledad del acontecimiento o vivencia recordada, pues "nunca estamos solos (...) tenemos siempre con nosotros y en nosotros una cantidad de personas que no se confunden" (Halbwachs, 2005: 164).

⁷ En el planteo de Halbwachs, el concepto de "identidad colectiva" también carece de una definición unívoca, pues es referida indistintamente como "puntos de encuentro", "bases comunes", "sentimiento de pertenencia", "puntos de vista compartidos", etc.

En este camino emocional y conflictivo que implica pensar la relación memoria-olvido desde “las catacumbas” (Jelin, 2002), Pollak advierte sobre dos cuestiones que devienen cruciales para la perspectiva aquí asumida: por un lado, sus reflexiones en torno a las coyunturas histórico-políticas que propician la activación de ciertas memorias o bien la formalización de determinados olvidos y silencios y, por el otro, la lógica del testimonio como mediación entre lo “decible/indecible” que propicia la vuelta reflexiva sobre el sí mismo.

El hecho de que los recuerdos “suspendidos” en el silencio resistente o en el ámbito privado transiten desde “lo no dicho” hacia la reivindicación en el espacio público refiere tanto a la disposición del sujeto para reconstruir y resignificar el acontecimiento o vivencia del pasado –porque considera que ha llegado el momento de hacerlo y porque encuentra, además, una voluntad y posibilidad de escucha–, como a las condiciones sociales que tornan comunicable el recuerdo en ese momento-y-no-en-otro. De ahí que el abordaje de las memorias y olvidos requiera una problematización de la aludida “coyuntura de apertura” como momento político que estructura las condiciones de sollicitación y, desde allí, incide sobre las modalidades de transmisión de un recuerdo doloroso que, por definición, “remite siempre al presente, deformando y reinterpretando el pasado” (Pollak, 2006a: 24).

Privilegiando el enfoque biográfico, el autor sostiene que fuera de los momentos de “crisis” las memorias subterráneas son difíciles de localizar, lo cual exige recurrir a la historia oral como método y al testimonio como mediación para la reconstrucción identitaria. En esta línea, sostiene que “todo testimonio pone en juego no solamente la memoria, sino también una reflexión sobre sí. Es por esto que los testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa” (Pollak, 2006b: 55). Como se afirmara, el corpus del que se sirve el investigador para re-construir la experiencia –originada, a su vez, en la re-construcción primaria elaborada y narrada por el sujeto al momento de testimoniar⁸– es el resultado del cruce entre dispo-

sición-deseo de hablar y posibilidad-voluntad de escucha y comprensión en un tiempo-espacio determinado. Así, “entre aquel que está dispuesto a reconstruir su experiencia biográfica, y aquellos que le solicitan hacerlo o están dispuestos a interesarse por su historia, se establece una relación social que define los límites de lo que es efectivamente decible” (Pollak, 2006b: 56).

Ahora bien, ¿qué es lo que constituye los límites de lo decible/indecible cuando se evocan (o se solicita recordar) situaciones de sufrimiento colectivo o acontecimientos pasados que, por su contraste con el presente, devuelven y reafirman el dolor de la experiencia actual? Partiendo de la idea de que la memoria es la resignificación presente del pasado, y asumiendo las dimensiones intersubjetivas, afectivas y coyunturales reseñadas por Halbwachs y Pollak como condiciones para el surgimiento del recuerdo/olvido, se sostiene con Jelin que “el acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla” (2002: 27). En este sentido, el límite de lo decible/indecible puede rastrearse en la necesidad/deseo de construir un nuevo compromiso entre pasado y presente⁹; en la disposición a elaborar un futuro deseado en base a la resignificación del pasado en el presente¹⁰; en la acción de fortalecer el sentimiento de autovaloración y de confianza en uno mismo y en el colectivo a partir de la resignificación de un pasado-presente (in)corporado como base y anticipación de una temporalidad futura (Honneth, 1997; Jelin, 2002) o en el “trabajo” de los mecanismos de soportabilidad social que operan sobre los procesos de subjetivación que implica recordar-olvidar en contextos enclavados configurados en torno a múltiples ex-

“pasar de un lado a otro”, sea como herencia, como transformación o como violación de un pacto.

⁹ “La rememoración es el resultado de un proceso psíquico operante que consiste en trabajar los restos de un recuerdo pantalla, de un fantasma o de un sueño, de manera de construir un compromiso nuevo entre lo que representan el pasado acontecimental, libidinal, identificatorio, del sujeto, y su problemática actual respecto de ese pasado, lo que él tolera ignorar y conocer de éste” (Enríquez, 1990: 121, citado en Jelin, 2002: 27).

¹⁰ Como afirma Jelin, recordando a Koselleck: “El presente contiene y construye la experiencia pasada y las expectativas futuras. La experiencia es ‘un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados’ (...) Las experiencias están también moldeadas por el ‘horizonte de expectativas’ que hace referencia a una temporalidad futura (...). Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al ‘espacio de la experiencia en el presente’” (2002: 12-13).

⁸ Como cualquier traducción, la transcripción del relato supone una traición a la tradición sobre la que se asienta la vivencia subjetiva de los acontecimientos narrados por el sujeto. En este sentido, no es casual el parentesco etimológico existente entre “tradición”, “traducción” y “traición”. Los tres términos, derivados del latín, comparten el prefijo *trans* que significa

propiaciones experienciales y corporales (Scribano, 2007).

Desde una perspectiva de la sociología de los cuerpos y las emociones, las memorias y los olvidos se entranan y actualizan en las vivencias y sensibilidades que implica el conocer el mundo por y a través de los cuerpos. Lo que se recuerda (y cómo se lo recuerda) es la instanciación de vivencias e impresiones pretéritas hechas cuerpo que operan como conocimientos sensibles trazando la urdimbre presente-futuro. Las tensiones y mediaciones existentes entre experimentar el pasado, recordarlo y resignificarlo narrativamente aluden a los modos en que cuerpos y emociones se configuran en (y por) las geometrías corporales y las gramáticas de las acciones en que se inscribe el presente en el fluir cotidiano. El sentirse-en-cuerpo-con-otros-cuerpos es la condición de posibilidad de las interacciones sociales (Merleau Ponty, 1985) y, por lo tanto, la base intersubjetiva y material desde donde le es dable al sujeto resignificar los saberes sobre el mundo en tanto historia social hecha cuerpo (sensu Bourdieu). En esta línea, recordar-olvidar remite a la conexión entre cuerpos-emociones, en tanto locus conflictivos (en y) desde donde se sustancia la lógica de dominación en la actual fase de acumulación capitalista. De esta forma, preguntarse por las memorias y por los olvidos implica rastrear los nodos experienciales a través de los cuales la dominación ha sido (in)corporada como lógica de aceptabilidad y reconocimiento de lo social, obturando ciertas memorias y posibilitando otras.

Si se sostiene que recordar es re-vivir, y que esa vida que se rememora en el aquí y ahora depende de las condiciones materiales de existencia e interacción pasadas, presentes y futuras, las memorias y los olvidos sociales se localizan en una geometría corporal que marca y condiciona las sensibilidades tenidas por legítimas y, desde allí, los modos de apreciarse en el mundo que disponen los sujetos en contextos enclausados. De esta manera, el recuerdo y el olvido se hacen cuerpo a través de los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social que orientan, filtran y organizan la acción y los estados del sentir promoviendo la evitación conflictual y la coagulación de la acción.¹¹

Ahora bien, si se asume que “los mecanismos de soportabilidad social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que

se orientan a la evitación sistemática del conflicto social” (Scribano, 2007: 25), su funcionamiento se conecta subsidiariamente al trabajo de fantasmas y fantasías sociales. Mientras que los primeros aluden a lo social que regresa como horroroso, recordando el peso de la derrota y restringiendo así la posibilidad de la acción ante el temor de un nuevo fracaso, las segundas ocuyen e invierten el conflicto, produciendo la aceptación natural de lo que parecen suprimir y, por lo tanto, velando las relaciones antagónicas a partir de la instauración de un mundo fantaseado –que escenifica y guía las acciones– al que el sujeto nunca podrá acceder. De este modo, y en tanto mecanismos de soportabilidad social, los fantasmas y fantasías se localizan en el cuerpo y en las emociones; se hacen prácticas de aceptabilidad y naturalización que, operando entre la promesa de un mundo fantaseado y la amenaza del retorno del fracaso, paralizan la acción restringiendo así los márgenes para la resignificación del pasado en el presente en vistas a un futuro que se narrará como “deseado” porque en primer lugar es “soportable” (Scribano, 2008). Así, memoria y olvido operan en la lógica de los fantasmas y fantasías como “selecciones” –creando en el sujeto la ilusión de la singularidad del recuerdo y la propiedad privada del olvido– que obturan los mecanismos sociales por medio de los cuales se regulan y definen los modos de sentir y apreciarse en el mundo que detentan esas bio-grafías puestas a recordar/olvidar en contextos de dominación.

Asumiendo que la memoria es un proceso social intersubjetivamente fundado, en el que el pasado evocado está sujeto a permanentes reconstrucciones ancladas en el tiempo-espacio vivido en y con otros (Halbwachs, 2005; Pollak, 2006a) el acto de recordar –y también el de olvidar– involucra emociones, sentimientos y sensibilidades sedimentadas/reformuladas en las experiencias entramadas en esa temporalidad dialéctica (pasado-presente-futuro) que enmarca la acción y sus sentidos. Así, el recurrir a la memoria de los sujetos para abordar acontecimientos del pasado supone, al menos desde la perspectiva que se asume aquí, considerar: a) que el pasado recordado es una (re)construcción social sujeta a permanentes reajustes y revisiones que se activan y operan en el presente en contexto de co-presencia; b) que recordar involucra selecciones ligadas, entre otros mecanismos, a entramados emotivos y afectivos cuya presencia “viva” en el presente coadyuvan a la presentación de sí mismo, otorgando no sólo coherencia y continuidad a las acciones del pasado respecto a las vivencias del

¹¹ Para una profundización de la perspectiva que se asume aquí, véase Scribano, 2008.

presente, sino también gestando la posibilidad de que el sujeto pueda pensar(se) en un futuro deseable/tolerable conforme a las “marcas hechas cuerpo” de ese pasado que se recuerda; c) que el olvido es también una forma de selección y un mensaje cargado de emoción y sensibilidad; es la presencia de una ausencia que opera como mecanismo de soportabilidad social, manifestándose en silencios, huecos, fracturas y tensiones que se activan como síntomas y mensajes de aquello que no puede ser integrado narrativamente porque no se soporta y d) que en la evocación del pasado, la relación memoria-olvido no refiere tanto a la “verdad” o “fidelidad” del recuerdo/olvido sino más bien a los modos en que éstos se reconstruyen y son traídos al presente en el marco de una narración que, aun repleta de “distorsiones”, “fisuras” o “contradicciones”, emerge como recurso epistémico del que dispone el investigador para abordar la participación emotiva del sujeto en ese pasado narrable-inenarrable, recordado-olvidado.

3. Memoria y olvido como “recursos”

Como se explicitara en la introducción, la investigación en curso analiza los “sentidos de ciudad” subyacentes a las acciones colectivas por el acceso a tierras y viviendas urbanas protagonizadas por sectores pobres organizados de Córdoba, identificando las modalidades en que dichas construcciones tendieron a poner en tensión las “imágenes dominantes de ciudad” que fueron estructurando la trama urbana desde la apertura democrática, en 1983, hasta la constitución de la Unión de Organizaciones de Base, en septiembre de 1992.

Desde un punto de vista histórico, los años '80 marcaron el inicio de un importante ciclo de reorganización y movilización de los sectores pobres en torno a la problemática del hábitat y el acceso a tierras y viviendas que se extendería hasta mediados de la década del '90. En efecto, las acciones de militancia barrial afianzadas en Córdoba en los '60, pero silenciadas, al menos en su organicidad, por el terrorismo de Estado, comenzaron a revitalizarse en la periferia durante los primeros años de la transición democrática. Así, el debilitamiento del último régimen militar consolidó la reaparición de organizaciones barriales y villeras que, desde la clandestinidad, hicieron política cuando la negación de esa práctica era un imperativo para la supervivencia. Por esos años, y con el apoyo técnico de ONG's locales, se conformaron cuatro redes de organizaciones de base: “Encuentro de Comunidades en Marcha”,

“Comisión de Hábitat Popular”, “Coordinadora de Villas y Barrios” y “Coordinadora de Loteos Indexados y Barrios Carenciados”. Estas redes, que en 1992 llegaron a agrupar a más de 50 organizaciones villeras y barriales de la ciudad, fueron los antecedentes inmediatos de la Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales (UOBDS), organización de segundo grado constituida en septiembre de 1992 a instancias de las coordinadoras mencionadas.

Con el correr de los años y de la “topadora social”, desde mediados de los años '90 estas experiencias de organización, aprendizajes y conquistas comenzaron a ingresar rutinariamente al “museo de las luchas colectivas recientes”. Los varones y mujeres protagonistas de aquellas movilizaciones – actualmente residentes en villas o barrios precarios, mayormente desocupados, y ajenos a proyectos territoriales/organizacionales que los consoliden como sujetos de acción en espacios reticulares intra o extra barriales– hoy se reconocen espectadores de una historia percibida desde la distancia y la impotencia que impone el continente del abandono y del dolor social al que los confinó –sin metáforas– la estructuración expulsógena de la sociedad. El recuerdo de la UOBDS, las asambleas y marchas multitudinarias, las dos tomas de la catedral de Córdoba en protesta contra la política estatal, las tierras conseguidas, las viviendas edificadas a través del sistema de ayuda mutua y la concertación de políticas públicas con el Estado son, entre otras, “conquistas inventariadas” que impregnan los relatos como si se tratara de piezas de museo, es decir, “objetos de valor” exhibidos detrás de una vitrina que separa y marca dolorosamente el límite entre un pasado percibido como lejano, irrecuperable –y hasta increíble–, y un presente invadido por la impotencia, el cansancio y la frustración que devuelven las derrotas que se repiten y acumulan a diario. La lógica del “siempre será así” entramada en el presente como forma de aceptabilidad y reconocimiento de lo social invade las vivencias del pasado que se reactualizan en el recuerdo, presentificando la relación *memoria-olvido* como una sistemática y perdurable historia de “*barbarie*” en la que el llamado “*estado de excepción*” no puede ser sino *la regla* (Benjamin, 2009: Tesis VII-VIII).

Asumiendo que la evocación del pasado es un hecho político porque implica una vuelta reflexiva sobre la propia experiencia y la de los demás en orden a redefinir los límites y potencias de la autonomía individual y colectiva, se considera que el momento y los modos de solicitud del

recuerdo que realiza el investigador devienen centrales. Se trata de la “coyuntura de sollicitación” a la que se refiere Pollak (2005a), entendiéndola como un momento histórico-político que puede propiciar la activación de ciertas memorias o bien la formalización de determinados olvidos y silencios. En el caso de la investigación en curso, se trata de “pedir/hacer” recordar vivencias y sensaciones asociadas a acontecimientos vividos por los sujetos hace más de 25 años, en el marco de una situación de “sollicitación” estructurada no sólo por la evidente distancia temporal que separa a los testigos de “aquellos años” sino, y fundamentalmente, por el doloroso contraste con las condiciones colectivas e individuales actuales. En este sentido, se considera que la entrevista en profundidad es la técnica más apropiada, pues supone una interacción *participativa y colaborativa entre el entrevistado y el entrevistador* (Holstein y Gubrium, 1995), es decir, una relación que se comprende por y a través de la actividad dialógica que tiene lugar en una situación en sí misma única. Esta técnica, al adquirir la modalidad de una conversación abierta y flexible, promueve la actividad narrativa en el entrevistado, posibilitando identificar y registrar sentimientos, afectos, emociones y vivencias desde donde los sujetos intentarán (re)construir el sentido del pasado recordado.¹² De este modo, se asume que a través de la narración los “testigos” construyen y asignan significaciones al pasado que se evoca con un mínimo de coherencia (Jelin, 2002), y que al intentar “explicar” los acontecimientos o vivencias pretéritas en el aquí y ahora, el mismo entrelazado narrativo les agrega múltiples sentidos, siempre sujetos al cambio. En esta línea, Pollak (2005b) advierte que el testimonio, por implicar una vuelta reflexiva sobre el sí mismo, cumple una función en la reconstrucción identitaria que realiza el sujeto al momento de recordar, precisamente porque la narración permite conectar en una única trama –*sui generis*– acontecimientos bio-gráficos diversos.¹³

¹² Al abordar por y desde el campo de la memoria fenómenos socio-históricos particulares, algunos autores interesados en los procesos y actores implicados en el acto de recordar-olvidar (Pollak, 2005; Portelli, 2003; Lavabre, 1991, entre otros), advierten sobre la importancia, riqueza e instrumentalidad de las fuentes orales para rastrear y reconstruir la participación emotiva del sujeto en el pasado que recuerda.

¹³ A este respecto, Jerome Bruner afirma: “No nos es dado conocer intuitivamente un yo evidente y esencial, que espera plácidamente ser representado con palabras. Más bien, construimos y reconstruimos continuamente un yo según lo que exigen las situaciones con las que nos encontramos, con la guía de nuestros recuerdos (...) Hablar de nosotros a nosotros mismos es como inventar un relato sobre quién somos y qué

En esta línea, se asume que toda narrativa sobre el pasado supone una selección. La memoria y el olvido comprenden una *tensión selectiva* sin la cual el sujeto se percibiría a sí mismo, a los demás y al mundo como un flujo caótico de instantes, inmovilizándolo:

Imaginad un hombre que no poseyera en absoluto la capacidad de olvidar, que estuviera condenado a ver para siempre un devenir: un hombre así ya no creería en su propio ser, no creería más en sí, vería circular de una a otra todas las cosas, siempre en movimiento, y se perdería en este río del devenir: al final, como verdadero discípulo de Heráclito, casi no se atrevería a levantar un dedo. Para todo actuar es necesario el olvido: del mismo modo que para la vida de todo ser orgánico se requiere no solamente luz, sino también oscuridad (Nietzsche, [1874] 1999: 8).

A través de nexos significativos que (se) entran (en) las condiciones materiales de existencia de ayer, hoy y mañana, las narraciones sobre el pasado que realizan los sujetos en contexto de co-presencia (virtual o sensible) aluden a un complejo plexo de emociones, afecciones, saberes y conflictos sedimentados y resignificados al momento de “trabajar” interpretativamente para elaborar un sentido sobre el pasado y encontrar las palabras que lo expresen. Es decir, en tanto historia social hecha cuerpo, la memoria no puede ser si no una (re)construcción social que (re)conecta lo múltiple y lo conflictivo de la propia trayectoria bio-gráfica con la conflictividad, vivencialidad y sensibilidades que implica el *sentirse-en-cuerpo-con-otros-cuerpos* en tanto condición de posibilidad de las interacciones sociales.

Para conferir sentido(s) a experiencias vividas en carne propia a través de un relato narrativo “coherente” –en el que al mismo tiempo se juega la imagen de sí, para sí mismo y para los demás– hacen falta palabras. En su búsqueda, es decir, en el trabajo de reconstrucción significativa del pasado y en la selección de las palabras que lo expresen, el sujeto realiza inversiones emocionales que pueden conducir a la explicitación del recuerdo –con sus particularidades y “distorsiones”¹⁴– o bien parali-

somos, sobre qué ocurrió y sobre por qué hacemos los que estamos haciendo (...) La construcción de la identidad no puede proseguir sin la capacidad de narrar” (2003:72-73).

¹⁴ Como parte de la argumentación, se sostiene que no es la “fidelidad” ni la “confiabilidad” del recuerdo que el sujeto trae a la situación de entrevista lo relevante en la relación memoria-olvido aquí suscripta, sino las modalidades en que éstos son estructurados u obturados en la narración del presente, pues se parte del supuesto de que un pasado

zarlo en el frío silencio (que no siempre es sinónimo de olvido). En el primer caso, el investigador dispone de los recuerdos como un “recurso” a través de un corpus que luego analizará hermenéuticamente de acuerdo a supuestos teóricos y metodológicos, dando ciertas vigilancias epistemológicas ligadas a la relación social que (se) instaura (en) la situación de entrevista.¹⁵ En el segundo caso, en cambio, los silencios, o bien los olvidos explícitos, manifiestan la presencia de ausencias estructurales y experienciales que se depositan en la incapacidad de narrar. Estos olvidos, silencios o fracturas que irrumpen e interrumpen la continuidad del relato sobre la propia vida son en sí mismos “mensajes” de hiatos biográficos que duelen, que no se soportan, para los cuales no hay palabras, y que señalan hacia la madeja de vivencias y sensibilidades que entrama(n) el (al) sujeto en el presente y, desde allí, en su propio devenir. En suma, en tanto mecanismos de soportabilidad social, los silencios deben ser escuchados, los olvidos deben perder su inocencia y las “distorsiones” del pasado ser asumidas como parte del mundo de *ensueños* (sobre el) que (se) estructura la *catástrofe*.

4. A modo de cierre

En un relato devenido (re)construcción narrativa del pasado, obviar, subrayar, soslayar, olvidar, silenciar, son prácticas vueltas emoción, es decir, acciones arraigadas en las huellas sensibles que el pasado ha y sigue imprimiendo sobre los cuerpos que (se) resignifican (en) el aquí y ahora a través de la evocación. Como se afirmara, recordar es un acto político que refiere a la capacidad del sujeto de volver reflexivamente sobre sus propias prácticas, en orden a diagramar los límites y potencias (presentes y futuras) de su propia autonomía en el mundo social. En este sentido, olvidar soporta el anverso solidario de la rememoración, repercutiendo en la potencia de la aludida capacidad subjetiva y, desde allí,

“distorsionado”, pero “verdadero” para quien lo reconstruye, es un recurso potente para la indagación. Se recuerda aquí el célebre teorema de Williams I. Thomas según el cual “*si el hombre define una situación como real, ésta será real en sus consecuencias*”.

¹⁵ “Cuando se aplican técnicas de recolección de datos (...) el ‘dato’ supone la intervención (mediación) de sujetos que recuerdan, registran y transmiten esos recuerdos. También la intervención de sujetos que interrogan y ordenan, y que, en ese rol, establecen los marcos con los que se va a narrar y transmitir el evento o proceso. En este sentido, toda pregunta o interrogación se constituye en un mecanismo de ‘normalización’, ya que incorpora la imposición de categorías con las cuales alguien con poder registra” (Jelin, 2002: 64)

restringiendo los límites de la resignificación transformadora en el presente-futuro.

Desde la perspectiva de los cuerpos y las emociones aquí suscripta, los olvidos y los silencios que irrumpen en la narración del sujeto tienen mucho que decir respecto a las vivencias y sensibilidades que se inscriben en ese cuerpo que recuerda y narra en contexto de intersubjetividad. En efecto, insistir en los silencios, olvidos, distorsiones y tensiones sobre el pasado despunta su potencia analítica en tanto vía para aprehender la relación memoria-olvido porque son emociones que aluden a los modos en que el sujeto re-actúa, se confronta y re-acciona frente a las expropiaciones corporales y experienciales que supone la dominación.

Entendido como uno de los mecanismos de soportabilidad social por medio del cual operan fantasmas y fantasías sociales, el asedio del olvido – cuya manifestación más directa es la discontinuidad en el relato, las evasiones o bien la falta de palabras– alude a la presencia de ausencias estructurales y experienciales vinculadas a fragmentos de un mundo que el sujeto manifiesta “no recordar” –o que ni siquiera percibe que olvidó– porque no se soporta. De este modo, cuando faltan las palabras para expresar vivencias pretéritas, o incluso cuando ni el olvido de olvido se recuerda, emergen narraciones “interrumpidas” que cobijan en su propia discontinuidad significativa y bio-gráfica un entramado de emociones y sensibilidades hechas cuerpo que señalan hacia los procesos por medios de los cuales la dominación deviene olvido. Como afirma Jelin: “podría plantearse que la subjetividad emerge y se manifiesta con espacial fuerza en las grietas, en la confusión, en las rupturas del funcionamiento de la memoria habitual, en la inquietud por algo que empuja a trabajar interpretativamente para encontrarle el sentido y las palabras que lo expresen” (2002: 35).

Si se asume que recordar-olvidar remite a la conexión entre cuerpos-emociones, preguntarse por las memorias y por los olvidos de sujetos cuya biografía se ha configurado históricamente en (desde) los bordes de la gramática social, implica rastrear los nodos experienciales y entramados emotivos a través de los cuales la dominación ha sido (in)corporada como lógica de aceptabilidad y reconocimiento de lo social. De este modo, reconstruir vivencias y sensibilidades asociadas a luchas colectivas pretéritas que se reactualizan reafirmando el peso del fracaso y de la frustración, alude a una gestión del pasado que se debate con

los fantasmas que pueblan el presente, acosando el futuro. Si la memoria es la presencia "viva" del pasado en el presente (Rousso, 2002), en el contexto aquí reseñado puede afirmarse que la lógica espectral que estructura el recuerdo y la posibilidad de narrar el futuro remite a la iteración de sensaciones y emociones que en su cotidiano (re)aparecer performan los modos *de hacer* y *de poder hacer* en tanto sujetos, naturalizando ciertos *estados del sentir* con la impotencia que genera lo dado (Scribano, 2007). Y es en este sentido que el

abordaje de la memoria como colectivos o, mejor aún, de los *sentires* y *haceres* que poblaron las luchas pasadas exige reparar en ese contexto de "horror" y de "barbarie" sobre el que Benjamin advierte al historiador materialista histórico, convencido de que su tarea política consiste precisamente en "cepillar a contrapelo la historia" (2009: Tesis VII).

. Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2009) "Sobre el concepto de historia" en: Bartoletti, T. J. y Fava, J., (trad.), *Estética y política*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, p.137-158.
- BLOCH, E. (1976) *El Principio Esperanza*, Tomo I. París: Gallimard.
- BUTHET, C. (2005) *Inclusión y Hábitat Popular. La participación en la gestión del hábitat*. Córdoba: Editorial Espacio.
- BOITO, M.E., CERVIO, A.L. y ESPOZ DALMASSO, M.B. (2009) "La gestión habitacional de la pobreza en Córdoba: el antes y después de las Ciudades-Barrio". *Onteaiken. Boletín sobre prácticas y estudios de acción colectiva*, CEA-UNC, Año 4, Nº7. (Obtenido el 05/03/2010 de: <http://www.accioncolectiva.com.ar/revista/www/sitio/boletines/boletin7/2-4.pdf>).
- BRUNER, J. (2003) *La fábrica de historias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HALBWACHS, M. (2005) "Memoria individual y memoria colectiva" en: *Estudios*, Centro de Estudios Avanzados-UNC, Nº 16, p. 163-187.
- HOLSTEIN, J. y GUBRIUM, J. (1995): "The active interview" en: *Qualitative Research Methods*, Volume 37. London: Sage Publications.
- HONNETH, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica Grijalbo Mondadori.
- JELIN, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LAVABRE, M.C. (1991) "Du poids et du choix du passé. Lecture critique du 'Syndrome de Vichy'" en: Peschansky, Pollak y Rouso (eds.), *Histoire politique et sciences sociales*. París: Complexe, (traducción al castellano en mimeo).
- _____ (2007) "Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria" en: Anne Pérotin-Dumon (dir.) *Historizar el pasado vivo en América Latina*. (Obtenido el 10/10/2009 de: http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php).
- MARX, C. ([1852]1999) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Editorial Need.
- MERLEAU PONTY, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- NIETZSCHE, F. ([1874] 1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- POLLAK, M. (2006a) "Memoria, olvido y silencio" en: *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Al Margen editora, p.17-31.
- _____ (2006b) "El testimonio" en: *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Al Margen editora, p. 53-112.
- PORTELLI, A. (2003) "Memoria e identidad. Una reflexión desde la Italia postfascista" en: Jelin, E. y Langland, V. (comp.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid-Buenos Aires: Siglo XXI.
- RAMOS, R. (1989) "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva" en: *Revista de Occidente*, Nº100, p. 63-81.
- RICOEUR, P. (1996) *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- _____ (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Ediciones UAM.
- ROUSSO, H. (2002) "El estatuto del olvido" en: *Academia Universal de las Culturas, ¿Por qué recordar?*. Barcelona: Garnica, p.87-90.
- RULFO, J. ([1953] 2003) *Pedro Páramo*. México: Planeta.
- SCRIBANO, A. (2003) *Una voz de muchas voces. Acción colectiva y Organizaciones de Base. De las prácticas a los conceptos*. Córdoba: SERVIPROH, KZE/MISEREOR.

_____ (2007) "¡Vete tristeza...Viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del sentimiento de impotencia" en: Adrián Scribano y Rogelio Luna Zamora (comp.) *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones*. Córdoba: Editorial Copiar, pp. 21-42.

_____ (2008) "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*. Universidad Complutense de Madrid, Vol.2, Nº 2. (Obtenido el 10/03/2010 de: <http://www.intersticios.es/article/view/2791/2129>)

Cultura afectiva y emotividad: las emociones en la vida social

LE BRETON, David (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Por Macarena Fernández

Universidad Nacional de General Sarmiento, IDES. Argentina.

macafer@gmail.com

En este trabajo el autor se propone construir una antropología de las emociones a través de dar cuenta de las maneras en que éstas se construyen socialmente. Para llevar a cabo la tarea recorre diferentes maneras en que los individuos se apropian de las formas de mostrar y compartir sus emociones. Discute con las concepciones naturalistas del cuerpo y la vida emocional y se apoya en dos conceptos para otorgarle a las emociones una base social: cultura afectiva y simbólica social.

Lo social de lo “natural”

Le Breton discute la mirada cientificista del cuerpo afirmando que este también es una construcción cultural. Lo comprende como una superficie en la que se inscriben los códigos culturales; este siempre es propio y a la vez es de todos, en tanto en él aparecen los simbolismos que dan carne al vínculo social. El individuo habita su cuerpo de acuerdo a orientaciones sociales y culturales que lo atraviesan, pero las representa a su manera según su temperamento y su historia personal. En las sociedades occidentales actuales el cuerpo es el individuo; la apropiación del cuerpo en forma individual permite crear el artificio de pensar que es independiente de la vida social y tiene una existencia en sí mismo. El cuerpo es lo que otorga individualidad a cada uno, su distinción. Se lo piensa como soporte del indivi-

duo, su límite y su frontera con el resto del mundo. Es decir, se lo trata como el “recinto del sujeto”. A la vez, y paradójicamente, el cuerpo es “borrado” de la simbólica social y “desplazado” hacia campos especializados del saber como es la medicina o la educación física. Sin embargo, es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. Para discutir con estas concepciones Le Breton se interroga de qué modo lo individual, lo biológico y lo social conjuntamente construyen al cuerpo.

La sociedad occidental moderna se monta sobre un dualismo fundante que permite la emergencia de un sujeto particular: la separación entre cuerpo y mente. Este dualismo está vinculado, por un lado, al ascenso del individualismo como forma hegemónica en la sociedad y, por otro, a la hegemonía del positivismo y el racionalismo. Esta concepción ha transformado el cuerpo en una especie de *alter ego* del hombre. Frente a esto, el autor afirma que lo corporal no sólo es condición humana sino que es un espacio de inscripción de lo social.

De la misma manera que trabaja lo social del cuerpo-sus concepciones y usos- también analiza -desde esta perspectiva y con interrogantes similares- las emociones. Partiendo del supuesto que las emociones no son ni puramente individuales ni puramente biológicas, rastrea las maneras en que son compartidas y expresadas según cada sociedad.

La emoción en la vida social ha sido un tópico recurrentemente rechazado por las ciencias sociales relegándolo a la psicología y a la medicina. Sin embargo, al preguntarse: por qué se expresan de cierta manera los sentimientos, cuáles son los ritos asociados a las emociones, cuáles son los códigos de comportamientos frente a la emergencia de tal o cual sentimiento, aparece la idea de que las emociones son compartidas socialmente aunque expresadas y vividas de modo particular por cada individuo en una sociedad determinada. Las emociones son relaciones, no son estados absolutos o sustancias susceptibles de transponerse de un individuo a otro.

Las ideas naturalistas. Dos tensiones: lo cultural/lo natural y la razón/la emoción

Para desarrollar su punto de vista Le Breton debate con las ideas naturalistas sobre los sentimientos. El debate entre lo innato y lo adquirido se hace carne en este campo. Se presenta una doble tensión entre lo cultural/lo natural y la razón/la emoción.

La tensión entre lo natural y lo cultural es abordada por el autor a través del debate con la corriente naturalista. Esta afirma que las emociones son reacciones fisiológicas del cuerpo frente a determinados estímulos, son similares entre los individuos y pertenecen al orden de lo netamente individual. Estos teóricos no dan un peso significativo al aspecto cultural y, por el contrario, acentúan un aspecto filogenético del ser humano y de sus emociones. También postulan que los sentimientos permanecen invariables a través del tiempo y de las diferentes sociedades.

Le Breton señala que la limitación de las visiones naturalistas es que descartan la dimensión simbólica de las emociones y se limitan a inventariarlas más allá de su peso individual o social, es decir, que también descartan una mirada de profundización psicológica. Además, postula que la emoción muchas veces está plagada de ambivalencia y se expresa en variados matices. Las emociones deben ser pensadas como una serie de interpretaciones, relaciones, expresiones que se modifican según el contexto y de acuerdo a una singularidad particular. Concluye que el naturalismo no realiza un aporte real para comprender y analizar las formas en que el individuo siente los diferentes episodios de la vida y la forma en que los expresa a los demás.

En relación a la segunda tensión trabajada por el autor al momento de analizar las emociones y su expresión, señala que el sentido común muchas veces relaciona emoción con falta de racionalidad o estallido de esta, como lo inmanejable; entendiendo que razón y sentimiento se excluyen mutuamente. Así las emociones aparecen dotadas de autonomía. Este dualismo es concomitante a aquel que expone la contradicción entre mente y cuerpo.

Sin embargo, Le Breton plantea esta dualidad como debatible: el pensamiento y el sentimiento se implican mutuamente, un hombre que piensa es un hombre afectado y viceversa. Siguiendo a Piaget cita: "no hay proceso cognitivo sin puesta en juego afectiva y a la inversa. La inteligencia no se concibe sin una afectividad que la impregne" (Le Breton, 1999: 108). La oposición razón/emoción es la negación de que ambas están dentro de una lógica personal, de valores y de afectividad. Ambas están interrelacionadas y se definen en forma complementarias.

Cultura afectiva. Sentimientos compartidos

Le Breton para dar cuenta de cómo los sentimientos son compartidos socialmente introduce el concepto de cultura afectiva. A partir de la afirmación de que las formas de expresar y nombrar los sentimientos varían de una sociedad a otra se destituye la idea de la universalidad de las emociones. Las emociones participan de un sistema de sentidos y valores que son propios de un conjunto social. Es decir, para que un sentimiento sea expresado y experimentado por un individuo aquel debe pertenecer al repertorio común del grupo social. Por tanto, las emociones actúan como modos de afiliación a una comunidad, son maneras de comunicarse y de permanecer juntos. De este modo, el autor se refiere a cultura afectiva como un saber afectivo que circula, de manera difusa, en la sociedad y enseña a los actores -según su sensibilidad personal- las impresiones y actitudes que deben tomar según las vicisitudes que se imponen a su vida personal. La cultura afectiva es el repertorio de sentidos y valores de las emociones, lo que hace inteligible un sentimiento. En la medida en que se comparte la manera de sentir se puede dar sentidos a la individualidad en la vida social otorgando esquemas de experiencia y acción que orientarán la conducta de los individuos. Esta cultura afectiva actúa como una especie de arcilla social.

Sin embargo, el concepto de cultura afectiva no supone una determinación de lo social por sobre las emociones individuales. El actor no responde de forma unívoca según el repertorio de valores y maneras que le entrega la cultura afectiva de su sociedad sino que dentro de ese repertorio el individuo "juega" con las emociones. Por otro lado, siempre cabe la posibilidad que el actor rompa con las expectativas sociales y se produzca una turbación o decepción dentro del grupo. Es decir, que el individuo siente y se expresa según los códigos de su grupo social con la libertad y la determinación dada por su individualidad. A saber, todas las emociones provienen de la cultura, hay una cultura afectiva que da valores y sentidos a las emociones en la cual el actor se sitúa, pero con su modo personal de ser.

Le Breton comprende que la acción conjunta no es simplemente la suma de todos los actos individuales, sino que la crean los actores y sus acciones al ir acomodándose y haciéndose indicaciones unos a otros. El autor habla de la interacción como danza, como una "forma de homeostasis que mantiene dentro de un universo de sentidos una interdependencia entre los actores" (Le Breton, 1999: 99). O sea, que en el intercambio entre actores, los códigos comunes que se construyen dan sentidos y hacen posible la interacción. Así, ejemplifica, las conversaciones se convierten en rituales de danza donde los *partenaires* responden creando juntos un ritmo y una coherencia.

Simbolismo social. La afectividad como dadora de sentidos

Las sociedades construyen sentidos, dan códigos, rituales, lenguajes que permiten ahogar la angustia de lo desconocido, del sinsentido, de lo inesperado. La sociedad otorga herramientas de interpretación, no hay una realidad, hay interpretaciones: la cultura no es más que herramientas para interpretar lo que sucede y construirlo como real. Así, una emoción no depende de circunstancias

pecíficas sino de las interpretaciones que haga el sujeto de esas circunstancias.

La construcción de la realidad genera un orden simbólico que mediante la educación los individuos interiorizan. Este orden modela los sentimientos, el lenguaje, las formas de moverse, la gestualidad, etc. Así, señala el autor, el simbolismo social toma todas las manifestaciones del cuerpo, incluidas las emociones. Una emoción que es interpretada y actuada de una manera está dando sentido a la vida social misma. "Las emociones se separan con dificultad de la trama entrelazada de sentidos y valores en que se insertan: comprender una actitud afectiva implica desenrollar en su totalidad el hilo del orden moral de lo colectivo, identificando la manera en que el sujeto la vive en cada situación" (Le Breton, 1999: 118).

La afectividad está constantemente impregnando la relación del individuo con el mundo, no como una mediación entre uno y otro sino como parte del orden simbólico y moral que permite la construcción de lo "real" compartido. La afectividad es la resonancia íntima de lo que sucede en el ámbito social e interpersonal. Las emociones surgen de un individuo preciso, en un contexto específico y ante una situación definida; estas no son puras ni son objetos aprehensibles, sino más bien, se trata de una "tonalidad afectiva" que se modifica constantemente cada vez que la relación con el mundo se transforma. La afectividad llena la vida social a la vez que es individual. Resumiendo: la afectividad es una relación con el sentido. Las emociones son modos de filiación a una comunidad social, una manera de reconocerse y de poder comunicarse juntos contra el fondo de una vivencia similar.

Cuerpo(s)-espacio(s) como objeto(s) de intervención política. Lecturas críticas sobre el programa habitacional “Mi Casa, Mi Vida”

LEVSTEIN, Ana y BOITO, María Eugenia. (2009) *De insomnios y Vigilias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre ciudad de mis sueños*. Córdoba: Universitas-Sarmiento.

Por Pedro Lisdero

Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social
Unidad Ejecutora CEA CONICET (UNC). Argentina.
pedrolisdero@hotmail.com

Haciendo explícitos algunos de los elementos que conforman el contexto de producción de este libro, debe señalarse en primer lugar que el mismo surge a partir de una experiencia de investigación que articulaba dos espacios curriculares de la Escuela de Ciencias de la Información de la UNC¹: el seminario “Cultura Popular y Cultura Masiva” a cargo de María Eugenia Boito, y el seminario “La construcción mass-mediática y la formación de nuevas subjetividades” a cargo de Ana Levstein.

En efecto, la investigación colectiva titulada “Subjetividades y contextos de pobreza. Deconstrucción de políticas habitacionales en el traslado de familias a nuevas ciudades-barrio de Córdoba”, avallada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma Universidad, es desarrollada desde septiembre de 2005 hasta diciembre de 2007 por un equipo de trabajo conformado por alumnos y adscriptos de dichos seminarios, y dirigido por las titulares de los mismos.

Como fruto de este esfuerzo tiene lugar “*De insomnios y Vigilias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre ciudad de mis sueños*”, en el cual –tal como lo definen sus autores – “(...) la filosofía, el psicoanálisis, la sociología de la vida cotidiana, el análisis de discurso, la etnografía, brindan categorías teóricas y estrategias metodológica para aproximarnos a una caracterización de (estas) subjetividades en contextos de pobreza (...)” (p. 33).

Desde nuestra interpretación, la amplitud de miradas recogidas en artículos individuales y colectivos, encuentran en la problematización de una política pública puntual un campo fructífero que posibilita indagar ciertas relaciones entre sujeto-cuerpo y espacios, que devienen centrales para comprender los procesos de estructuración social que constituyen nuestras sociedades.

Como respuesta habitacional el Gobierno de la Provincia de Córdoba comienza a implementar en 2004 el programa denominado “Mi casa, mi vida”: la producción seriada de viviendas ‘sociales’ y el posterior traslado de familias ‘pobres’ afectadas por las inundaciones del Río Suquia y sus

¹ Universidad Nacional de Córdoba.

afluentes a los complejos que se conocen bajo el lexema 'ciudades-barrios', ubicados, en su mayoría, por fuera del ejido urbano. "Ciudad de Mis sueños" es el nombre designado para una de dichas urbanizaciones, sobre la cual el libro centra la mirada en varios de sus artículos.

Esquemáticamente, algunos de los textos incluidos en la compilación se ocupan en las lógicas de funcionamiento de un tipo de intervención estatal en el campo de la pobreza que reconfigura no solo las posibilidades de movilidad, acción, e interacción entre los cuerpos, sino que además afecta las constituciones subjetivas a partir de lo que inaugura la vivencia de la condición habitacional.

En este sentido, Levstein y Boito señalan la estrecha relación entre las políticas sociales, dentro de la cual se inserta el programa habitacional, y las políticas de seguridad: ambas culpabilizan y auto-responsabilizan a los "ciudadanos". La amplitud de la representación política de la categoría "ciudadanos" comienza a matizarse críticamente conforme se avanza en la pintura de las posiciones y disposiciones de los cuerpos que aparecen vinculados a estas políticas.

Precisamente, en función de cualificar a los sujetos que se constituyen en los "destinatarios-beneficiarios", Borghi retoma el carácter ambivalente de la modernidad, *sensu* Bauman, para señalar que el énfasis intervencionista, en su "afán modificador", supone a lo excluido como un residuo necesario. En el diseño de la ciudad-barrio, quedan afuera los "sueños" que "no terminan de encajar en las pautas de un cierto modelo de sociedad". La intención de imponer, como "arquitectos de lo social", un orden externo al trayecto vivencial de quienes deberían habitarlo, supone a su vez la definición de unos sujetos como "susceptibles de ser intervenidos". De esta manera, problematizando la histórica "solución global a problemas locales" que se valía del desplazamiento de los sujetos-que-sobran, pone en discusión la funcionalidad del "ejército de reserva", al tiempo que dibuja el contorno de los cuerpos que se configuran en superfluos, supernumerarios, consumidores fallidos.

La sociabilidad que generan las nuevas relaciones que se trabajan en relación a lo habitacional lleva a varios de los autores a complejizar las relaciones entre marginalidad y constitución de subjetividades. En este sentido, Capellino, Espoz, Ibáñez señalan que en el caso de los pobladores trasladados la exclusión se acentúa al sumar la expulsión espacial a la segregación económica y social.

Desde esta mirada, las políticas focalizadas inciden sobre los síntomas dis-funcionales del sistema, mostrando que la supuesta "ausencia del Estado" se complementa con una presencia del mismo que consagra al mercado. El correlato de este desplazamiento, tiene su efecto en las políticas de la subjetividad configurando las características que debe cumplir el "beneficiario", en su caracterización de "vulnerable". La vulnerabilidad opera no solo descriptivamente al señalar las sucesivas apropiaciones vivencializadas por quienes habitan el mundo del No, sino que además performativiza haciendo cuerpo, un imperativo moral que rige la vida cotidiana. Los sujetos deben hacer suyos la manera de habitar que les es ajena, que no eligieron, y que se constituye en los límites de las experiencias posibles.

Aquí la expulsión re-configura las ideas de exclusión y de ciudad: la primera en función de problematizar los contornos y posibilidades de los cuerpos que se erigen como consecuencias de estas fuertes políticas de intervención (entendiendo que la política de la identidad es un capítulo no menor de la política de los cuerpos); y la segunda en la cartografía que se dibuja con marginalidades cuidadosamente definidas y planificadas.

En la misma dirección, Capellino propone pensar críticamente los resultados de la aplicación de políticas públicas señalando que la imposibilidad que encuentran numerosos grupos para integrarse debe ser leída en clave civilizatoria. Estar al margen habitando sus propios grupos, desarrollando sus propias estrategias de lucha diaria por el sustento, genera cierto habitus (*sensu* Bourdieu) descivilizador que pone en peligro el lazo social.

Prevotel y Zanazi señalan cómo las narrativas de los diversos actores involucrados en las escenas del conflicto (principalmente mediadas por el diario) configuran antagonismos que, en función de lo dicho hasta aquí, se inscriben discursivamente entre otros, en la lógica de la civilización y barbarie. Si bien se analizan un conflicto puntual, desatado a partir de uno de los traslados programados (precisamente el de "una de las villas más antigua de Córdoba"); el mapeo de posiciones que surge da cuenta de que "los que resisten el desalojo" son definidos como los "anómalos", que ponen "palos en las ruedas", pero que al mismo tiempo poseen las características de ser "víctima de sociales". En este sentido se condice con lo observado por Capellino, Espoz, Ibáñez respecto de la construcción del beneficiario en la política pública.

Por último, a partir de consideraciones que involucran una lectura en clave psicoanalítica de toda posibilidad (y necesidad) del lazo social y la incidencia del mismo a la hora de constituir el *self* como rasgo de humanidad, Ana Levstein postula la existencia de una especie de “sociopatía” que es (re)producida por las actuales intervenciones estatales. Segregación y pobreza como ‘condiciones naturales’ de cierto ser/estar de sujetos pre-definidos patológicamente (anormales, desviados, etc.) es la precondition para la lógica de una violencia espiralada que decanta en la imposibilidad de constituciones subjetivas ya que, al no poder postularse la relación yo-no yo, yo-tu, el “eso” (como el “real laciano”) regula la interacción (violenta pero no simbólica) entre los individuos. ‘Ciudad de mis Sueños’ se convierte así “en un Afuera sin adentro en su despliegue centrífugo, periférico y aislado de todo, y simultáneamente, un Adentro sin afuera, en el repliegue de diferentes villas coexistiendo en el único centro centrípeto que comparten en común sus habitantes: la pobreza” (p. 59).

Un segundo eje de articulación entre los distintos textos que componen la publicación podría trazarse alrededor de la indagación de la transformación en los regímenes de sensibilidad atados a la nueva condición habitacional.

De esta manera, Bettina Sisi problematiza la identidad de lo que señala como “sujetos des-subjetivados”, constituidos como tales a partir de la violencia ejercida por la política pública. Opera, según señala la autora, una reificación de las relaciones donde el “nuevo ámbito de vida” que significa la ciudad barrio mediatiza una socialización marcada por la reclusión ante el miedo a la violencia, la difuminación en espacios públicos no habitados, cuestiones todas que redundan en una mayor marginalidad.

Boito y Espoz por su parte, centran su mirada en las sensaciones para dar cuenta de un “estado del sentir” asociado a la política habitacional. Según observan, la esperanza y el miedo operan regulando las sensaciones y posibilitando “los traslados”; de manera tal que los pobladores de las ciudades barrios se constituyen en espectadores pasivos. La esperanza se propone como laica en tanto configura una “fantasía terrenal” que hace posible la “soportabilidad”. Las escenas que construían la “fantasía de la inclusión a través de la política habitacional” y que mostraban la crueldad de los “traslados” fueron configurando el espectáculo que dibuja y consagra la eficacia de dichos mecanismos de soportabilidad,

en tanto sentires que se organizan de manera tal que la voz pasiva de la letra y la aplicación del programa se concrete en el no-movimiento de los sujetos. Nuevamente, la efectividad de dichos mecanismos supone la configuración de un *dolor social* como “estado del sentir” que implica el haber hecho cuerpo la colusión pornográfica del conflicto.

Para finalizar, resulta interesante vincular el juego entre la operatoria del sueño observada por Scribano y la propuesta de recuperar la literalidad como clave de análisis crítico que señalan Boito, Espoz e Ibáñez.

Estas autoras centran la mirada en las prácticas del decir vinculadas a los supuestos terrenos “recuperados” después de los traslados; que se traducen en acciones estatales o privadas. Las imágenes del mundo que surgen como expresión naturalizada del sentido común “ponen en acto ciertas formas de intervenir en contextos de expulsión”.

Dos metáforas, que son operacionalizadas en un conjunto diverso de actividades, emergen como clave de análisis: cicatrización y recuperación. La primera supone ciertas relaciones donde el sujeto intervenido dispone pasivamente de una afectación que justifica la intervención “reguladora”. La relación de sujetos y espacio detrás de esta “imagen del mundo” remite a la operatoria de un ejercicio biopolítico, donde el “espacio cicatrizado” ha sido *desinfectado* de toda *contaminación* posible de sus “antiguos habitantes”. Por su parte la “recuperación” remite a cierta lógica que se tensa entre la integración de espacios (recuperación ambiental, espacio habitable, limpieza visual, material) y la expulsión de sujetos (evitar re-aseñamientos, idea expulsógena de los “supuestos traslados”).

Las imágenes mediáticas y las postales que surgen de los traslados se corresponden con las metáforas de la cicatrización y la recuperación, mostrando una relación pornográfica entre intencionalidad y consecuencias de la política analizada. En este sentido, el ejercicio de crítica ideológica propuesto por las autoras apuesta a indagar en la lógica de la transparencia y la literalidad, antes que en la opacidad o la oclusión que suponen estas metáforas.

La propuesta de “recuperar el lenguaje como instancia de producción de prácticas sociales; y la desmitificación de la naturalización (...) de los fenómenos sociales” entra en relación —desde nuestro punto de vista— con la idea general del artículo de Scribano: comprender a la sociología como un ejercicio de práctica contra-fantasmática.

Para el autor, los fantasmas y fantasías sociales constituyen algunos de los principales mecanismos garantes del orden social en tanto denegación del conflicto. En su artículo se ocupa precisamente de pensar al "sueño" como componente de las fantasías sociales, señalando que: en tanto epistemologemas los sueños proveen un patrón cognitivo a través del cual entender la percepción, imponiendo y desplazando "ciertos" saberes; mientras que en tanto mitologema, los sueños revisten de una operatoria afectiva que conectan "lo real" vivido, como enganche entre bio-grafías particulares y el contenido de las fantasías sociales.

Ambas operatorias, mediatizadas por esta política pública, regulan la vida cotidiana, disolviendo lo disruptivo que hay en ella. El sueño hecho realidad en "Ciudad de mis sueños" brinda como pistas

—según el autor— un estado de las relaciones sociales donde se re-producen lógicas expulsógenas, donde lo habitacional se constituye en una política que condensa los imperativos corporales y afectivos de cierto modo de organizar la sociedad acorde al dictum imperial: "sea-cosa, recíclese en mercancía, re-cuperese, re-valorícese, y no muera en el intento".

El "techo de tus sueños" (nombre de fantasía con que se difundió el programa habitacional analizado) es el límite naturalizado, corporalizado, que marca las afecciones que configuran y consagran la ataxia social, definida como la disminución de la capacidad de coordinar movimientos como efecto material de toda política de las emociones.

Cuerpos y Emociones Latinoamericanos en la 36ª Feria Internacional del Libro de la Ciudad de Buenos

El próximo lunes 3 de mayo, se presentarán en el marco de la 36ª Feria Internacional del Libro de la ciudad de Buenos Aires el libro *“Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica”* y también en esta ocasión se realizará el lanzamiento del número 2 de la *“Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad”*.

Las presentaciones, que se llevarán **de 18,30 a 20 horas en la Sala Alfonsina Storni, Pabellón Blanco** del Predio Ferial La Rural de Buenos Aires; contarán con las destacadas participaciones de **Dora Barranco, Eugenia Boito, Dora Celton, Claudio Martyniuk, Flabián Nieves y Marcelo D’Amico**. Así mismo, ambas actividades contarán con la presencia autores participantes en esta publicaciones.

La *“Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad”* es editada por el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social de la Unidad Ejecutora CEA-CONICET

(UNC), en colaboración con la Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos; y el Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

Por su parte el libro *“Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica”* fue compilado por Adrián Scribano y Carlos Figari y editado por CLACSO-CICCUS a finales del pasado año 2009.

Estas actividades –inscriptas en el marco de una de las ferias internacionales de libros más importantes de Latinoamérica– ratifican la creciente importancia e interés que han generado los estudios sobre cuerpos y emociones en el plano de las sociales y en la comunidad académica en general.

Actuel Marx Intervenciones lanza un Dossier dedicado al cuerpo

Bajo el título *“Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones”* el Nº9 de la Revista **Actuel Marx Intervenciones** (www.actuelmarxint.cl) contará con un Dossier que invitará a pensar y reflexionar sobre las problemáticas del cuerpo en torno a los desafíos que implica pensar el mismo en la actualidad.

Como indica la convocatoria, *“La intención es abrir la reflexión crítica a un pensamiento político sobre el cuerpo que, por ejemplo, renueva la preocupación por viejas y permanentes problemáticas como son las del cuerpo discriminado o del cuerpo expoliado por el trabajo, o bien, considere la emergencia de problemáticas aparentemente más nuevas como es el caso de la relación paradójica de la presencia absoluta del cuerpo virtual.”*

De esta forma, sobre ejes que van desde la moda del cuerpo y sus sacrificios, la cultura de la delgadez y ideales de belleza, pasando por la irrupción contemporánea del cuerpo en la filosofía y el arte; o las identidades sexuadas y la construcción de géneros, etnicidad, racismo; hasta el cuerpo y los sistemas de salud, el cuerpo y la medicina moderna, la religión frente al cuerpo; o los cuerpos y la ciudad; el Dossier aportará de manera significativa a las discusiones en torno de la centralidad del cuerpo como vector capaz de dar cuenta –al menos desde la segunda mitad del siglo XX– de los mecanismos de su propia domesticación.

Nuevo Programa de Intercâmbio e Cooperação Acadêmica e Editorial

En el contexto de las actividades de intercambio institucionales realizadas durante el mes de marzo del presente año, el *Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social* (UE CEA-CONICET, UNC), el *Grupo de Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones* del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y el *Programa de Ciência, Tecnologia e Sociedade* del Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Universidade Federal de Pernambuco) acordaron los puntos centrales para la puesta en marcha de un programa internacional de actividades con el fin de potenciar la cooperación académica y editorial.

El mismo, que se inscribe en el campo de los estudios de la sociología del cuerpo, busca profundizar lazos y facilitar la cooperación entre Argentina y Brasil. Concretamente sus principales objetivos son:

- Dar visibilidad a las investigaciones producidas por los grupos e instituciones involucradas en el proyecto.
- Ofrecer un espacio editorial de formación y de intercambio para alumnos de post-grado en las instituciones firmantes.
- Abrir un espacio para otras iniciativas de intercambio en el campo más amplio de la sociología.

Una de las principales actividades previstas para alcanzar estos objetivos es diseñar y organizar una colección de publicaciones que reúnan estudios contemporáneos de Argentina y Brasil sobre el Cuerpo y las Emociones. Puntualmente, bajo el nombre “Corpos do Sul/Cuerpos del Sur” se lanzará una colección de textos compuesta por tres volúmenes con fechas de lanzamiento previstas para 2010, 2011 y 2012.

Así mismo, en el marco del Proyecto también se prevé estimular la cooperación entre la “Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo Emociones y Sociedad” (RELACES) e la “Revista de Estudos de Sociologia” a través del intercambio de artículos, elaboración de reseñas, cooperación en las instancias de evaluación, entre otras.

Finalmente se promoverán los intercambios institucionales a partir de dos caminos: el estímulo del tránsito y estadias de formación de los alumnos de post-grado en las instituciones involucradas y la cooperación entre las instituciones en relación con la orientación de la investigación de post-grado.