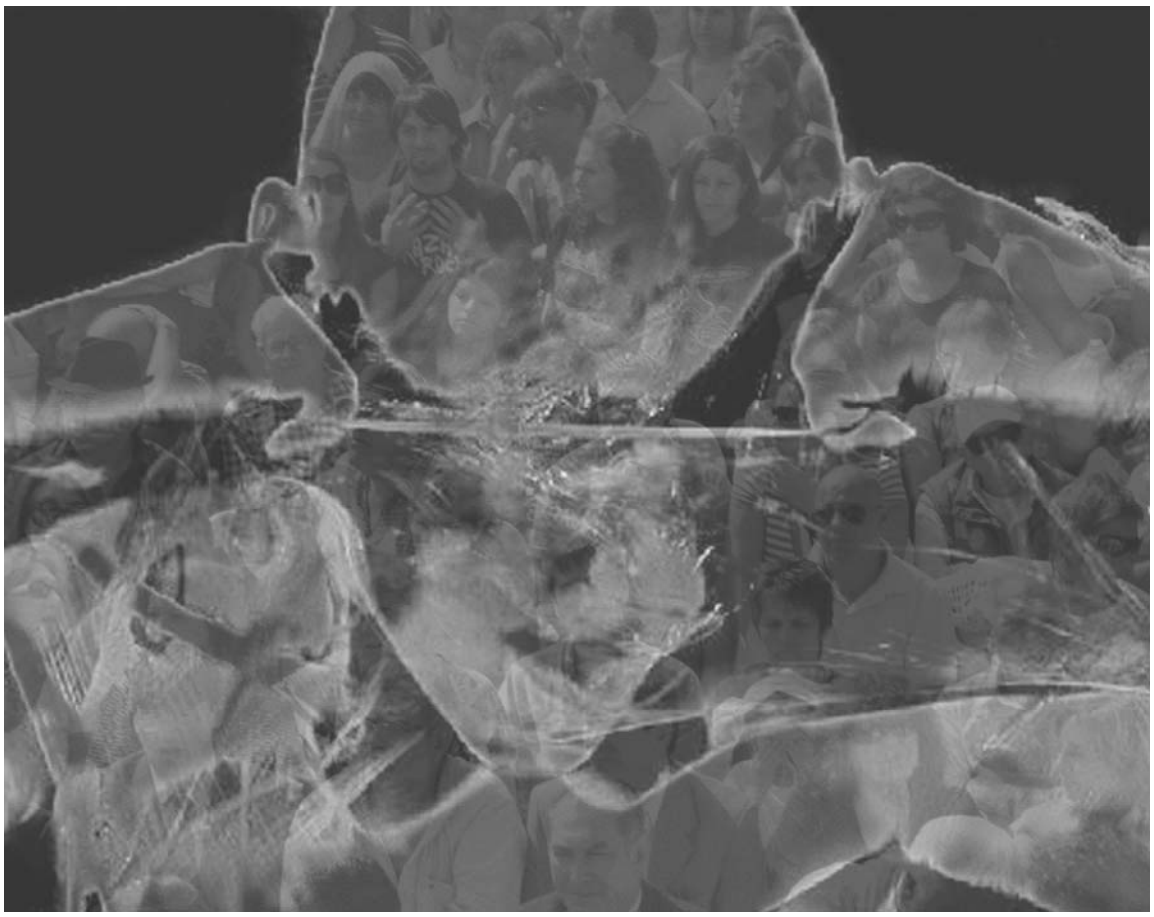
ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre

Cuerpos, Emociones y Sociedad

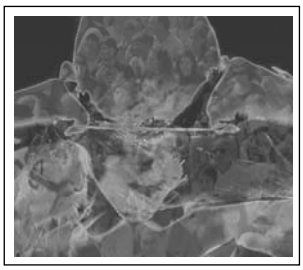
Nº 8, Año 4



“Cotidianas violencias, padecimientos y resistencias”

Abril-julio de 2012
Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre
Cuerpos, Emociones y Sociedad



www.relaces.com.ar

Director:
Adrián Scribano

Consejo Editorial
Adrián Scribano | *CIECS CONICET UNC / UBA, CIES*, Argentina
Begonya Enguix Grau | *Universitat Oberta de Catalunya*, España
Claudio Martiniuk | *Univerisdad de Buenos Aires*, Argentina
Dora Barrancos | *Inv. principal y Directorio CONICET*, Argentina
Flabián Nievas | *Univ. de Buenos Aires, IIGG*, Argentina
José Luis Grosso | *Doc. en Humanidades, FFyL, UNCa*, Argentina
Luiz Gustavo Correia | *GREM, Univ. Federal da Paraíba*, Brasil
María Emilia Tijoux | *Dpto. Sociología, Universidad de Chile*, Chile
Miguel Ferreyra | *Universidad Complutense de Madrid*, España
Patricia Collado | *CONICET-INCIHUSA-Unid de Est. Soc*, Argentina
Rogelio Luna Zamora | Universidad de Guadalajara, México
Alicia Lindón | *UAM, Campus Iztapalapa*, México
Carlos Fígari | *CONICET / UNCa / UBA*, Argentina
David Le Breton | *Univ. Marc Bloch de Strasbourg*, Francia
Enrique Pastor Seller | *Universidad de Murcia, España*
Liuba Kogan | *Universidad del Pacífico*, Perú
María Eugenia Boito | *CIECS CONICET / UNC*, Argentina
Mauro Koury | *GREM / GREI / UFPB*, Brasil
Pablo Alabarces | *UBA / CONICET,* Argentina
Paulo Henrique Martins | *UFPE- CFCH*, Brasil
Roseni Pinheiro | *Univ. do Estado do Rio de Janeiro*, Brasil
Zandra Pedraza | *Universidad de los Andes*, Colombia

Edición y coordinación general:
Lucas Alberto Aimar | *CIECS CONICET UNC, Argentina*

Responsable del número:
Lucas Alberto Aimar

Equipo editorial:
Ana Lucía Cervio | *CIES, Argentina*
Gabriel Giannone | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
María Belén Espoz | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Victoria D'hers | *IIGG - UBA, Argentina*
Martín Eynard | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Emilio Seveso | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Carolina Ferrante | *IIGG - UBA, Argentina*
Pedro Lisdero | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Ximena Cabral | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Pamela Paz García | *CIECS CONICET UNC, Argentina*

Arte de tapa: *Fotomontaje Romina Baldo, 2010 | Fotografias: Alejandro Rocchi, Romina Baldo.*

"Cotidianas violencias, padecimientos y resistencias"
Nº 8, Año 4, Abril – Julio de 2012

Una iniciativa de:
Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social
CIECS CONICET - 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

http://relaces.com.ar Publicación electrónica cuatrimestral con referato internacional doble ciego

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) CONICET UNC - Av. General Paz 154, 2do Piso (5000) Córdoba, Argentina | Tel: (+54) (351) 434-1124 | Email: **correo@relaces.com.ar** | ISSN: **1852-8759**

Contenido

. Presentación

Por *Emilio Seveso Zanin* y *Lucas Aimar* **4**

. Artículos

. Huyendo del miedo, desterrando el enojo, escapando de la tristeza y cayendo en brazos de la risa: los chistes en México en tiempos de la influenza 2009

Fleeing in fear, banishing the anger, escaping from the sadness and falling into the arms of laughter: jokes in Mexico at the time of influenza 2009

Por *Anna María Fernández Poncela* (México) **7**

. Dolor crónico, corporalidad y clausura: percepciones y experiencias sobre la migraña

Chronic pain, corporality and closure: perceptions and experiences about migraine

Por *Romina Del Mónaco* (Argentina) **17**

. "Encima que les dan, eligen", políticas alimentarias, cuerpos y emociones de niños/as de sectores populares.

"Not just they are helped, they want to choose", food policies, body and emotions of children in popular sectors.

Por *Ileana Ibañez y Juliana Huergo* (Argentina) **29**

. Notas sobre violencia de género desde la sociología del cuerpo y las emociones

Notes on gender violence from body and emotions sociology

Por *Sebastían Goinheix Costa* (Uruguay) **43**

. "Trabalhadas no feminino": um estudo sobre corpo, desejo e prostituição travesti em Fortaleza-CE

"Worked in Women": a study about body, desire and transvestite prostitution in Fortaleza, Brazil

Por *Francisco Jander de Sousa Nogueira* y *Adriano Gomes de León* (Brasil) **55**

. "Deshacer el rostro, pintarse con los colores del mundo": experiencias de encuentro en una comunidad del noroeste de Córdoba

"Blurring faces: painting with the colors of the world": experiences of a small town in northwestern Córdoba

Por *Ana Levstein* y *María Laura Pellizzari* (Argentina) **68**

. Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, Marxismo y crítica de la cultura

Body and conflict in the work of León Rozitchner. Psychoanalysis, Marxism and cultural criticism

Por *Leandro Drivet* (Argentina) **78**

. Reseñas bibliográficas

. Moradas de la razón sensible

Dwellings of the sensitive reason

Por *María Eugenia Boito* (Argentina) **90**

. "La valorización del alma". Los discursos del management como modos de subjetivación en el trabajo

"The value of the soul". The discourses of management as modes of subjectivity at work

Por *Cecilia Beatriz Soria* (Argentina) **94**

. Novedades **98**

Presentación:
"Cotidianas violencias, padecimientos y resistencias"

Por Emilio Seveso Zanin y *Lucas Aimar*

En la multiplicidad de la vida, en los poros del vivir, en la trama de hacer vida, emergen día a día, entre tensiones y distensiones, relaciones contradictorias entre violencias, padecimientos y resistencias. Las políticas de los cuerpos y las emociones que atraviesan transversalmente a las geometrías y gramáticas de las relaciones sociales implican siempre respuestas (y preguntas) sobre cómo "afrontar" estos entramados.

Existen violencias simbólicas donde los sujetos sienten la potencia de un Otro generador de identidades, violencias epistémicas desde donde se obtura a los sujetos su capacidad de conocer(se) y decir(se) qué es la vida para ellos, violencias físicas que anudan las lacerantes huellas de un hacer contra los cuerpos que implican las otras violencias.

Así, emergen sujetos que quedan "en situación" de padecimiento, en contextos de soportar y ubicados en una disposición de pacientes. Aquí los mecanismos de soportabilidad social producen esa desapercibida habituabilidad a "estar-así", bajo el influjo de una serie múltiple de afueras incontrolables e inmodificables. Padecimientos y paciencias son el fruto de escaladas previas y escaleras diversas de violencia. Ellas y ellos –"géneros", "culturas", "enfermos", "beneficiarios"– son todas subjetividades y sujetos que se encuentran a merced de esas tensiones.

En esas mismas relaciones, en las hendijas de la acción, en los resquebrajamientos de una vida como totalidad cerrada, aparecen siempre resistencias, acciones tendientes a mantener, a no claudicar. El que padece también hace, al menos como un más acá de su posicionalidad como objeto en unas gramáticas de la acción que no han sido escritas por él.

En este camino de indagación, el presente número de RELACES (hilvanado en su multiplicidad y diversidad) nos convida a re-pensar desde diferentes ópticas y superficies de inscripción las continuidades y discontinuidades entre las violencias, padecimientos y resistencias aludidas.

Un primer conjunto de artículos nos acerca a una relación con las formas de conjuración del sufrimiento. El miedo, el dolor, el hambre, son puntos sensibles para ingresar a la problemática del cuerpo, a sus puestos de tensión y dolor, suspendidos por acciones anestésicas e intervenciones de soportabilidad. En estos nodos, la risa, el auto-encierro, la asistencia, van mostrando diversas formas en que un problema "sin solución" encuentra respuestas situacionales que permiten sobrellevar los acontecimientos del vivir.

Anna Maria Fernandez Poncela señala que la risa libera la tensión dramática que impone el mundo, vertiendo un carácter de ridículo, de inesperado y grotesco a cuestiones muy serias. Cuando se alegra la vida se soporta, se aguanta, se subsanan los peligros, los miedos y los dolores. Por lo tanto, dar media espalda al mundo es reírse de él; el humor relaja porque produce aceptación (de lo existente) y negación (de su conflictividad). Pero igualmente, en sus pliegues existe una manera crítica, resistente e insurrecta para confrontar las formas de poder y dominación. El chiste colorea los grises y las sombras que pueblan la tristeza. Así, en momentos de tensión, el humor no sólo acerca, no sólo acompaña, no sólo cobija y rodea; también humaniza al abrir el camino a momentos de intersticio, para dar lugar a una forma de vida que deviene esperanza y destituye el lugar del miedo, del horror y de la desconfianza.

Muy a pesar de cualquier factor anestésico, el dolor íntimo configura experiencias de apertura y clausura sobre el mundo, sobre el si-mismo y los otros que muchas veces son incontrolables. Romina Del Mónaco da cuenta de este hecho a través de la experiencia extrema de la migraña, combinando una perspectiva de abordaje fenomenológico con

los aportes del interaccionismo simbólico. El insoportable padecimiento del cuerpo, crónico y recurrente, esta más allá de toda explicación y de toda cura, por lo que depende de un reconocimiento intersubjetivo que no siempre se efectiviza, a pesar de los momentos de empatía y comprensión posible. Inconmensurable e irrepetible para quien no sufre, esto da cuenta de que la piel constituye la realidad más profunda del sujeto, que va configurando las cercanías y distancias con los otros, imposibilitados de vivir las rutinas del propio cuerpo.

El padecimiento como construcción social se vuelve calcáreo en la figura del hambre, inscripto en las biografías individuales de clase, en las identidades y saberes como anverso solidario de los procesos expropiatorios del capitalismo. Juliana Huergo e Ileana Ibañez se preguntan por las prácticas alimentarías de los sectores populares, inscriptas a la luz de las políticas compensatorias del Estado y la existencia de los comedores, mostrando en este camino la experiencia tangible, material y áspera del comer en niños y niñas. Cuando la ayuda es "emergencia" y se anulan los derechos, la acción del "dar" cancela la imposibilidad de "elegir", haciendo que el comer se vuelva una experiencia infringida por otro. Allí toma forma una vida sin disfrute y sin sabor, donde se cancela el acceso al placer y se impone la medida de gramos y pesos adecuados, de nutrientes y calorías, que preforman un cuerpo y una sensibilidad "a la medida" de la desigualad y la expulsión, nutridas a través de un verdadero acto de violencia epistémica.

El segundo conjunto de artículos que componen esta edición nos ponen en situación de afrontar las violencias simbólicas y materiales que se van tejiendo en el cotidiano, atravesadas por complejos procesos de estructuración que van dando forma a los cuerpos y las emociones. En este escenario, las marcas infringidas por las cifras sociales o por un otro asible, atraviesan las identidades, configurando por este camino las relaciones existentes y posibles.

Si la lógica de la desposesión nos habla de procesos sociales que llevan a quebrar a los sujetos, la realidad de la violencia de género en contextos de pobreza y exclusión es ineludible. Sebastián Goinheix Costa evalúa el problema resaltando la relevancia de la dimensión de clase, entendiéndola como doblez de explicación y origen para un diagnóstico de las emociones y los cuerpos tensionados. La resignación y la frustración serían en tal caso las caras de una trayectoria de imposibilidad, de desposesión material y de energías vitales, generadora de conflictos al nivel de las relaciones "privadas", tanto familiares como comunitarias. En esta dirección, el autor sostiene que el contexto económico, social, cultural y político asigna lugares y capacidades definidas para los sujetos que escapan a su intención, por lo que los procesos macro y micro sociales que definen el escenario de la privación estructural son el fundamento ineludible para explicar las prácticas de violencia.

En un camino diverso, Francisco Jander de Sousa Nogueira y Adriano Gomes de León nos muestran que la construcción de un cuerpo y su cuidado implican rituales que se sustentan en la superación de los límites biológicos. Figuras moldeadas, bronceadas, maquilladas, teñidas, fluidas y en movimiento buscan el placer propio y el deseo ajeno, yendo desde el dolor a la belleza para pugnar por el reconocimiento y la legitimación. En este universo, el travestismo y su búsqueda incesante por lo "bello" y lo "aceptable" llevan a formas variadas de violencia, mutilaciones y riesgos que se afirman en el horizonte del universo femenino, en los moldes y modelos canónicos de ser-cuerpo. Entre cambios y rupturas, esta experiencia supone una intensa búsqueda por superar los límites y parámetros biológicos y sociales desde las lógicas del deseo y el placer personal, que imponen una saga por la conquista de la belleza.

Por su parte, Ana Levstein y María Laura Pellizzari nos presentan una descripción diagnóstica de una pequeña comunidad rural en el interior de Córdoba, en la que observan el modo en que la optimización de un obrar en común se ve interferida por la configuración de lazos de encuentro quebrados y disociados. Las grietas íntimas, la soledad y el aburrimiento, van dando forma a una existencia articulada entre la pesada rutina de subsistencia y acciones de exceso que llevan impostada la carencia de sentido en la modernidad occidental. En la confluencia de políticas públicas, la identificación y desnaturalización de esta presencia melancólica, de sus formas de violencia y sus fuerzas tanáticas, les permiten apostar por un proyecto de enlace y articulación, por la composición de encuentros y el desarrollo de nuevos vínculos de solidaridad.

Finalmente, situado en atención a la noción de cuerpo y a la función de la memoria, Leandro Drivet aborda la obra del filósofo y psicoanalista León Rozitchner. Su reflexión, a manera de homenaje, transita la teoría del sujeto y la crítica de la moral cristiana y burguesa, que constituyen dos

hilos conductores de suma importancia en sus trabajos. En este camino, reseña la síntesis entre su Materialismo Histórico y el Psicoanálisis que permiten comprender el Edipo en términos sociopolíticos; evalúa los aportes de la obra de Carl von Clausewitz para la interpretación del Peronismo; y reconstruye la puesta a prueba del "índice de verdad histórica" (en tanto categoría de análisis del espacio de la subjetividad) en el conflicto bélico por la soberanía de Malvinas.

Las reseñas que se hacen presentes en este número conceden una perspectiva que transversaliza la aludida articulación entre violencias cotidianas, padecimientos y resistencias.

María Eugenia Boito se refiere al trabajo de Claudio Martyniuk, "*Jirones de piel, ágape insumiso", en el que* se hilvana una reflexión sobre los ejercicios de violencia cotidiana. Entre los tópicos de la epistemología, la estética y la normatividad, los jirones de pensamiento que propone a lo largo de sus catorce apartados tensan la sensibilidad y el pensamiento, para dar abrigo y atención a una postura insumisa sobre la piel, instancia de expresión de nuestra sensibilidad.

Por último, Cecilia Beatriz Soria nos presenta el libro de Marcela B. Zangaro "Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management". Desde una mirada que se articula entre la perspectiva crítica, la Nueva Sociología del Capitalismo y el Análisis Crítico del Discurso, esta obra presenta los discursos asociados al manangement, entendidos como tecnología de poder y tecnología del yo que organiza los cuerpos y las emociones, en donde los modos de subjetivación y la problemática del trabajo resultan ser tópicos fundamentales de indagación.

En sus diversas particularidades y entramados, es este un caleidoscopio que nos permite observar los fragmentos producidos por la desposesión y la depredación capitalista, cristalizadas en violencias, padecimientos y resistencias que toman sitio en el transcurrir del cotidiano. Relaciones convergentes o disociadas que quedan expuestos en este número 8 de RELACES, desde las que es posible avanzar a una compresión sobre los cuerpos y las emociones transfigurados a la luz del miedo, del dolor, del hambre, del deseo y de los quiebres que imponen los acontecimientos del vivir.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 07-16.

Huyendo del miedo, desterrando el enojo, escapando de la tristeza y cayendo en brazos de la risa: los chistes en México en tiempos de la influenza 2009

Fleeing in fear, banishing the anger, escaping from the sadness and falling into the arms of laughter: jokes in Mexico at the time of influenza 2009

Anna María Fernández Poncela[*]

Universidad Autónoma Metropolitana (plantel Xochimico), México.

fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Resumen

Se trata de revisar el humor, los chistes y la risa en tiempos de la influenza en México en el año 2009. La relación entre narrativas sociales populares (chistes) y reacciones emocionales de la sociedad en un momento de incertidumbre y temor social. El por qué y para qué de los chistes, su función social y psicológica. El objetivo es que el chiste nos acompañe a develar la realidad social, política, emocional y cultural. Para ello se aborda un poco el humor, lo cómico, la risa y los chistes. Presentamos algunas definiciones de estos fenómenos y mostramos su funcionalidad psicológica y social, entre otras cosas, como parte de los sentimientos humanos y la cultura en general. También reflexionamos algo en torno al mundo de las emociones y su evolución o desarrollo, y en determinadas situaciones sociales, en concreto en el contexto de los días de la contingencia sanitaria por el virus A H1N1 en México, entre abril y mayo del año 2009.

Palabras clave: humor; risa; chistes; emociones; cultura

Abstract

This text is about humor review, jokes, and laugh at times of influenza in Mexico in 2009. The relationship between popular social narratives (jokes) and the society at a time of uncertainty and fear social emotional reactions. The why and for what of jokes, and the psychological and social function too. The aim is that the joke goes with us to reveal the social, political, emotional and cultural. For this we treat a little humor, comedy, laughter and jokes. We present some definitions of these phenomena and show their psychological and social function, among other things, as part of human feelings and culture in general. Also we reflect about the world of emotions and their evolution or development, and in certain social situations, particularly in the context of the days of the health risk for the H1N1 virus in Mexico, between April and May 2009.

Keywords: humor; laughter; jokes; emotions; culture

[*] Doctora en antropología, estudios en sociología, psicología e historia. Docente e Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (plantel Xochimico) México DF. Autora de varios libros sobre cultura popular, y en torno a la participación política.

Huyendo del miedo, desterrando el enojo, escapando de la tristeza y cayendo en brazos de la risa: los chistes en México en tiempos de la influenza 2009

Partimos de la consideración de que "El chiste es realmente algo muy serio" (Churchill cit. García, 2002:56). Y su dialéctica otorga "la frescura de la libertad" (Bergson, 2008). Es más, "Un buen dibujo cómico o un buen chiste muchas veces pueden desvelar mejor una realidad social determinada que todos los trabajos científico-sociales. A menudo es posible considerar, por lo tanto, lo cómico como una especie de sociología popular" (Berger, 1999:128).

Los chistes son esas breves historias que se inventan, cuentan y escuchan con fines humorísticos generalmente. Son narraciones anónimas y populares, las más de las veces. Producto espontáneo de las culturas, reacción a determinadas situaciones creación para el deleite de compartir alegría saludable o crítica agresiva. En todo caso ¿qué hay detrás de un chiste?, ¿por qué surge y para qué se crea? y ¿cómo se relaciona con la cultura, las emociones y una coyuntura social concreta?

El objetivo de este texto es según la cita anterior de Berger (1999) que el chiste nos acompañe a develar la realidad social, política, emocional y cultural. Para ello se aborda un poco el humor, lo cómico, la risa y los chistes. Presentamos algunas definiciones de estos fenómenos y mostramos su funcionalidad psicológica y social, entre otras cosas, como parte de los sentimientos humanos y la cultura en general. También reflexionamos algo en torno al mundo de las emociones y su evolución o desarrollo, y en determinadas situaciones sociales, en concreto en el contexto de los días de la contingencia sanitaria por el virus A H1N1 en México, entre abril y mayo del año 2009.

Lo cómico, el humor y la risa

Se considera que el humor es un fenómeno universal. El humor como capacidad subjetiva de percibir algo, lo cómico objetivo, como gracioso. Eso sí, aquello considerado gracioso depende de cada contexto espacio-temporal y cada cultura en concreto.

> Dicho de otro modo, el humor es una constante antropológica y es históricamente relativo. No obstante, más allá o por debajo de todos los relativismos, existe algo que se supone que el humor percibe. Este algo es, justamente, el fenómeno de lo cómico (que, por decirlo así, es el correlato objetivo del humor, que sería la capacidad subjetiva). Desde sus expresiones más simples hasta las más complejas, lo cómico se experimenta como una incongruencia. Asimismo, lo cómico conjura un mundo separado, diferente del mundo de la realidad ordinaria, que opera con normas distintas. También es un mundo en el cual las limitaciones de la condición humana quedan milagrosamente superadas. La experiencia de lo cómico es, finalmente, una promesa de redención (Berger, 1999:11).

Una de las definiciones más reiteradas sobre la risa es la metáfora bergsoniana en la cual la risa es la espuma de una ola desparramándose en la orilla de la playa, es sin lugar a dudas, una comparación bella y acertada, y a juzgar por las citas sobre el tema, aplaudida. Juguetona y gráfica a la vez, burbujeante y frágil y efímera, como la risa misma:

> La risa nace lo mismo que esa espuma[1]. Muestra por fuera de la vida social las rebeliones superficiales. Dibuja instantáneamente la forma inestable de esas conmociones. Es también una espuma a base de sal. Burbujea como la espuma. Es alegría. El filósofo que la recoja para probarla hallará a veces cierta dosis de amargura en una cantidad tan pequeña de materia (Bergson, 2008:139).

Y es que la risa no es sólo expresión de la emoción de alegría, puede contener, aliviar o evitar otras emociones menos placenteras. Incluso existe el humor hiriente y agresivo, que nos puede hacer reír, y sobre el que volveremos más adelante.

[1] Se refiere a la espuma del mar "blanca, ligera y alegre" cuando llega la espuma sobre la arena de la playa.

Kant dice que la risa es una emoción con carácter espiritual y corporal (Portilla, 1997)[2]. "una emoción humana, un mecanismo psicológico común a todas las culturas e individuos que responde al 'humor' –definido aquí como cualquier estímulo de esta emoción." (Jaúregui 2008:47). Y sí la risa pasa por lo fisiológico, lo mental, lo emocional, lo energético, y lo espiritual si así también lo queremos ver. Para Aristóteles era "un ejercicio corporal valioso para la salud" y para Sócrates "la alegría del alma forma los bellos días de la vida". Este filósofo habló del *homo ridens* (Jaúregui, 2008). Varios autores tienen frases connotadas en torno a la risa. Eso sí, aquí no la consideramos emoción, más bien afirmamos que es una expresión emocional.

La definición fisiológica es bastante simple, si bien involucra un complejo mecanismo bioquímico, neurológico, muscular, nervioso y de varias partes del cuerpo humano.

> Es un proceso de tipo reflejo controlado por las zonas "antiguas" del cerebro (el tálamo y el hipotálamo), que controla otras actividades reflejas y conductas puramente emocionales, y no por la corteza cerebral, que controla las facultades cognoscitivas. Konrad Lorenz describió la risa como un "reflejo de capitulación": se acumula una tensión que luego se libera bruscamente en el momento en que el organismo se abandona a la risa o, por decirlo así, capitula, se rinde a ella. Este proceso fisiológico se puede desencadenar mediante estímulos puramente físicos, el más conocido de los cuales son las cosquillas (Berger, 1999:89).

El gas de la risa o ciertas enfermedades, pero y también el ejercitar la carcajada simulada o el contagio de ver a alguien que ríe son otras formas de provocar risa desde el cuerpo y sin intervención de las cosquillas provocadas o de un chiste contado. Hay quien habla de risa auténtica y de risa reactiva, la primera es parte de un juego, la segunda es provocada desde fuera (Plessner cit. Berger, 1999). Y hay también quien distingue la risa que procede del cuerpo y la que se produce en la mente (Escuela Mexicana del Yoga de la Risa, 2008), pero no nos extenderemos aquí sobre este asunto.

[2] No gozamos resistirnos a dar la definición de Descartes: "La risa consiste en que la sangre que sale de la cavidad derecha el corazón por la vena arterial, inflando los pulmones súbita y reiteradamente, obliga al aire que contiene a salir con ímpetu por la garganta, donde produce una voz inarticulada y sonora; y los pulmones, lo mismo al inflarse que al expulsar el aire, presionan todos los músculos del diafragma, del pecho y de la garganta, y estos músculos hacen moverse los del rostro que tienen alguna conexión con ellos; y este movimiento del rostro, con esa voz inarticulada y sonora, es lo que se llama risa" (2003:59).

Varios estudios científicos ya han comprobado que las y los niños ríen un promedio de 300 veces al día antes de los 6 años, mientras que los adultos que más ríen lo hacen entre 100 y 15 veces diarias. Con el paso de los años, y para algunas personas, se va perdiendo la capacidad de reír, quizás la educación o la vida misma, los condicionamientos sociales o el creerse alguien importante y serio y responsable. El temor a perder la compostura, de ser juzgado por los demás, la timidez o vergüenza, el que pensarán o dirán. En fin, que la risa no siempre ha sido o es tan bien vista, ni apreciada en su justa medida.

En todo caso y sin profundizar en materia vamos a señalar algunos de los efectos benéficos de la risa, eso sí no desconocemos los que pueden causar la muerte como un exceso de risa en determinadas circunstancias, o la risa que surge de mensajes agresivos, o lo que Freud (2008) denominaría chistes tendenciosos y hoy diríamos políticamente incorrectos, violentos o discriminatorios.

Los beneficios de la risa son de manera breve:

-Reduce nivel cortisol en sangre y aumenta inmunología, eleva umbral tolerancia dolor, incrementa ritmo cardiaco, masajea órganos internos.
-Relajación sistema nervioso parasimpático, disminuye contracción músculos blandos, se reduce tensión y estrés.
-El aflojamiento muscular produce mayor salivación, secreción lagrimal, micción incontrolada (mearse de risa).
-La actividad reducida sistema nervioso simpático relaja la rigidez corporal, pérdida postura erecta (revolcarse de risa).
-Se favorecen procesos digestión y eliminación, se normaliza presión sanguínea, se dilatan alvéolos pulmonares tres veces más que la respiración normal, se triplica cantidad aire bombeada por pulmones.
-Se secretan ciertas endorfinas que son drogas naturales que producen euforia y tienen efectos tranquilizantes y analgésicos. Con lo cual hay sensación de bienestar y satisfacción. Se elimina la angustia y la ansiedad, aumenta la autoestima, aligera el espíritu, estimula imaginación, aclara percepción (de uno mismo y del entorno). Disminuyen preocupaciones y miedos y las enfermedades psicosomáticas que provienen de dichas emociones (García, 2002).

Los chistes

Una forma frecuente en nuestra sociedad de producir risa son los chistes. El chiste sin duda más popular en tiempos de la influenza fue el que encabeza este texto, iba de boca en boca, de red

social en red social, recorría los cartones de los periódicos y los noticieros radiofónicos, nadie dejó de oírlo o leerlo. Imposible no reír o sonreír ante el mismo, sin embargo, guarda memoria de dos calamidades importantes para el país, pero sobre todo para la ciudad de México. En primer lugar, los sismos de 1985 con sus consecuencias –miles de muertos y damnificados, parte de la ciudad destruida y toda ella colapsada– y la contingencia sanitaria del 2009 –que sin muchas muertes en su haber sí fue un gran susto para la capital, el país, incluso el mundo–. Surgió popular y anónimamente como el chiste es, seguramente como la expansión inexplicable de un campo metamórfico o difusión cultural que explica la antropológica, esto es cuando surgen por ejemplo inventos a la vez en varios lugares geográficamente lejanos. Una ciudad, la de México, que tiembla a menudo, a veces mucho incluso, como es la ciudad de México, se estremeció unos días después de declararse la contingencia sanitaria, de ahí la ocurrencia del chiste. Una burla que desdeña la gravedad del virus, por la curtida piel de una urbe acostumbrada a las catástrofes sísmicas, además de la falta de agua o de las inundaciones, por no mencionar los colapsos de tráfico y la contaminación ambiental. El chiste creación del ingenio popular, de la cultura del relajo dirían algunos (Portilla, 1997), es una narrativa cultural, parte de la expresión oral tradicional de la gente. Pero y también, es producto de las emociones, su expresión, incluso deflexión o suplantación –según los diversos enfoques–, que corre por la sangre de las personas que lo comparten en esos momentos o se guarda en el recuerdo emocional celular de cada quien, además de en la memoria del cuerpo social en su conjunto.

Los chistes son pequeñas historias con intención de hacer reír a quien los escucha, o lea si es el caso. Un juego de pensamientos que diría Kant (Portilla, 1997). El fenómeno del chiste es también universal, si bien cada cultura tiene los suyos. Se trata de humor verbal y son anécdotas contadas de forma inteligente, mitigan el sufrimiento o aligeran la vida (Berger, 1999). El chiste se puede considerar un momento catártico, una explosión emotiva, más allá de sus orígenes y sus intenciones conscientes o inconscientes, así como sus funciones diversas. Un chiste es un "anti-rito" (Douglas citado en Berger, 1999), ya que mitiga jerarquizaciones y clasificaciones, suaviza límites, deja la estructura social temporalmente suspendida, todo se relativiza, incluso el contador de chistes bien pudiera ser considerado como un místico en pequeña escala según esta autora.

Hay varios tipos de chistes, uno de ellos proviene de lo que se puede denominar el humor benigno, el más usual en el día a día, el que proporciona placer y distensión, reconforta el fluir de la existencia cotidiana, es inofensivo e inocuo. Lo cómico es suave, gentil y sano en general. No es muy intelectual, y tampoco agudo ni agresivo como la ironía y la sátira, no es subversivo. Se trata de interrupciones en la cotidianeidad, espontáneas y que aligeran o alegran la vida. Así los chistes derivados de este humor juegan con la existencia y la acarician amablemente. Otro tipo de chistes es el denigratorio y que es la utilización de la agresión en lo cómico –un grupo, una institución, una creencia–, como la malicia etnocéntrica dirigida a ciertos grupos objeto en cada sociedad. Se trata de un ejemplo de la risa utilizada como arma (Bergson, 2008), algo que humilla o denigra, en este caso a "los otros", los diferentes, extranjeros, un grupo social o étnico, un pueblo o una cultura, o los pobres y los ricos, así como, la mismísima autoridad.

> El humor agresivo puede abarcar desde agresiones físicas definidas como cómicas (travesuras, tretas jocosas) y representaciones visuales (como las tiras cómicas) hasta actos verbales, en una gradación que comprende desde un comentario sarcástico ad hoc hasta una obra de Aristófanes. El prototipo verbal es el chiste denigratorio. El objetivo puede ser denigrar a un grupo, una institución, un sistema de creencias (Berger, 1999:100).

La influenza desde una mirada humorística

"El sentido del humor del mexicano, se caracteriza por estar presente incluso en los momentos de apremio y la influenza porcina no se pudo escapar" (*El Universal,* 2009:1).

Hay quien considera que la risa es la distancia más corta entre dos seres humanos, después del abrazo y el beso. Recordemos que en tiempos de la contingencia sanitaria por la influenza no se podía besar, por lo que se puede considerar al humor, lo cómico, y en especial los chistes y todo lo que produce risa, no sólo la reducción de la distancia psicológica y emocional al ser compartida por las personas sino y también la física.

Además la sociedad mexicana ha sido caracterizada por el relajo, "esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa que surge espontáneamente en la vida diaria de nuestro país" (Portilla, 1997:13). Claro está que en unos momentos más que en otros, y ese fue claramente el caso de los días en que duró la contingencia sanitaria o "los

quince días que conmovieron a México" o "las dos semanas que vivimos peligrosamente" (Fernández Poncela, 2010). Y en ciertos momentos históricos o coyunturas sociopolíticas, el relajo como "ese gelatinoso aflojamiento de normas que permite una insubordinación limitada, que tolera un relajamiento dosificado de las reglas de comportamiento civil" (Bartra, 1987:194), aparece de forma más clara, intensa y constante.

Hubo varios chistes escritos o contados y las ilustraciones en los cartones de los periódicos que también circularon con profusión en esos días por internet, más o menos graciosos, con intenciones diversas, todos producto de la imaginación desbordada, de las ganas de transitar por unos momentos en otros planos de la realidad, de amortiguar el miedo, de dar rienda suelta a la crítica y al enojo, de invocar la alegría, aunque fuera efímera e imaginaria. Así los chistes cubrieron prácticamente todas las emociones, pues como se dijo, la risa une y vincula como el afecto, se trató de evadir la tristeza o el miedo, de sentir alegría aunque fuera momentánea y de descargar el coraje sobre determinadas situaciones e instituciones principalmente, esto último como parte de la cultura popular del país, misma sobre la que no nos abocaremos, pero sí subrayar el componente de desconfianza que existe en todos los aspectos de la vida política y social en el país, y particularmente hacia los actores e instituciones políticas formales.

También está el caso de los cartones periodísticos, si bien no lo vamos a desarrollar aquí, señalar que en general fueron de marcada tendencia hacia la crítica política, así como en ocasiones desarrollaron la versión gráfica de algunos de los chistes que corrían de boca en boca o circulaban vía internet.

> La caricatura y la parodia, así como su antítesis práctica, el "desenmascaramiento", se dirigen contra personas y objetos respetables e investidos de autoridad…La caricatura lleva a cabo la degradación extrayendo del conjunto del objeto eminente un rasgo aislado que resulta cómico, pero que antes, mientras permanecía formando parte de la totalidad, pasaba inadvertido. Por este medio se consigue un efecto cómico que en nuestro recuerdo es hecho extensivo a la totalidad, siendo condición para ello que la presencia de lo eminente no nos mantenga en una disposición respetuosa. En los casos en que no existe tal rasgo cómico que ha pasado inadvertido, es éste creado por la caricatura misma, exagerando uno cualquiera que no era cómico de por sí (Freud, 2008:203-4).

Algo importante para la caricatura es la exageración.

> Por regular que resulte una fisonomía, por armoniosas que supongan sus líneas y por ágiles que resulten sus movimientos, jamás es enteramente perfecto su equilibrio. Siempre se desprenderá de ella la indicación de un hábito que se anuncia, el esbozo de un posible gesto, una deformación preferida, en suma, a la cual se inclinará más fácilmente la naturaleza. El arte del caricaturista consiste en captar ese movimiento, a veces imperceptible, y hacérnoslo visible, agrandándolo. Hace gesticular a sus modelos como ellos mismos gesticularían si extremaran su gesto (Bergson, 2008:27).

Durante la contingencia sanitaria cientos de cartones aparecieron en los diversos periódicos de la república. Carlos Monsiváis declaró en alguna ocasión que el cartón político no es un género que los lectores juzguen como subversivo, sino que más bien se trata de un instrumento que provoca risa y reflexión (Observatorio de Medios UIA, 2008). Sin embargo, y aunque estamos de acuerdo con el autor, no podemos dejar de ver que los cartones que surgieron a la luz pública en tiempos de la contingencia sanitaria de la influenza iban cargados de, por decirlo más o menos ligeramente, bastante veneno contra el gobierno, eran reflejo de cierta desconfianza política en muchos casos, que si bien es cierto a veces está más presente en las esferas de lo que hoy se ha dado en llamar líderes de opinión o comunicadores profesionales –periodistas y académicos y moneros también– que tienen acceso a los medios que en el común de la ciudadanía a la que dicen representar, no obstante dicha objeción, repetimos la crítica hacia el gobierno era más que presente, extensa y dura.

Lo cómico y el humor reinaron esos días, quizás no tanto como otras cuestiones más serias, pero sí por momentos interrumpieron el curso de los acontecimientos y dieron una nota de alegría a la vida. Los dibujos en los tapabocas[3], por ejemplo, los bigotes, mariposas, labios, hasta bocas de las caricaturas de Disney. Hubo tapabocas en periódicos como recortables. Tapabocas para las mascotas. Los tapabocas en ropa interior. La creación de un peluche recordatorio del evento a modo de *souvenir* llamado Achufy. Una playera para turistas donde dice: "Estuve en México y todo lo que traje fue gripe porcina". Fotos distorsionadas que provocaban risa, de las primeras o más conocidas la que decía mos-

[3] Dependiendo de la región puede conocerse también como: barbijo, mascarilla, cubrebocas o mascaras quirúrgicas (Nota del editor).

trar al culpable de la influenza: se observa un niño pequeño besando o lamiendo el morro de un cerdo a través de una reja. Así también se crearon canciones: "La gripa del marrano" de ska, "La cumbia de la influenza"[4]. Videojuegos o juegos en línea alusivos al tema, como el "SwineFighter" o "Luchador Porcino"[5]. Hasta al ícono de Messenger se le puso tapabocas. A la instrucción de no saludarse de beso ni de mano, pronto muchos dijeron que con agarrones de nalga y entrepierna se podría hacer. La llamada "Apuercalipsis" parecía haber llegado y permaneció por unos días.

El chiste más popular, como ya mencionamos, multicitado hasta la saciedad fue el de: "–¿Qué le dijo México a la influenza porcina? –Mira como tiemblo", con alusión al temblor que se sintió prácticamente en toda la ciudad de México en esos días. En el sentido de realizar un juego de palabras señalando que el temblor era algo así como el reflejo o representación del miedo de la urbe y su población ante la influenza. La prensa escrita tras hacer eco del mismo añadía: "…es uno de los chistes más contados en la actualidad y fue creado a escasos minutos de que un temblor de 6 grados azotara a la capital del país. Con lo anterior se hace patente la creatividad e ingenio del mexicano, ya que siempre le busca el lado amable a toda situación" (*El Universal,* 2009). "El mexicano siempre se ha distinguido por su manera irónica de ver las cosas, y ante las grandes tragedias, además de ayudar, siempre le busca el lado amable" (*e-consulta,* 2009). Sin embargo, y aunque se suele reiterar comúnmente que el mexicano es fiestero y a todo le encuentra el chiste, la risa o el lado bueno, también es cierto que en general en muchas culturas "cualquier excusa es buena para "festejar" (Maffesoli, 2005:93), y que si existe el día de muertos también existe Halloween, no por ello queremos quitarle mérito al país que tiene más fechas festiva que días en el calendario en algunos rincones de su geografía.

Varios fueron los chistes *sobre el país* y el nacionalismo "¿Oíste que México es un potencia mundial?, porque cuando estornuda todo el planeta se enferma". Y es que "Ahora los mexicanos tenemos influenza sobre todo el mundo". "Los besos mexicanos ¡¡Te llevan al paraíso!!". O el juego con el eslogan patriótico: ¡Que SOBREviva México!". "¡Tómenla pinches gringos! para que vean que el fin del mundo no va a empezar en NY [New York]". "Un día un niño veracruzano se levanta y piensa después de un hermoso sueño: un día voy a influenzar al mundo". Pero y por supuesto, hubo muchos otros, como aquel que contaba Polo Polo : "La influenza nos ha hecho olvidar el virus del "debola", debola luz, debola tarjeta, debola agua".

Otro más engarzado en un **refrán** readaptado: "Cría puercos y te sacarán los mocos", "Árbol que nace torcido es porque tiene influenza". Los juegos con sonidos: "En la gripa estacional se estornuda: Achú. En la porcina "Achoink", "Oye ¿cómo amaneciste oink?". Otro con un *eslogan* de un partido político: "Si el gobierno no te quita la influenza que te la pague". O relacionados con avisos *comerciales* televisivos: "¡Ya salió M Force contra la Influenza, no es para el que no puede vivir (o no es para el que se está muriendo), sino para el que quiere vivir más!", "¿Y la influenza apá?". "La influenza tiene más cobertura que Telcel". Películas y juegos varios: "Que alguien me diga ¿por qué la calle está llena de ninjas?" en alusión a los tapabocas y el film. Y sobre el tapabocas: "Lo malo del tapabocas es el mal aliento, hay que fumárselo solito". O con videojuegos: "A jugar Resident Evil, al rato vamos a estar rodeados de zombies y es mejor practicar desde ahora". "Ya están vendiendo los nuevos mapas del mundo, en vez de México aparece zombilandia".

Hubo varios también sobre la ciudad de México. Y algunos reflejan el etnocentrismo o desprecio hacia los *chilangos* entendidos éstos como los habitantes de la ciudad de México[6] "¿Por qué la influenza empezó en el DF? Porque sólo le da a los cerdos". "Mamá, mamá ¿puedo tener un amigo chilango? No porque son mala influenza". "Dios mío si el mundo se va a acabar, llévate primero a los chilangos". Y otro "¿Por qué los emos van para el DF? Porque quieren morir".

Otros se relacionan con la *religión*: "Un compadre tuvo tres estornudos en mi camión. Cubrebocas…en tus manos enconmiendo mi espíritu", "Te lo juro virgencita, si salimos de ésta y tengo una hija la llamaré influenza", "¿En qué se parece la influenza y la Catedral? En que las dos tienen cura".

Sobre *los puercos*: "Los pollos dijeron: fueron los marranos", "¿Y esas plumas en tu cuerpo?

[4] Esta canción, sin duda oportuna y popular dice así: "No llamen a Superman, todos estaremos muertos cuando llegue Indiana Jones… Es la noticia del día, la influenza ya llegó, compren todos medicina pa' enfrentar al batallón". Compuesta por la Agrupación Cariño.

[5] Los jugadores atacan con aguja hipodérmica a cerdos que portan el virus.

[6] Más allá de su significado real: los que llegaron a vivir a la ciudad procedente de otros lugares.

Es que tengo influenza. Idiota es influenza porcina y no aviar". "Un oso, un león y un puerquito platicando. El oso comenta: –yo sólo necesito rugir para hacer temblar a todo el bosque. Y el león que no se quería quedar atrás responde: –yo también tengo que rugir y toda la selva tiembla y se esconden en sus guaridas. Y el puerquito los miraba sonriente y dice: –jajaja, novatos, aprendan de mí que basta con que tosa o estornude y todo mundo se caga de miedo".

En general los chistes fueron sobre los puercos, el país, las preocupaciones sociales, económicas y medioambientales, los chilangos, así como en torno a la clase política, además de otros tópicos como estamos mostrando en estas páginas.

La política y los políticos: Uno era un interrogante sobre si se invitaría de nuevo a Sarkozy –ya que había venido recientemente a México– y la respuesta es que sí pero había que esperar a que pase la epidemia para poder saludar a Carla [Bruni, su esposa] de besito. Otro: "¿Por qué se cayó el avión de Mouriño? Tenía influenza y estornudó". O que Peña Nieto no le preocupa la porcina pues ya tuvo la influenza aviar por su Gabiota. O la influenza libró a los escolares del la prueba de Enlace, pero no a Lujambio de la Esther. En fin que sobre los líderes políticos y con una mirada entre irónica y sarcástica, siempre crítica, se desenvolvió el humor político por esos días.

Se hablaba de la PANdemia o la PRIdemia, o el cochinero del PRD[7], como se ve no hay discriminación humorística en cuanto a los partidos políticos. "Carstens es el culpable de la influenza, que esto es influenza porcina", "Declara Calderón que no permitirá ninguna influenza extranjera, para eso, un soldado en cada hijo le dio". "Ya decía el Peje: se los va a cargar la chingada por no votar por mí". Como se observa, no queda títere con cabeza, ni partido sin chiste, entre agudeza e ingenio, pero y también con el resabio burlón y quizás cierta dosis de amarga impotencia.

En fin hasta recomendaciones: "No te juntes con la gripa porque es mala influenza". O los juegos verbales: "No es lo mismo ser influyente que tener influenza". "Primer acto: sale un camión de indocumentados a USA. Segundo acto: sale un avión de indocumentados a Europa. Tercer acto: sale un barco de indocumentados a Asia. ¿Cómo se llama la obra? Tráfico de influenzas".

Y es que en México ya estamos acostumbrados al humor en tiempos de crisis o en épocas de catástrofes. La misma tarde del 11 de septiembre del 2001, ya circulaban por México el chiste del boing-refresco con relación a los aviones impactados en las Torres Gemelas. Varios hubo también en torno al Chupacabras. Y sobre las explosiones en Guadalajara en 1992, San Juanico o el temblor del 85: "¡Si quiere volar, vuele con Pemex!", "¿Por qué los chilangos están tan enojados con los tapatíos?, pues porque no los invitaron a su reventón". "¿En qué se parece el DF después del temblor y una rosca de reyes? En que a ambos les falta el centro y tienen niños enterrados". "¿Por qué los niños de San Juanico sólo toman chaparritas? Porque no tienen gaaasss". En fin, relajo o chiste, el caso es que se le saca punta a la emergencia y la desgracia, no importa si es muy sangrienta y dolorosa, o se trata de una posibilidad de riesgo latente. Se le saca risa a la pérdida, al miedo, a la aflicción.

En *Facebook*, *Twitter*, *Messenger*, blogs de muy diversa índole y por correo electrónico fueron medios donde abundaron los chistes. Los cartones además de ser publicados en los periódicos como es tradicional, fueron reproducidos también en los medios electrónicos anteriores, copiados y difundidos en diversas páginas web que se hacían eco del humor que portaban o del rumor que reproducían. Esto es, la influenza desde una mirada humorística.

Conclusiones: narrativas culturales aliviando tensiones o deflectando emociones

"Las crisis de hoy son los chistes de mañana" según palabras de H.G.Wells, sin embargo para reírnos de las crisis hay que estar fuera de ellas (García, 2002:12), aunque no siempre y no del todo como mostramos en estas páginas. Claro está que la contingencia sanitaria fue más bien un susto, esto es, no tiene algunas de las características usuales de los desastres naturales o sociales: la magnitud de la destrucción y el gran número de pérdidas humanas.

El humor, o algunas de sus manifestaciones, como la literatura, los cómics y los propios chistes liberan fantasmas ridiculizándolos, así cierta tensión dramática se vierte en lo inesperado o grotesco, un miedo se troca en algo inofensivo, simbólicamente hablando, un enojo sale con la crítica, la tristeza se disipa entre carcajadas. Las tragedias se relativizan y hay catarsis emotiva y se alegra la vida.

[7] PRI, PAN y PRD, son partidos políticos de México (Nota del Editor).

Todo lo acontecido nos recuerda los estudios sobre el relajo (Portilla, 1997:13) cuyo objetivo o sentido

> …es suspender la seriedad. Es decir, suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad. Y no, simplemente, provocar la risa ni, simplemente reír, por más que esa suspensión se presente a menudo, aunque no necesariamente, como estímulo de la risa". Y es que el ser humano en el "relajo efectúa un movimiento profundamente irracional que consiste en la supresión de todo futuro regulado…una autonegación…carece de porvenir". Es autodestrucción hacia el futuro y es "temporalidad fragmentaria, un chisporroteo de presentes sin dirección y sin forma, negaciones del pasado inmediato (Portilla, 1997:18,39,41).

Y en algunos chistes algo de eso encontramos también, una suspensión en el tiempo y espacio, una autocrítica con tintes destructivos, del país, de la política y de las políticos/as, también del futuro. En especial esos chistes entre agrios y alegres, más tendenciosos e irónicos que rayan con la crueldad.

Eso sí, el humor se utiliza en todas las culturas populares, de muy diversas formas y en diferentes países y épocas, y muchas veces de manera crítica, resistente o insurrecta, ya que no respeta jerarquías, normas sociales, ni nada que tenga que ver con la estructura social establecida (Rosaldo, 1989; Bajtin, 1995; Burke, 1997). Y más en tiempos de crisis o catástrofes, cuando todo parece resquebrajarse o hay posibilidad de pérdidas, el humor y el chiste irrumpen con sus tormentas, mareas, olas de risa, disturbios emocionales ante los problemas sociales. En fin, "…no hay que olvidar que en todos los tiempos y de diversas maneras, el "en cuanto a mí" popular ha sabido desarrollar una tradición de desconfianza, de ironía, de humor frente a las cosas del poder" (Maffesoli, 1997:233).

Sabemos que las emociones tiñen nuestra vida, modifican percepciones y otorgan cierta ponderación a la experiencia, por lo que, por ejemplo en el caso que nos ocupa de los chistes de la influenza, la emoción de la explosión de la risa seguramente hace más alegre la vida en general y el sentimiento de miedo ante la enfermedad en principio desconocida como se decía, o el enojo ante la creencia popular que se trataba de una mentira. Ambos sentimientos, miedo o enojo, falsos o verdaderos, funcionales o no, reales en su sentir, eran exorcizados, a modo de una suerte de conjuro lúdico, por lo menos parcial y momentáneamente por una sonrisa, risa o carcajada ante la ocurrencia de un chiste al respecto. Lo mismo con la tristeza.

En todo caso, no cabe duda que en si como dicen, y ya señalamos, "la risa es la distancia más corta entre dos personas", en los tiempos de la influenza cuando no se podía besar, ni abrazar, ni dar la mano, ahí sí fue lo que dice el dicho. Y es que la risa acercó, acompañó, rodeó, cobijó. Humanizó a una sociedad llena de incertidumbre, desconcierto y temor. Revirtió discursos apocalípticos del fin del mundo, o los discursos incrédulos y despreciativos, así como la zozobra existencial en algunos casos.

Por lo que aquí remarcamos el importante papel de lo cómico, el humor y la risa, así como los chistes en una época de contingencia sanitaria y de reacción emocional, apreciaciones cognitivas y comportamientos sociales impactados por la emergencia. Y es que las emociones son resultado o reacción bio psico social en las interacciones entre individuo ambiente (Luna Zamora 2007). Los chistes fueron un vehículo o medio para la canalización de dichas respuestas dentro de un orden cultural concreto de unas formas simbólicas determinadas y en un contexto político específico. Una respuesta disruptiva si se quiere ver así, un cuna mirada incluso a veces oblicua, entre perteneciente y distante, en medio eso sí del desconcierto, pero con sentido del humor (Grosso 2007).

Tras los chistes, sus por qué y para qué están impregnados por las narrativas socio culturales, las sensaciones y emociones coyunturales, y son reflejo, por tanto, de la realidad social como señalamos desde el principio. Así, y como ya se dijo, el chiste y la risa huyen del miedo, destierran el enojo y escapan de la tristeza. Su utilidad cultural y emocional tiene que ver por un lado con el evitar o disminuir las emociones displacenteras, o incluso suplantarlas. Y por otro lado es una descarga tensional, cognitiva y emocional, e incluso fisiológica. Por todo lo cual, lo miremos por donde lo miremos y sin desconocer el carácter evitador del relajo, los beneficios de un buen chiste y una gran carcajada, son la mejor respuesta al susto, miedo, enojo, tristeza, o incluso indiferencia, que provocara la influenza del año 2009 en México.

La risa puede ser y es, un síntoma de alivio tras la tensión de un gran enojo o mucho miedo. Desbloquea y recarga energía, comunica y eleva el estado de ánimo. Quizás no es exacto lo de huir de otras emociones. Tal vez sólo es un alto o descanso en el camino o desarrollo de las mismas. A lo mejor se trata de evitación, negación o simple insensibili-

zación. En todo caso, y qué duda cabe de que la risa es una cosa seria, aunque usted no lo crea. Y es contagiosa como un virus, y el virus del chiste corrió con toda seguridad más rápido que el de la influenza y le ganó la partida. Ahora lo que nos queda es el recuerdo y la memoria de chistes, emociones y risas compartidas.

. Bibliografía

BARTRA, Roger (1987) *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.

BAJTIN, Mijail (1995) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid:Allianza Universidad.

BERGER, Peter (1999) *La risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.

BERGSON, Henri (2008) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial.

BURKE, Peter (1997) *La cultura popular en Europa moderna*. Barcelona:Altaya.

DE BONO, Edward (1992) *Yo tengo razón, tú estás equivocado*. Barcelona: Ediciones B.

DESCARTES, René (2003) *Las pasiones del alma*. Biblioteca Virtual Universal.

E-CONSULTA-periódico digital de Puebla, Oaxaca y Tlaxcala (2009). http://www.e-consulta.com. último acceso: 01/05/09.

EL UNIVERSAL (2009) "¿Qué le dijo México a la Influenza?" *El Universal*, 30 abril, México, p.1.

ESCUELA MEXICANA DEL YOGA DE LA RISA, A.C. (2008) *Manual para la Certificación de Líderes de Yoga de la Risa*. Texto mecanografiado. México.

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2010) "Influenza, medios, rumores y emociones en los quince días que conmovieron a México" en *Versión. Estudios de comunicación y política*. México: UAM.

FREUD, Sigmund (2008) *El chiste y su relación con los inconsciente*. Madrid: Alianza editorial.

GARCÍA WALKER, David (2002) *Los efectos terapéuticos del Humor y de la Risa*. Málaga: Sirio.

GROSSO, José Luis (2007) "Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales" *Ponencia* XXVI Congreso ALAS, 13 al 18 agosto, Guadalajara, México.

JAUREGUI, Eduardo (2008) "Universalidad y variabilidad cultural de la risa y el humor" en: AIBR, Revista de Antropología Iberoaméricana. http://www.airb.org. Volumen 3, Número 1, enero-abril 2008. pp. 46-63. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752.

LUNA ZAMORA, Rogelio (2007) "Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales" en Luna, Rogelio y Adrián Scribano (Comps.) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CONICET.

MAFFESOLI, Michel (2005) *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*. México: Siglo XXI.

OBSERVATORIO DE MEDIOS UIA (2008) "El Universal online difunde: Provoca cartón político en México risa y reflexión: Monsiváis" en: http://observatoriomediosuia3. Ultimo acceso: 04/05/2009.

PORTILLA, Jorge (1997) *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE.

ROSALDO, Renato (1989) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: CONACULTA/Grijalbo.

Citado.

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2012) "Huyendo del miedo, desterrando el enojo, escapando de la tristeza y cayendo en brazos de la risa: los chistes en México en tiempos de la influenza 2009" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES,* Nº8, Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 7-16. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/105

Plazos.

Recibido: 19/11/2010. Aceptado: 23/12/2011.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 17-28.

Dolor crónico, corporalidad y clausura: percepciones y experiencias sobre la migraña

Chronic pain, corporality and closure: perceptions and experiences about migraine.

Romina Del Mónaco [*]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS-UBA. CONICET, Argentina.

rominadelmonaco@yahoo.com.ar

Resumen

Este artículo analiza, desde una perspectiva socio-antropológica, las percepciones y experiencias de personas con un tipo de dolor de cabeza crónico, que los profesionales de la salud y los pacientes denominan migraña. El trabajo de campo se llevó a cabo en un hospital público de la Ciudad de Buenos Aires, donde se realizaron entrevistas a médicos neurólogos y personas con esta dolencia. Combinando la perspectiva fenomenológica con el interaccionismo simbólico propongo indagar cómo la percepción y las experiencias con el dolor influyen en la constitución de sí mismo, de la corporalidad y de las interacciones con los otros.
Asimismo, se observan algunas particularidades de la migraña que la diferencian de otras dolencias crónicas y que condicionan los modos en que los pacientes se relacionan con su entorno. En primer lugar, carece de condiciones fácticas de verificación y no tiene una etiología precisa ni un tratamiento eficaz. En segundo lugar, las personas entrevistadas decían que se tiende a vincular esta dolencia con excusas, mentiras y manipulación. A partir de esto surgen cuestiones que vinculan el padecimiento con falta de legitimidad, angustia, aperturas y clausuras del yo que influyen en las relaciones consigo mismos y con los otros.

Palabras clave: migraña; dolor crónico; corporalidad; legitimidad; clausura

Abstract

This article analyzes experiences and perceptions of people who have a chronic pain call by neurologist and patients as migraine. Using interviews from a larger research in a public hospital in Buenos Aires city, this article argue that the experience of migraine change the relationship between patients and his/her social environment. There are things that difference migraine from other chronic diseases. First of all, there is no factual evidence of migraine's existence, it does not has a certain etiology and it doesn't has an efficient treatment. Secondly, according to patients, common sense relates migraine to lies and excuses.
Since a phenomenological and interactionism view this research tries to analyze how pain's perceptions influence the relationship between the self/body and the world of everyday life. Some categories such us closure, legitimacy and anguish will also guide this article.

Keywords: migraine; chronic pain; corporality; closure; legitimacy

[*] Licenciada en Sociología (UBA). Cursó la Maestría en Antropología Social y política de FLACSO (tesis en elaboración). Becaria doctoral del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

Dolor crónico, corporalidad y clausura: percepciones y experiencias sobre la migraña

Introducción

> Si usted compadece a alguien que tiene dolores, es indudable que usted tiene que creer por lo menos que tiene dolores. Pero ¿cómo puedo yo siquiera creerlo? ¿Cómo pueden tener sentido para mí estas palabras? ¿Cómo podría haber llegado yo siquiera a la idea de la experiencia de otro si no hay posibilidad de evidencia alguna sobre ella? (Wittgenstein, 1968:76)

Desde una perspectiva socio-antropológica, los padecimientos son experiencias corporales, simbólicas y culturales que adquieren distintos significados de acuerdo a los contextos y situaciones (Good, 1994). A su vez, los dolores son estados emocionales y subjetivos, es decir, no existe un termómetro que "mida" su intensidad y características de modo objetivo y universal.

Todas las personas padecen dolor en algún momento de su vida. Sin embargo, esta familiaridad se quiebra ante un padecimiento crónico porque ya no se trata de algo temporario sino que se convierte en una condición, una experiencia recurrente que afecta la cotidianeidad de los sujetos.

La práctica biomédica es un conocimiento que tiene como modelo epistemológico de referencia a las Ciencias Naturales y cuya legitimación descansa en el diagnóstico y tratamiento de las causas de las enfermedades (Laplantine, 1999). La biomedicina distingue los dolores agudos de los crónicos. Los primeros remiten a daños, lesiones o problemas fisiológicos de los tejidos o del sistema nervioso, su duración no excede los tres meses y el diagnóstico y tratamientos son relativamente simples porque, en general, se tratan las causas que producen el malestar (Finkel, 2009). Los crónicos, en cambio, pueden tener o no una base biológica, persisten en el tiempo y sus diagnósticos y tratamientos son complejos dado que no siempre se conocen sus causas.

La migraña es un tipo de dolor crónico cuyos síntomas principales, de acuerdo con los relatos de los profesionales, son, entre otros, dolor de cabeza, náuseas, vómitos, y molestias e intolerancias frente al ruido y la luz. Una de las cuestiones por las que resulta interesante indagar sobre este padecimiento es que, mientras que para la biomedicina una enfermedad es legítima cuando existe una falla o lesión orgánica, en la migraña no se dan condiciones fácticas de verificación. Los profesionales realizan estudios neurológicos para descartar otra enfermedad y, cuando los resultados se encuentran dentro de los parámetros esperados, diagnostican migraña.

Esto modifica la concepción del yo y de los otros frente a lo que socialmente se entiende por enfermedad. De ahí que una de las preguntas frecuentes que los entrevistados reciben de su entorno sea "¿por qué te duele si está todo bien?".

El objetivo de este trabajo es entonces indagar en la relación corporal del yo con el mundo y con los otros a partir del padecimiento, teniendo en cuenta a los resultados de la investigación realizada con profesionales y pacientes con migraña y combinando la perspectiva fenomenológica de los estudios sociales sobre el dolor con los aportes del interaccionismo simbólico.

En la experiencia de la migraña, el dolor se transforma en un indicador de algo más profundo, oculto o quizá desconocido, porque se trata de una dolencia que genera cambios en los modos de vida que se inscriben en la biografía de las personas. Por ejemplo, los pacientes[1] mencionan situaciones cotidianas estructuradas o modificadas por el dolor. Esto da cuenta del componente social y, al mismo tiempo, individual que inaugura este tipo de padecimiento crónico, al tratarse de experiencias que no se comparten, perduran en el tiempo y frente a las cuales las personas, por momentos, necesitan aislarse.

La relevancia de pensar esta problemática articulando la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty con la interaccionista simbólica de Goffman se debe a que, para ambos, el cuerpo deja

[1] Como la investigación se realizó en un sistema hospitalario, utilizaré de manera indistinta los términos paciente, persona, sujeto, actor y yo-otro.

de ser una categoría biológica para ocupar el lugar de vehículo y comunicación del yo con el entorno (personas, medio ambiente). Las experiencias se transforman en medios de conocimiento pre-reflexivos que tienen que ver no con el empleo de representaciones objetivas –que, según Csordas (1992), son posteriores e incluyen estados reflexivos de conocimiento ideológico, biológico, científico–, sino con cómo los sujetos experimentan el encuentro con otros. Por su parte, este conocimiento a través de la experiencia se da por un proceso perceptivo, relacional e intersubjetivo en el cual el mundo no es lo que el sujeto piensa sino lo que vive (Merleau-Ponty, 2003).

"Vivir el mundo" implica la existencia de aspectos que no se pueden prever ni controlar, que dependen de nuestros encuentros con los otros y de los resultados de esas interacciones en las que intervienen estados de ánimo, dolores, enojos, ansiedades y alegrías. Así, la relativa estabilidad de la vida cotidiana se puede quebrar ante un accidente, una enfermedad o un dolor, y esto va a repercutir en el sí mismo y en sus relaciones vinculares.

Es por eso que los paréntesis abruptos en la cotidianeidad que instauran los dolores de cabeza quiebran certezas y suspenden relaciones planificadas, que deben postergarse hasta que el dolor deje de ser un obstáculo para el cuerpo. En las entrevistas se identifican sensaciones de aperturas y clausuras con las que los pacientes tienen que aprender a convivir.

En este sentido, las nociones de sí mismo, yo y actor desarrolladas por los autores de la microsociología permiten articular la experiencia de la subjetividad con el todo. La persona interactúa a partir de conocimientos previos que le indican lo que socialmente se espera de ella. Para eso, es necesario que se convierta en un objeto para sí, es decir, que pueda pensarse desde el punto de vista de los otros a través de una instancia reflexiva, mediada por el lenguaje, con la que interioriza valores, reglas y normas sociales (Mead, 1953).

Dado que la constitución de las personas siempre es relacional y se produce a través de su cuerpo, de acuerdo a las situaciones en las que se encuentre el yo actúa de determinadas formas para generar ciertas impresiones. Es por eso que el interaccionismo simbólico, en las interacciones cara a cara, presta especial atención a los controles del cuerpo y del rostro, y a los aspectos que van más allá de las palabras, que asimismo son fundamentales para el estudio de la migraña.

A partir del vínculo entre la persona y el dolor, analizaré aquí algunos aspectos vinculados con la corporalidad, el sí mismo y los otros. En primer lugar, caracterizo la migraña a partir de los relatos de los propios sujetos, para luego analizar, a través de las nociones de apertura y clausura, las distancias espaciales y simbólicas percibidas ante la imposibilidad de que los demás entiendan las características de la propia dolencia. En tercer lugar, se explora un tipo de legitimidad particular atribuida a la migraña que se relaciona con las excusas, dado que se trata de un dolor de cabeza "demasiado común". Por último, se verá cómo, en los relatos de las personas, el padecimiento tiende a convertirse en parte de sí mismo.

La investigación

El trabajo de campo se llevó a cabo durante el año 2010 en el sector de neurología de un hospital público de la Ciudad de Buenos Aires siguiendo los lineamientos de la investigación cualitativa. Se emplearon diversas técnicas, tales como la observación participante, las entrevistas abiertas y semiestructuradas, el fichado bibliográfico y el análisis de datos secundarios (por ejemplo: investigaciones desde las Ciencias Sociales y documentos y estudios biomédicos). Los datos se registraron mediante un grabador digital y notas de campo, y la observación participante se realizó en distintos espacios del hospital (ateneos de residentes de neurología, pasillos del sector de neurología y salas de espera). Estas observaciones permitieron determinar las dinámicas de interacción de los pacientes entre sí y con los profesionales y el personal de turno.

Las entrevistas fueron realizadas a 36 pacientes, 28 mujeres y 8 varones, del sector socioeconómico medio/medio-bajo, cuyas edades iban desde los 21 hasta los 60 años, y a 20 profesionales, 15 médicos neurólogos (especialistas en migraña y neurólogos en general) y 5 residentes del sector de neurología. A fin de preservar la identidad de los entrevistados, los nombres que se utilizan aquí son ficticios, pero respetan el género y la edad correspondientes.

Dolor y corporalidad: ¿cómo es padecer migraña?

> Como agujas que se te clavan en la cabeza, así siento el dolor. Bombardeo, como que te estallara algo por dentro. Te digo que cuando estoy con crisis… y [si] me pudiera matar… yo me mato. No quisiera vivir más. Yo le digo a mi marido… y a mis hijos… ustedes no me

> lloren cuando yo me muera… porque van a decir: "mamá no tiene más dolores de cabeza". Porque es algo que vos no lo podés creer… yo digo… con los avances que hay… una persona no puede vivir así, no puede vivir así. Con tantas cosas que se avanza hoy en día no puede ser que la gente sufra estos dolores. (Mirta, 54 años.)

Los estudios sobre el dolor y el sufrimiento realizados desde una perspectiva socio-antropológica aportan una visión del cuerpo como agente de la experiencia (Csordas, 1992; Good, 1994; Das, 2001; Kleinman, 1994; Grimberg, 2003). A su vez, la complejidad de relatar situaciones de dolor hace que, en condiciones de sufrimiento, el lenguaje muchas veces sea un medio de expresión ineficaz (Scarry, 1985).

En consecuencia, surgen sensaciones, a veces causadas por las percepciones del padecimiento y otras previas a él, que dan lugar a diferentes emociones. Este proceso hace que esas emociones se arraiguen en los estados del sentir y vehiculicen percepciones asociadas a formas socialmente construidas de las sensaciones (Scribano, 2009).

En este sentido, para el caso de la migraña, resulta productivo determinar cómo los distintos actores la definen. De las entrevistas surgen diferencias significativas en las caracterizaciones de los profesionales y los pacientes: un neurólogo, por ejemplo, dice que se trata de "una enfermedad del sistema nervioso donde se alteran determinados neurotransmisores del cerebro que generan una sintomatología dolorosa que puede incluir náuseas, vómitos, fotofobia y sonofobia". Mientras que, los sujetos con migraña presentan dificultades para poner en palabras sus sensaciones de dolor y utilizan expresiones que vinculan la corporalidad con el medio ambiente, experiencias que constituyen formas alternativas de construir, identificar y caracterizar esos dolores de cabeza. Así:

> Tener migraña… es no aguantar la luz. Físicamente no aguantás la luz, los olores, estás con náuseas… eh… los ruidos, lo que para cualquiera es una pavada, para vos es una bomba adentro de la cabeza. Y para solucionarlo te tomás un calmante. Yo no hago más que eso y me acuesto y me duermo. A veces me tomo un Migral, pero me deja todo el cuerpo tembloroso y camino despacio, hago todo en cámara lenta. (Julieta, 36 años.)

> No podés ver la luz, los sonidos y la luz te matan… después empezás a sentir que vas a vomitar, empezás a hacer arcadas. Yo terminaba vomitando muchas veces… descompuesta mal. Y, encima, cada vez que vomitaba la cabeza me iba a estallar, ¿viste? La fuerza que hace el cuerpo… horrible… pero después como que sentís un alivio. Para mi vomitar alivia. (Carla, 42 años.)

La náusea y los vómitos son sensaciones que funcionan como aviso de la migraña y, también, producen alivio, descarga y mejora. Algunas personas relatan que a veces "ya no tenía más nada para vomitar y seguía así toda la noche" (Marcela, 24 años). También mencionan la necesidad de tomar la medicación ni bien empiezan las arcadas o las molestias a la luz para "cortar el dolor. Si no, una vez que ya te agarró fuerte, te la tenés que aguantar, es más difícil que ahí se te pase" (Julieta, 36 años).

Un aspecto central que interesa señalar son las modificaciones del cuerpo a partir de la aparición del dolor. El padecimiento inhabilita los sentidos, ya que las personas no toleran los ruidos, los olores, ni la luz. Por lo tanto, tienen que recluirse en espacios silenciosos, a oscuras y lejos de los otros.

> En esos momentos, ¿cómo explicarlo?, a veces uno siente en ese estado cierto grado de locura [risas] que no es normal. Pero es como la pequeña locura que genera eso, porque estás en la oscuridad y tratás de que no haya ruido y esto que te sigue doliendo… y te dan ganas de llorar o vomitás o no… o sentís que con el vómito se te van a salir todos los órganos para afuera… mucho de eso, cierta locura, como exageración, que decís: "¡bueno pará, no puede ser para tanto!". Pasas por muchos estados, de ponerte mal, de llorar. (Paula, 26 años.)

Los dichos de Paula, al igual que los de otros entrevistados, evidencian el lugar central que ocupa la migraña en la constitución de la persona. Ante el dolor, se toma conciencia de la corporalidad y de los efectos que los padecimientos ejercen sobre ella. Algo que no se cuestiona en "situaciones normales" comienza a tener un rol protagónico cuando el olfato, la vista y el oído se convierten en sentidos interpelados y afectados por la dolencia.

Asimismo, las características del padecimiento se explican mediante metáforas que le aplican al cuerpo sensaciones y emociones en apariencia exageradas para quienes no lo padecen.

> Es como estar debajo de una campana después de que te golpean un montón de veces… a ver cómo salís. Algo va a explotar, te va a estallar la cabeza. (Marcela, 39 años.)

> Tener migraña es un bajón… es un dolor… inexplicable… o sea, sentís como mil agujas que te están clavando la cabeza. Primero no sabés qué tenés porque nadie da pie con bola… y bueno, se siguen sumando síntomas y había noches que no dormía del dolor de cabeza. Lo sentía como que tenía electrificado hasta

> el pelo. No me podía poner una hebillita porque sentía que me dolía el pelo. (Mercedes, 25 años.)

El uso de metáforas en la experiencia de la migraña es significativo porque surge de la desesperación por encontrar una forma de materializar en palabras el dolor. Este mecanismo de asignarle las características de un objeto a otro genera un proceso de creación de significado en el que lo espontáneo sustituye al razonamiento (Kirmayer, 1992). Se dice a qué se parece ese dolor y, en esa elaboración, la experiencia adquiere una forma, un color y una impresión. De este modo, las metáforas conectan cuestiones conceptuales con prácticas corporales, y el significado surge de esa capacidad de usar la experiencia corporal para pensar metafóricamente (Kirmayer, 1992). Dicho de otro modo, el dolor, que se resiste a una objetivación neurológica, puede ser nombrado en forma metafórica por quienes lo padecen.

Cuándo se les pregunta cómo es la migraña, los pacientes ponen de manifiesto sensaciones corporales y emocionales –"latidos", "miedo", "locura", "bronca", "agonía"–, vinculadas con palabras como "exageración", "explosión", "intensidad", "oscuridad", "ruido", entre otras. Esta desesperación, impotencia, temor y angustia frente a lo que puede suceder durante las crisis a veces se traduce en llanto.

Emociones y corporalidad se conectan de un modo particular en la convivencia con los dolores de cabeza y crean un ámbito especial cuyas características, por momentos, generan distintas sensaciones: "algo me va a pasar", "bueno, me muero o me va a estallar la cabeza", "uy, si llega a ser un tumor". Se trata entonces de un dolor que sólo tiene entidad ontológica en la medida en que existe y es comprendido por quien lo padece en un contexto relacional (Otegui Pascual, 2009). Es decir, los actores construyen y describen sus experiencias dolorosas en la conjunción de percepciones, sentimientos y relatos.

Aperturas y clausuras

> Nosotros estamos acostumbrados a reunirnos en familia y hay veces que justo en ese momento me ataca la migraña y yo no puedo ver cruzar una mosca. Me ataca tanto que ese dolor no me permite estar con gente, prefiero estar encerrado, solo… con algo que se me pase. Una vez que se me pasó soy un santo, pero en ese momento soy un diablo. Es muy feo. Yo no se lo deseo a nadie porque vos sos de una forma y te das vuelta totalmente. Por ejemplo, que sé yo, viene tu hijo y te habla, y capaz que te enojas con él sin ningún motivo. (Carlos, 53 años.)

Los dolores crean distancias que se vuelven infranqueables para los demás. No se puede sufrir como el otro; entonces, tampoco se puede disminuir el alejamiento y buscar un destino común (Le Breton, 1999). Una de las cuestiones que mencionan las personas entrevistadas son las modificaciones en los estados de ánimo y las distintas sensaciones que experimentan durante los momentos con dolor y sin él.

La persona "es en el mundo" (Merleau-Ponty, 2003) a través de su corporalidad y la aparición de un dolor cambia momentáneamente el vínculo entre el yo y los otros porque, debido al malestar, el cuerpo se vuelve consciente de los movimientos y las acciones que realiza. Como sostiene Goffman (2006b), los actores dan y emanan expresiones. Las primeras corresponden a lo que en efecto se dice y las segundas (centrales para este autor), a expresiones corporales que no siempre se pueden controlar. De esta forma, para el autor, a fin de mantener la estabilidad y fluidez características de la vida cotidiana, los actores intentarán causar determinadas impresiones y controlar otras para presentarse ante los demás desde un ángulo que los favorezca.

No obstante, al margen de las impresiones que intentaran crear, de los relatos de los pacientes surge una serie de oposiciones que estructuran sus experiencias con el dolor: adentro/afuera, real/irreal, oscuridad/claridad, verdad/mentira, sensaciones dicotómicas que se pueden agrupar bajo el nombre de aperturas y clausuras que modifican sus concepciones sobre el cuerpo, la experiencia, la cotidianeidad y la enfermedad: padecer migraña puede significar percibir cierto aislamiento o la imposibilidad de ser comprendido por los que "no están adentro". Los pacientes refieren en forma reiterada a esto: "me quedo en mi mundo", "el que lo ve de afuera no entiende".

> Vivo con el paracetamol en la cabeza… en la cartera. Estoy con la botellita de agua por todos lados porque, donde me da, si no lo tomo tengo que ir a la cama directamente. Me empieza[n] a doler los ojos, me arden, tengo que estar a oscuras, tranquila, porque se me rompe la cabeza. Mi marido a veces se queja y me dice: "¡en vacaciones también!". ¿Y qué querés? Yo no mando a la cabeza, en vacaciones también me duele. Si estoy en mi casa, me acuesto, me pongo paños fríos, estoy en silencio, tomo la medicación, por supuesto, y me quedo en silencio. Después de una

> media hora, cuarenta minutos, ya empieza a mermar, así que me puedo levantar. (Norma, 56 años.)

La noción de "clausura" marca una distancia difícil de traspasar, percibida por los pacientes con respecto a su entorno, y refiere a una regulación de comportamientos y prácticas mayor que la habitual. La necesidad de encierro, soledad y aislamiento durante los momentos de dolor instala una relación particular con el padecimiento de la que el entorno queda excluido. También da cuenta de las formas a través de las cuales los pacientes modelan la dolencia y son modelados por ella. Decidir retirarse demuestra cuán atentos están frente a las señales corporales de que el dolor de cabeza está por comenzar, y cuán activos son frente a este hecho. A partir de ese momento cambian sus preocupaciones y prioridades y necesitan crear espacios propios para transitar el dolor. Algunos hasta tienen una "habitación especial, fresca y a oscuras donde desconecto el teléfono y nadie me molesta. Como mucho, me traen paños fríos cada tanto y así, de a poco, se me pasa el dolor" (Catalina, 37 años).

La sensación de encierro es espacial y simbólica, dado que es difícil que los demás entiendan las características de la migraña. Estas percepciones incrementa el sentimiento de que hay espacios clausurados para los otros, a los que no pueden acceder.

> Están acostumbradísimos… están re acostumbrados. Si viene mi hijo y me jode como para pegarme un cachetazo, me dice: "uh, ya sé, te duele la cabeza". [Yo le contesto:] "sabés que vivo con dolor de cabeza, no me pegues en la cara. No juegues así conmigo… porque la cabeza me hace un tun tun". Y me conocen la cara… me miran y me dicen: "te está doliendo la cabeza". Mirá que yo no digo nada a veces para no estar quejándome todo el tiempo y por ahí estoy… y me miran y me preguntan: "te está doliendo la cabeza, ¿no?, ¿te duele mucho?". (Andrea, 39 años.)

La situación con personas del entorno cercano a veces es diferente. Muchos pacientes cuentan cómo los demás se dan cuenta de la aparición del dolor porque les ven "cara de tener migraña".

Las expresiones en el rostro como resultado de la migraña complejizan el estudio de este padecimiento porque son emanadas por el cuerpo y el sujeto no siempre puede controlarlas. El hecho de "tener cara de migraña" incorpora al análisis cuestiones que exceden las expresiones verbales y corporales que el que padece el dolor intenta presentar y manejar ante los otros.

Siguiendo a Goffman (2006a), el estigma es un atributo desacreditador que categoriza a las personas de acuerdo a los contextos y situaciones en las que se encuentran. Asimismo, este autor diferencia entre aquello que es desacreditado y lo que es desacreditable. En el primer caso, el estigma es visible y, por lo tanto, los actores deben aprender a manejar la tensión en las interacciones. En cambio, la condición de desacreditable permite que, mediante estrategias y formas de ocultar y manejar la información, ese atributo negativo no se revele de inmediato.

> Como desde muy chica tengo dolor de cabeza, me adapté. Yo hago todo con dolor de cabeza. Si tengo que ir a un cumpleaños me tomo la pastilla antes o me llevo más y tomo sin que nadie me vea, ¿viste?, voy a un baño, tomo la pastillita y ya está. (Norma, 56 años.)

Lo interesante de la migraña es que se trata de un padecimiento que a veces se puede ocultar y otras no. Es decir, en determinadas oportunidades los actores eligen, deciden y pueden manejar la información y actuar como si no tuvieran ningún malestar. Entonces, como vimos en la cita anterior, pueden esconderse en el baño para tomar la pastilla y evitar que los demás los vean. Esta necesidad de ocultarse se vincula con características, como la manipulación, el engaño y la mentira, que los entrevistados dicen que los demás le atribuyen a la migraña.

Cuando pueden, y deciden ocultar el dolor, lo hacen atendiendo al "deber ser", es decir, a las ideas y expectativas sociales. Para Epele (2010:238), esta tendencia a alinearse tras la norma supuesta o ideal es una respuesta espontánea que evidencia la importancia del reconocimiento social en la dinámica intersubjetiva.

No obstante, en los momentos de crisis migrañosas, la corporalidad ocupa un lugar determinante y resulta casi imposible ocultar la dolencia. Más allá de sus decisiones e intenciones, las impresiones y la información emanada resultan muy difíciles de manejar y controlar:

> Es fuerte. La migraña genera cierto trauma o condicionamiento… te marca, te marca… sos la chica migraña.[2] O sea, hubo un tiempo en el colegio que no sé de donde había salido eso que empezaron con la chica migraña. Todos me decían: "ah, vos sos la chica

[2] Valeria contó que en la escuela la llamaban "la chica migraña", en alusión a un dibujito animado del canal MTV que contaba las historias del "chico migraña", un personaje malhumorado que siempre estaba enojado, molesto y con dolor de cabeza.

migraña". Por eso después empecé con el bajo, para no… es la bajista no la chica migraña. (Valeria, 28 años.)

La idea de "formar parte de" está presente en los dichos de Valeria, cuando sostiene que quería ser reconocida en su grupo como "la bajista" y no como "la chica migraña", apelativo que le estigmatizaba en el colegio desde los 15 años. Por eso, decidió estudiar música y tener un grupo con el cual se identificaba y construía su identidad y, además, eligió ocultar el dolor en ciertas situaciones, sobre todo frente a sus pares.

Nuevamente se pone de relieve un aspecto de estos pacientes ya mencionado: son personas activas que deciden, eligen y actúan. Estos procesos de visibilidad y ocultamiento del dolor en el entorno y los contextos sociales tienen que ver también con formas de verse y reconocerse a través de los demás.

De este modo, el padecimiento adquiere un sentido y significado que incluye cambios en las conductas y prácticas a fin de ajustarse a las disposiciones socialmente aceptadas o esperadas que les permitan mantener cierto equilibrio en la cotidianeidad e interacciones "normales" con los otros a pesar de la dolencia.

Yo me doy cuenta, como que me da tiempo… un par de minutos… hasta que me empieza el cuadro profundo… Por lo general intento aislarme. Lo mejor que me hace es me meto en la cama y todo a oscuras y me quedo ahí un buen rato. Y una vez que se me pasa esto del aura me agarra el dolor de cabeza. El aura no se puede cortar… Una vez que empecé tengo que esperar que pase. Hablar con la médica me dio tranquilidad porque antes me ponía muy nerviosa y quería que pasara ya. Entonces, como que fui aprendiendo… y me metía en el baño o en un lugar tranquila y una vez que se pasa el episodio ya está, sigo mi vida como si nada. Como si fuera un ataque de epilepsia leve que lo aprendés a manejar, o el asma. (Cecilia, 27 años.)

La paradoja de este tipo de dolores de cabeza es que se convive con un padecimiento que no otorga el estatuto definitivo de enfermo. Distintas investigaciones señalan que, en algunas enfermedades crónicas, tener un diagnóstico significa un hito en la biografía de la persona, un antes y un después que implica una "ruptura biográfica" (Pecheny, Manzelli y Jones, 2002:22). En las entrevistas realizadas a pacientes con migraña se observaba que, en ellos, esa ruptura posee otras características. El diagnóstico no produce un quiebre en la persona sino pequeñas rupturas que corresponden a interrupciones en la vida del paciente durante los momento de dolor pero que, a la vez, posibilitaban una "coexistencia normal" con el entorno mientras no esté presente la dolencia.

Sí mismo, creencia y legitimidad

De acuerdo con Butler (2009), las personas se constituyen a partir de los lazos que las ligan con otros. El "yo" no existe al margen del "tú" sino que es ese vínculo el que lo crea. El cuerpo está expuesto a la mirada de los demás y, cuando uno habla, inevitablemente lo hace para otro y pensando en él. En nuestras interacciones cotidianas buscamos cierta escucha y que nuestras palabras y comportamientos sean reconocidos y tengan credibilidad.

Ahora ya no me calienta pero, en un momento, como que me molestaba que la gente me mirara mal. Cuando era chica y me dolía la cabeza estaba eso de: "¡ay, tanto lío porque te duele la cabeza?"... Nadie me entendía. Ahora me importa tres carajos qué piensa el otro de mi dolor de cabeza. Creo que hay un prejuicio general que tenemos todos con respecto al otro cuando tiene un dolor y me parece que cuando no es un dolor justificable… fundamentado en una enfermedad grande… es una boludez. Se minimiza porque, aparte, el dolor de cabeza se cura con un Geniol, ya te lo dice la propaganda. (Julia, 40 años.)

Como se mencionó previamente, la experiencia del padecimiento de la migraña produce quiebres en la cotidianeidad que ponen entre paréntesis las formas habituales de actuar y hablar. Pero, además, las citas muestran que, a menudo, se trata de una dolencia cuya realidad misma es puesta en duda por el entorno del paciente.

En un primer momento, cuando era chiquita y lloraba, mis papás se re preocupaban. Ahora, de grande, es un "no exageres". Pero yo digo que no estoy exagerando [risa] es el mismo dolor de siempre. Y a veces es más intenso y a veces no… a veces me la banco y ni digo cuando me duele la cabeza porque, si no, van a decir: "uh, a esta le duele la cabeza todos los días". Pero a veces uno se tiene que callar por el qué dirán… aunque sea tu propia familia. Porque ya pasás a ser psicosomática que tiene todos los problemas. A vos siempre te duele algo… y no… es feo. (Claudia, 29 años.)

Esta duda, en la migraña, se asocia a nociones como las de "creencia", "legitimidad" y "facticidad". Según el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001), "facticidad" significa fundamentado en hechos o limitado a ellos. La "legitimidad", en cambio, es algo "cierto, genuino y verdadero en cualquier línea".

La "falta de legitimidad" y de "creencia" en el dolor que mencionan los sujetos no significa que su entorno no crea en la migraña porque carezca de evidencia orgánica y fáctica que la compruebe. (Esta cuestión forma parte de las preocupaciones del saber biomédico, para el que el carácter fáctico tiene que ver con la objetivación del cuerpo y la búsqueda de daños orgánicos que "legitimen" la enfermedad.) Sino que esa falta de legitimidad se debe a la existencia de un dolor que se mantiene en el tiempo e interviene en la cotidianeidad, frente al cual los tratamientos no funcionan. Esta prolongación y reiteración de algo tan común como un dolor de cabeza, cuando, además, "todos los estudios dan bien", influye en la percepción negativa de los otros.

De ahí que se dé un tipo de legitimidad particular, en la que la duda o la creencia en la existencia del dolor descansa en la combinación de los significados socialmente atribuidos a la migraña:

> El problema era con las faltas que tenía por año y con las maestras, ya que ellas no lo entendían… A lo mejor faltaba bastantes veces en el año por el dolor y me tomaban de punto, yo estaba en séptimo ya y me decían: "¡pero vos faltas mucho!", y yo le decía: "pero sufro de migraña". Imagínate que yo tendría 12, 13 años en ese momento, hasta mi papá se los dijo… No importaba, me tenían de punto igual. No entendían, para ellas era un dolor de cabeza normal, no lo vivían como uno lo vive, que sentís… como que late la cabeza. (Paula, 26 años.)

No es lo mismo decir "no entienden mi dolor" que "no creen en mi dolor". Si bien en apariencia son cosas similares, las sensaciones que generan en los pacientes son diferentes. "Es difícil entender cómo es si nunca tuviste dolor de cabeza, yo no se lo deseo a nadie", (Catalina, 37 años). Pero los sentimientos se modificaban cuando, en lugar del entendimiento, interviene la creencia:

> Mi respuesta es que no jodan, esto es lo que soy porque, si encima me pongo a llevarles la contra… aunque a veces lo hago. Si el dolor es muy intenso, les digo: "¡ay!, ¿qué te pensás?, ¿qué estoy inventando? ¡Me duele, me siento mal!". Pero otras veces ignorás porque, si no, te tenés que hacer mala sangre y peor aparece el dolor de cabeza. (Marina, 29 años.)

Si la persona se constituye como tal a partir de las relaciones y vínculos con los otros, la existencia de la migraña como algo "real" depende de un reconocimiento intersubjetivo, dado que no se puede pensar al sujeto escindido de sus relaciones con el mundo.

> Y por ahí hay algunos que no te creen… o sea, algunos piensan que vos lo estás inventando, pero no lo podés manejar. Y, por ahí, podés tratar de tomártelo más tranquila, pero cuando te viene el dolor de cabeza, el dolor está. Y por ahí personas… más que nada en mi casa, mi mamá, por ahí a veces… se olvida de que tengo este tipo de cosas y… se pone nerviosa…Y bueno, no tiene una contención hacia mí que necesito. (Luciana, 27 años.)

> Me ha pasado de salir con un poco de dolor de cabeza… y dije… se me va a pasar porque me voy a distraer… y apenas entré al bar… ni tomé un sorbo y ya me fui al baño a vomitar y tuve que volver con un dolor de cabeza terrible, sentía como que me explotaba la cabeza. Pero es un bajón, mis amigos a veces como que no entienden, los que ya están acostumbrados bueno, pero igual te dicen: "¿otra vez?". (Mercedes, 25 años.)

Mercedes cuenta que, cuando salía a bailar con sus amigos, no podía tomar alcohol porque "me explota la cabeza", y que ellos "a veces no entienden, y eso que están acostumbrados". Para los pacientes con migraña, los demás: "no lo pueden entender", "no pueden estar en el lugar del otro", "se ponen nerviosos". Hay una percepción generalizada de que el entorno "no entienden que es algo que no puedo manejar", "no lo puedo controlar" y, "por eso necesito aislarme", "necesito ocuparme de mí misma" y "estar en un cuarto oscuro en silencio con paños fríos y una artillería de remedios".

En las enfermedades agudas, cuyo tratamiento tiene una duración estipulada, la relación de quienes lo rodean con el enfermo es en general de empatía: se lo acompaña y se justifican su accionar, sus ausencias y su forma de comportarse. Pero en los dolores crónicos el descrédito aumenta. Además, la temporalidad deja de estar en sincronía con (y de ser validada por) el tiempo de los demás, y este hecho resignifica y modifica la distribución y organización espacio-temporal.

El paciente regula ciertas formas de actuar, se adapta a situaciones del contexto y convive con un dolor que interviene en su organización del tiempo. De esta forma, "ser paciente y tener paciencia", en lugar de ser una actitud pasiva, se vuelve una forma de resistencia, acción y posición de los cuerpos que tiene que ver con la pasión interiorizada, domesticada (Scribano, 2010).

Por otro lado, de las entrevistas surge que, frente a la creencia o no en el dolor, muchos sujetos dicen haber desarrollado un aprendizaje que les permitió agudizar la percepción y el conocimiento que tenían sobre su propio padecimiento y sobre lo

que pensaban los otros. Cuentan que experimentan una especie de "desdoblamiento", que les permite ver las situaciones y sus relaciones con los otros "desde afuera", "ver el mundo de otra manera". Desdoblarse significa actuar y, al mismo tiempo, pensar y reflexionar sobre lo que se hace, esto es, pensarse a sí mismo y las acciones que se realizan "como por fuera de sí", y actuar en consecuencia.

Hablar de reconocimiento social y de subjetividad implica transitar por un territorio confuso hecho de experiencias, narrativas y prácticas que están delineadas por la (des)confianza, el sentir, la verdad/mentira, lo que parece, lo que se hace, lo que se es y, principalmente, lo que importa (Epele, 2010:237). Los padecimientos no son previos a las experiencias de la corporalidad sino que es allí donde adquieren realidad y sentido. Lo que plantean las personas entrevistadas es esa posibilidad de ver(se) en las interacciones y percibir sentimientos, sensaciones y emociones particulares.

De esta forma, los procesos de conocer, percibir y sentir a través de los cuerpos y de los sentidos son indisociables del reconocimiento, bajo las coordenadas de inteligibilidad y legitimidad de los discursos y sentidos sociales, del destino social de personas y grupos (Butler, 1993).

Estar con migraña, tener migraña, ser "migrañoso"

> O sea, yo no puedo cambiarlo… soy Fernanda, vengo con esto [risa] vengo con migraña, viene incluida, mi novio hace cuatro años que me banca con esto y mi familia hace mucho tiempo más. (Fernanda, 28 años.)

Se puede "estar" con dolor de cabeza de vez en cuando. Con la prolongación en el tiempo ese estado se puede transformar en un "tener" dolor de cabeza o incluso migraña, haya sido diagnosticada por un médico o no. Sin embargo, la mayoría de los pacientes se presentan y definen diciendo "soy migrañoso", "yo soy Jessica, vengo con migraña", "para mí la migraña está incluida, ya me acostumbré", "los dolores de cabeza son parte de mí, ya ni me acuerdo desde cuándo los tengo". Este aspecto evidencia que el padecimiento se da a través de la construcción de sí mismo y del cuerpo en el ámbito social. En estos casos "ser migrañoso/a" significa que algo transitorio, como estar con dolor de cabeza, se transforma en un rasgo inherente al yo. Esta distinción incluye cambios en la concepción del cuerpo y del espacio porque la percepción del dolor influye en la constitución de la persona y da lugar a una comunicación diferente con los demás.

> Pero necesito ese espacio para mí… es bastante molesto y es algo con lo que el que tiene dolores de cabeza aprende a vivir. No hay vuelta atrás… lo llevás para todos lados, no tenés opción. Te acostumbrás… te fastidia pero te acostumbrás, porque no lo podés evitar y lo tenés. Sabés que en algún momento va a aparecer… por alguna razón. (Patricia, 38 años.)

> Y, es bastante incómodo porque llega un punto en el que me descompongo tanto que quedo anulada, no puedo hacer nada, ni escuchar mi propia voz. Aparte, me pongo de mal humor porque no quiero que me hablen… Llega un momento en que la lengua parece que se me traba, porque es como que toda la cabeza está conmocionada… y es como si no funcionaras bien. La verdad que es insoportable. Insoportable porque, aparte, me pongo susceptible, me siento mal y no soporto estar así. Además, es una historia tan reconocida y recurrente en mí. (Julia, 40 años.)

A través de las citas es posible observar que, aunque el dolor es "incomodo", "fastidioso", "insoportable", al mismo tiempo es algo que no se puede evitar, recurrente y reconocido por el paciente. La migraña sucede en la cabeza, pero es un padecimiento que involucra todo el cuerpo y se convierte en un elemento más de la biografía personal.

Las personas se acostumbran a estos paréntesis abruptos en la cotidianeidad que quiebran certezas y suspenden encuentros planificados. Lo interesante es que esos quiebres o interrupciones breves se incorporan como "algo más con lo que te terminás acostumbrando [a vivir] y que ya pasa a ser parte de uno".

> Por eso digo que lo tenés incorporado, es como el que es alérgico… es alguien que tiene que salir con un pañuelo en la cartera y está limpiándose todo el día la nariz. Bueno, si tenés migraña no podés salir sin las pastillas, así debe ser la vida del que le duele la cabeza [risa leve]. (Mariana, 46 años.)

Por otro lado, esta posibilidad de incorporar la migraña como una característica más de la persona a la vez facilita las interacciones con los otros y la convivencia con el dolor. Quitarle el carácter excepcional e incorporarlo como algo "normal" hace que la dolencia pierda protagonismo y pase a ser algo más "que está incorporado" y "con lo que se aprende a vivir".

> Yo estoy de novia y el estar de novia me ayudó mucho. Valorás a la persona que tenés al lado, decís: "bueno, este fin de semana salimos, vamos afuera"… o tratamos siempre de buscar algo de esparcimiento, digamos como para que yo no tenga dolor de cabeza. Por ejemplo, nos tocó una vez el año pasado, cuando yo arranqué con el tratamiento, de entrar a ver una película y de [tener que] salir porque tenía un dolor de cabeza

terrible, no podía escuchar un ruido tan fuerte en el cine. Por la luz, el tremendo ruido y bueno… él me bancó en ese momento, pero es una situación horrible porque vos decís: "voy a salir un rato para compartir algo" y te pasan este tipo de cosas. (Ana, 23 años.)

Resulta complejo establecer un límite entre "estar con migraña", "tener migraña" y "ser migrañoso". No obstante, se los pueden considerar como diferentes estados de involucramiento o distancia frente a los dolores de cabeza, que manifiestan los modos en que el dolor se hace cuerpo en los contextos de interacción. Son cuestiones que exceden las "fallas orgánicas" y los "cuerpos objetivos". A veces incluso autodefinirse como migrañoso ("yo soy") vuelve más difícil expresar cómo es el padecimiento. Numerosos pacientes no logran caracterizar la migraña e intentan responder comparándola con algo ("es como… es como…").

Este aspecto muestra cuán variable es la comunicación en un mundo donde la palabra está instituida como algo "dado" en las relaciones intersubjetivas (Good, 1994). Al cambiar la forma de referirse a una dolencia, y en lugar de decir "yo tengo" se dice "yo soy", el lenguaje permite expresar diferentes modos de referirse a una enfermedad. Tomamos conciencia, entonces, de la historicidad de la palabra y de la contingencia que envuelve a los actos comunicativos (Merleau-Ponty, 2003).

Por momentos, esta complejidad de poner en palabras la dolencia genera angustia y da a los sujetos la sensación de habitar dos mundos: el compartido por todos y el del dolor. Por eso, explorar las sensaciones y percepciones de los pacientes permite incorporar, desde una perspectiva social, el análisis de la relación entre la persona, el dolor y la corporalidad.

Reflexiones finales

El propósito de este artículo fue explorar y analizar la relación entre persona, corporalidad y dolor crónico en la experiencia de la migraña. A partir de las entrevistas se pudo observar cómo, ante este padecimiento, se modifican la noción de sí mismo y las percepciones sobre el propio cuerpo y el entorno. En algunos casos, esta cuestión se relaciona con que, según los sujetos, dado que los dolores de cabeza son un padecimiento común y frecuente los otros tienden a asociarlo con excusas, mentira y manipulación.

No obstante, cuando las personas están con dolor de cabeza, el manejo de las impresiones se complejiza porque el entorno más cercano reconoce su estado en las expresiones de su rostro.

En este sentido, combinar la perspectiva fenomenológica con el interaccionismo simbólico permitió dar cuenta de un proceso continuo entre el yo, el mundo y los otros, en el cual las diferentes formas de actuar y convivir con el padecimiento producen un conjunto de sensaciones y emociones particulares que median entre las personas y su vida cotidiana.

Intenté aquí, entonces hilvanar las percepciones y experiencias de las personas que sufren este tipo de dolor al margen de las definiciones –claras y precisas o no– de la biomedicina con respecto a la migraña. En los relatos de los pacientes se observa cómo las características del dolor se dan en un contexto relacional que articula sentidos y emociones. Por ejemplo, un elemento recurrente en los relatos de los pacientes es que, cuando aparecen los dolores de cabeza, no pueden tolerar la luz. Esto pone de manifiesto los modos en los que el cuerpo es en el mundo y cómo, ante un malestar, no sólo se toma conciencia de esa corporalidad sino que, además, la interacción con el medio ambiente adquiere un carácter especial.

A partir de las sensaciones producidas por el padecimiento se recuperaron las nociones de apertura y clausura como mecanismos con los que los sujetos cuentan para materializar el vínculo que perciben que tienen con los otros. En este sentido, ciertos límites, que se relacionan tanto con la imposibilidad de compartir el dolor como con el tipo de legitimidad que se le atribuye a la migraña, no se pueden traspasar.

De esta forma, siguiendo a Butler (2009), se exploró hasta qué punto la creencia en el dolor depende del reconocimiento del entorno porque las personas se constituyen en tanto tales a través de los otros. De acuerdo con Goffman (2006b), dado que el resultado de la interacción es lo que define el sí mismo, que los demás no crean en lo que el sujeto siente repercute no sólo en esa sensación particular sino, también, en la constitución misma de esa persona.

Por último, una cuestión central que se desprende de los relatos de los pacientes es que la migraña se convirtió en parte de ellos. Este hecho pone en evidencia la relevancia y necesidad de que las investigaciones sociales profundicen en la relación entre corporalidad y padecimiento.

. Bibliografía

ALLEN, B., CRUZ-VALDEZ, A., RIVERA-RIVERA, L., CASTRO, R., ARANA-GARCÍA, M. E., & HERNÁNDEZ-AVILA, M. (2003) "Afecto, besos y condones: el ABC de las prácticas sexuales de las trabajadoras sexuales de la Ciudad de México". *Salud pública de México*, 45 Supp 5, 594-607.

BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.

_____ (2009) *Vida precaria*. El *poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

CSORDAS, T. (1992) "The Body as Representation and Being in the World" en: *Embodiment and Experience*. *The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAS, V. (2001) *Language and Body*: *Transactions in the Construction of Pain in Social Suffering* (editado por Kleinman, Dasy Lock). Berkeley: University of California Press.

Diccionario de la Real Academia Española (2001), www.rae.es, Última acceso: 7 de marzo de 2012.

EPELE, M. (2010) *Sujetar por la herida*. *Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.

FINKEL, D. (2009) "Generalidades sobre el dolor" en: Zavala, H. y Sarabia, B. (eds.) *Los dolores de cabeza*. Buenos Aires: Publicación interna del Hospital Ramos Mejía.

GOOD, B. (1994) "A Body in Pain. The Making of a World of Chronic Pain" en: *Pain as Human experience*. *An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.

GOFFMAN, E. (2006a) *Estigma*. *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2006b) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

GRIMBERG, M. (2003) "Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH." Cuadernos de Antropología Social Nº 17, p. 79-99.

KIRMAYER, (1992) "The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience." Medical Anthropological Quarterly, New Series, vol. 6, Nº 4 p. 323-346.

KLEINMAN, A. (1994) *The Deligitimation and Religitimation of Local Worlds en Pain as Human Experience*. *An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.

LAPLANTINE, F. (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

LE BRETON, David (1999) *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.

MEAD, George (1953) *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2003) *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.

PECHENY, M.; MANZELLI, H.; JONES D. (2002) "Vida cotidiana con VIH/Sida y/o hepatitis C." Centro de Estudios de Estado y Sociedad. Buenos Aires: Serie de Seminarios de Salud y Política Pública.

OTEGUI PASCUAL, R. (2009) "El sufrimiento: la forma sociocultural del dolor" en Grimberg, M. (ed.) *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos*. *Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires: Antropofagia.

SCARRY, E. (1985) *The Body in Pain*. Nueva York: Oxford University Press.

SCRIBANO, Adrián (2009) Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones. Estudio Introductorio en: Levstein, A. y Boito, E. (compiladoras) *De insomnios y vigilias en el espacio urbano cordobés*. Argentina: Jorge Sarmiento Editor.

_____ (2010) "Primero hay que saber sufrir…!!! Hacia una sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social" en Scribano, A. y Lisdero, P. M. (comps.) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales del cuerpo y las emociones*. Córdoba: CEA- CONICET (e-book).

WITTGENSTEIN, L. (1968) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

Citado.

DEL MÓNACO, Romina (2012) "Dolor crónico, corporalidad y clausura: percepciones y experiencias sobre la migraña" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES,* Nº8, Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 17-28. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/140

Plazos.

Recibido: 10/09/2011. Aceptado: 03/01/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 29-42.

"Encima que les dan, eligen", políticas alimentarias, cuerpos y emociones de niños/as de sectores populares

"Not just they are helped, they want to choose", food policies, body and emotions of children in popular sectors.

Ileana Ibañez [*]
Instituto CIECS CONICET, UNC, Argentina.
ileanaib@gmail.com

Juliana Huergo[**]
Instituto CIECS CONICET, UNC, Argentina.
julihuergo@hotmail.com

Resumen

La comida es fuente de energía y disfrute -sensorial y social-, particularmente en la infancia es un importante ordenador de la vida cotidiana, del tiempo y del espacio, asociada a ella los/as niños/as aprenden normas, valores y formas de relacionarse. A continuación, daremos cuenta de algunas líneas de lectura de las prácticas alimentarias y modos de comensalidad de niños/as de sectores populares. Reconocemos que tal experiencia se encuentra cada vez más intervenida por las políticas alimentarias implementadas por el Estado cordobés. Estas últimas, deciden y definen el qué, cómo, cuánto, con quienes, dónde se come; hasta el si ese día se come. Esta operatoria sobre los cuerpos performa silenciosamente formas de sensibilidad, modos de ser y estar con otros, y por ende oculta tras la "asistencia" una política de identidad que condiciona las posibilidades de ser y desear de niños/as.

Palabras clave: políticas alimentarias; cuerpos; dominación; comensalidad

Abstract

The food is a source of energy and social-sensory enjoyment, particularly during the childhood order everyday life, time and space, associated with it children learn norms, values and ways of relating. Then, some reading lines of the feeding practices and commensality ways of the children in popular sectors will be exposed. We recognize that such experience is increasingly operated by the food policy implemented by the state of Cordoba. That policy, decides and says: what, how, with whom, where you eat, and also if you eat that day. This operative over the bodies silently performs sensitivity ways, forms of being and living with others, and behind the "assistance" is hidden an identity policy that determines the chances of being and desired capacity of the children.

Keywords: food policies; bodies; domination; commensality

[*] Lic. en Comunicación Social. Becaria CONICET, Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Integrantes del programa de "Estudios sobre acción colectiva y conflicto social" (CIECS-Unidad Ejecutora CONICET).

[**] Lic. en Nutrición. Becaria CONICET, Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Integrantes del programa de "Estudios sobre acción colectiva y conflicto social" (CIECS-Unidad Ejecutora CONICET).

"Encima que les dan, eligen", políticas alimentarias, cuerpos y emociones de niños/as de sectores populares.

0. Introducción

En la actualidad en América Latina el Estado a través de sus políticas públicas asistenciales aparece como un actor clave en la reproducción alimentaria de los sectores populares. Tal intervención implica la posibilidad de regular y disponer de las energías corporales[1] y sociales[2] de gran parte de la población. Esto cobra magnitud si tenemos en cuenta que uno/a de cada cinco niños/as latinoamericanos/as está viviendo en condiciones de indigencia.[3] En Argentina, de las nueve millones de personas por debajo de la línea de pobreza, cuatro millones son niños/as (IERAL, 2010). El porcentaje de pobreza infantil[4] a nivel país para el año 2010 era de 35.5, registrándose valores máximos en Formosa (62.3%) y mínimos en Santa Cruz (5.8%); Córdoba, se ubicó por debajo de la media nacional con el 30.8%. Estos números se hacen carne en los cuerpos de aquellos que padecen –o están en riesgo de padecer– desnutrición crónica, sobrepeso, desnutrición oculta, entre otras.[5]

Desde esa perspectiva, a partir de la preponderancia que en las últimas décadas han tenido las políticas alimentarias[6] estatales como manera de intervenir en la problemática del hambre y la pobreza, nos preguntamos por las formas en que se han reconfigurado las prácticas alimentarias de los grupos familiares de los sectores populares y sus modos de comensalidad.

Entendemos el comer como una práctica social que supera lo meramente biológico. El comer, es más que ingerir los nutrientes necesarios para la vida, es *producto de relaciones sociales* y, a su vez*, produce relaciones sociales*. Asimismo, es una práctica colectiva que (re)produce sentidos sociales, (re)define tramas culturales que se hacen cuerpo. Lo que se "elige" para comer expresa simbólicamente qué representa el "buen vivir" para un determinado grupo social.

Particularmente, en este artículo abordaremos la experiencia de niños y niñas en los comedores escolares del Programa de Asistencia Integral Córdoba (PAICOR) reconociendo a esta modalidad

[1] Entendemos por energía corporal aquella fuerza necesaria para conservar el estado de cosas *naturales* en funcionamiento sistémico. La energía corporal es el resultado del intercambio de los sistemas fisiológicos y procesos biológicos asociados a la perdurabilidad del cuerpo individuo (Scribano, 2007: 99).

[2] "La energía social se basa en la energía corporal y refiere a los procesos de distribución de la misma como sustrato de las condiciones de movimiento y acción (…) dicha potencia puede ser vista como la fuerza de autonomía y desplazamiento que los individuos utilizan en tanto agentes para producir y reproducir las condiciones materiales de existencia" (Scribano, 2007: 99).

[3] Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC, 2012), la Línea de Pobreza (LP) se obtiene a partir de establecer la capacidad familiar de acceso monetario a la Canasta Básica Total (CBT) que involucra dos dimensiones: la Canasta Básica de Alimentos (CBA) y los servicios no alimentarios (vestimenta, transporte, educación, salud, etc.); el ingreso familiar no supera el valor económico de la CBT. La Línea de Indigencia implica sólo la capacidad familiar de satisfacción de la primera dimensión (CBA). El cálculo de los hogares y personas bajo la LP se elabora en base a datos de la Encuesta Permanente de Hogares.

[4] Menores de 18 años de edad.

[5] Acorde a la Primera Encuesta Nacional de Nutrición y Salud (ENNyS), realizada en Argentina en el año 2005, en lo que respecta a niños menores de 5 años, la talla baja (desnutrición crónica), la obesidad (exceso de peso para su talla) y la anemia por déficit de hierro constituyen las situaciones más prevalentes. La desnutrición aguda resultó ser relativamente baja en comparación con las patologías anteriores. Ello se traduce en lo siguiente: a) uno de cada 10 niños presenta baja talla para su edad. La frecuencia de baja talla es mayor en niños pertenecientes a hogares en condición de privación socioeconómica. La talla baja es un indicador de inequidad social y, asimismo, es irreversible; b) uno de cada 10 niños presenta obesidad. La prevalencia de esta última tiende a ser más elevada en niños pertenecientes a hogares con privación socioeconómica, sin necesidades básicas insatisfechas; situación particularmente observada en las regiones del Noreste, Noroeste y Pampeana (esta última contiene a Córdoba). Por otra parte, el sobrepeso y/o la obesidad, y la desnutrición crónica suelen presentarse como una doble carga en un mismo niño; c) la anemia por déficit de hierro constituye una de las formas de la desnutrición oculta.

[6] Entendemos a las políticas alimentarias como todas aquellas intervenciones estatales diseñadas para incidir en cada uno de los nodos estructurales que hacen a la *problemática alimentaria,* la cual condensa: producción, distribución, comercialización, consumo de alimentos y sus efectos en la reproducción biológica y social de la población (Hintze, 2005).

asistencial como un importante dispositivo que regula las prácticas alimentarias, transformando los modos de comensalidad de niños/as que habitan condiciones de marginalidad y pobreza.

La estrategia argumentativa que ordena esta exposición es la siguiente: 1) referenciaremos algunas líneas de lectura teórica acerca de la(s) cocina(s) como marco normativo referencial que gobierna tradicionalmente las decisiones alimentarias de las personas y los grupos; 2) caracterizaremos y analizaremos el PAICOR como la política alimentaria de mayor envergadura e impacto para los sectores populares implementada en las tres últimas décadas por el Estado cordobés[7]; 3) por último, daremos cuenta de qué manera niños y niñas interactúan en los comedores escolares[8] en relación con el tipo de comensalidad que se impone y fomenta desde el Estado cordobés.

I. Consideraciones teóricas acerca de la cocina: *gramáticas culinarias y comensalidad*

La comida es fuente de energía y disfrute -sensorial y social-; particularmente en la infancia, es un importante ordenador de la vida cotidiana, del tiempo y del espacio: asociada a ella los/as niños/as aprenden normas, valores y formas de relacionarse. El acto de incorporación de alimentos es "el movimiento por el cual hacemos traspasar al alimento la frontera entre el mundo y nuestro cuerpo, lo de fuera y lo de dentro… La incorporación funda la identidad… El alimento absorbido nos modifica desde el interior" (Fischler, 1995: 64-65).

Podemos decir, entonces, que el alimento hace al sujeto desde lo biológico al aportarle las energías naturales necesarias para vivir, pero también lo interpela desde lo social-subjetivo. En el acto de comer, el sujeto participa y se apropia de un sistema culinario particular del grupo social que lo comparte e (lo) implica (en) una visión del mundo, una trama de sentidos. Esta trama abarca los sentidos sensoriales (tacto, gusto, olfato, vista, oído), pero también los significados sociales en relación con la comida. De esta manera, la comida forma parte de la narración biográfica del cuerpo; todo individuo se encuentra signado por una trama simbólica, es decir, una *cocina o sistema culinario particular,*[9] que le ha permitido apropiarse de experiencias de comensalidad en las que circulan sabores, aromas, texturas, imágenes, sonidos, cuidados que definen el placer o desagrado en relación con el alimento en sí, a los vínculos y roles desplegados en el acto de comer. Este marco referencial constituye la *gastronomía*, desde la cual estructuramos nuestra alimentación cotidiana, codificando, evaluando y controlando con precisión (por medio de marcadores tanto sensoriales como sociales) cada uno de sus engranajes: hora, número de comidas, asociaciones de alimentos, preferencias, valores simbólicos y tradiciones familiares, modos de preparar, servir y compartir la mesa, los tiempos y los espacios.

El tipo de comensalidad referida hasta aquí presenta la característica de ritual (Aranda Jiménez, Esquivel Guerrero, 2006), entendida como una actividad que simbólicamente se diferencia en acción y propósito de las otras actividades realizadas diariamente. Ello responde a que presenta roles diferenciados y jerárquicos para cada uno/a de sus protagonistas; en el caso de la alimentación familiar, estos roles influyen en el reparto de los alimentos y las bebidas, se corresponde con una temporalidad especial definida por un momento del día en el que se da lugar al "estar juntos" y un espacio determinado para su realización.

A partir de 1980 estas experiencias y sensaciones que genera el compartir y degustar la comida, aprendidas en la vida vivida, en trayectorias individuales y colectivas, se ven fuertemente intervenidas por el Estado. Este, a través de sus políticas alimentarias asistenciales, redefinió el tiempo y el espacio dedicado a la comida como así también

[7] El programa fue creado en 1983, vuelta a la democracia Argentina, a poco de asumir la gobernación el radical Eduardo Angelóz, por el decreto 124/84 del poder ejecutivo. El presidente de la nación, Raúl Alfonsín en el discurso de la campaña de 1983 decía: *"…democracia con la que se come, con que se educa y con la que se cura".* La aplicación del PAICOR comenzó en 1984, con 190 mil raciones diarias. Las sucesivas gobernaciones tanto radicales como peronistas dieron continuidad al programa.

[8] Las imágenes, testimonios y escenas que analizaremos corresponden a fuentes primarias relevadas por las autoras, en la ciudad de Córdoba, Argentina. Ileana Ibáñez (2006), Tesis de Licenciatura: *Descripción y análisis de la ley federal de educación desde la crítica ideológica, la implementación de proyectos alternativos de educación en escuelas urbano marginales EGB: escuela Arzobispo Castellano;* (año 2008 a la actualidad) *Infancia, subjetividad y experiencia en las ciudades barrio de Córdoba: ser niño/a en la "Ciudad perdida".* Juliana Huergo (2010), Tesis de Maestría: *Proceso de construcción de autonomía en materia de seguridad alimentaria y nutricional, Villa La Tela, ciudad de Córdoba;* (año 2008 a la actualidad) *Estrategias de reproducción alimentaria de las familias de Villa La Tela.*

[9] Fischler (1980) toma la analogía entre cocina y lenguaje planteada por Lévi-Strauss (1968), y se refiere al sistema culinario como ese lenguaje (su gramática y su sintaxis) que le otorga sentido y familiaridad a la comida ofrecida permitiendo la aceptabilidad (tanto biológica como cultural) de la misma como tal.

los vínculos y formas de comensalidad en los sectores afectados por dichas políticas (Cabral, *et al*., 2012).

II. Los comedores escolares de los ´80 llegaron para quedarse y multiplicarse: *PAICOR, el caso Cordobés*

En Argentina en la década del 80, en un marco de fuerte crisis económica (inflación, trabajo informal, aumento de la pobreza) se realizaron importantes cambios en las prácticas alimentarias de los sectores populares.[10] Entendemos a las prácticas alimentarias como aquellas acciones familiares, individuales o colectivas desplegadas a los fines de procurar los alimentos. En este sentido, es un concepto de carácter amplio porque no sólo remite a las acciones cotidianas de preparado, selección, distribución y consumo intrafamiliar de alimentos, sino también a las acciones previas para conseguirlos. Es decir, a las tácticas y estrategias que posibilitan la accesibilidad alimentaria, ya sea autoproducción, salario, asistencia directa, trueque, redes de reciprocidad, etc. Particularmente en el periodo señalado, podemos identificar dos estrategias prevalentes: la primera asociada a la generación de formas colectivas para procurar y compartir el alimento a partir de la organización barrial (solidaridad entre vecinos, demanda a supermercados, saqueos). Dentro de esta estrategia, las llamadas "ollas populares" materializan aquellas formas colectivas en espacios barriales: club, escuela, capillas, centros vecinales. La segunda práctica alimentaria "innovadora" de fines de la década de 1980 fue el acceso a la asistencia estatal a partir de los llamados comedores (comunitarios, barriales, populares, escolares) o vía bolsón alimentario (módulo alimentario).[11]

Las políticas públicas generadas en tiempo de "emergencia" llegaron para quedarse, se constituyeron como mecanismos ortopédicos que se afianzaron en el tiempo. Un ejemplo de esto es el PAICOR que el Ministerio de la Solidaridad[12] de la Provincia de Córdoba implementó en los ´80 para responder a la "crisis", como un apoyo a la alimentación de niños/as que transitaban su etapa escolar en escuelas públicas. Es preciso señalar la utilización recurrente del término "crisis" como concepto nodal y promotor de la génesis del PAICOR; éste se planteaba como una excepción debido a la coyuntura de la provincia y del país. En un contexto donde la crisis desde hace tiempo es regla en la cotidianeidad de los sectores populares, la alimentación no es la excepción.

Los dispositivos de selección, clasificación y regulación de este programa alimentario giran alrededor de la condición de "beneficiario"[13] necesitando presentar una serie de formularios y documentación que acrediten su condición de "carenciado". Caso contrario, no califica para integrar la nómina. Sin ir más lejos, a comienzos del año 2011, se realizó una "limpieza del padrón de beneficiarios" dejando fuera a 20.000 niños y niñas.[14] Por lo expuesto, podemos sostener que la política alimentaria de carácter focalizado como el PAICOR, performa un sujeto a su medida; para ser beneficiarios los sujetos decla-

[10] En una breve descripción podemos decir que en Argentina la década del ´80 estuvo signada por una fuerte crisis económica, social y política. Uno de los factores claves de la primera fue la imposibilidad de hacer frente a los compromisos externos (préstamos internacionales) tomados en el contexto de la dictadura por el sector privado y público. En 1982, la dictadura militar y su Ministro de Economía Cavallo, estatizaron la deuda privada de cientos de empresas por un monto de unos 14.000 millones de dólares lo que afectó profundamente a la economía Argentina. Las presiones para el pago de la deuda llevaron a cambios fundamentales en las políticas económicas con la aplicación de las medidas de ajuste "recomendadas" por el Consenso de Washington. El Estado abandonó su rol principal en el manejo de los bienes comunes, se privatizaron las empresas públicas y se liberalizaron los mercados de bienes, servicios y capital. Argentina, a fines de la década de los 80, registró un marcado detrimento de las condiciones materiales de vida al conjugarse el desempleo y la hiperinflación (Troyano, 2004).

[11] Módulo o caja de víveres secos (leche, porotos, lentejas, arroz, fideos, polenta, harina, aceite, yerba, azúcar, sal) que entrega el Estado en el marco de determinadas políticas de asistencia alimentaria.

[12] Actualmente, Ministerio de Desarrollo Social.

[13] Los requisitos para alcanzar tal condición radican en: la ficha de inscripción y la solicitud de ingreso que están a cargo de la autoridad del centro educativo y la deben llenar el padre y/o la madre; el DNI del grupo familiar; fotocopias del recibo de sueldo en caso de contar con ellos; certificado médico en caso de enfermedades o discapacidades en el grupo familiar.

[14] Ello ocurrió en diciembre de 2010 luego de cotejar los datos que constan en la ficha socio-económica de solicitud del PAICOR con el Sistema de Identificación Nacional Tributario y Social (Sintys). En ese año, en el padrón global del Programa figuraban 238 mil inscriptos; cuando se cruzaron esos datos con el Sintys, se excluyeron beneficiarios por haber mejorado la situación económica de sus padres; ya que deben acreditar la condición de indigentes según los criterios del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). El mecanismo de exclusión fue la publicación de los listados de "no beneficiarios" en las escuelas, siendo las maestras las encargadas de no permitir la entrada al comedor. Hubo fuertes críticas y descontento por parte de padres y docentes al respecto. Los primeros, hicieron largas colas para lograr la reincorporación en las oficinas de Desarrollo Social, portando la documentación correspondiente que acreditaba sus ingresos. Acreditar la pobreza una y otra vez, dentro de la maquinaria burocrática de los planes sociales, se reafirma en la vivencialidad de esta experiencia las sensaciones de impotencia, de las familias; soportar para que sus hijos/as puedan acceder al comedor escolar.

man ser lo que el Estado les pide que sean. Tal como señala Scribano:

> es notorio como la relocalización de las carencias y sus metamorfosis cualitativa han impactado la constitución de la identidad personal misma. Los pobres enfatizan día a día la urgencia de ser considerados sujetos por las políticas focalizadas. (2002:129)

La presencia de los comedores en las escuelas públicas ya lleva tres décadas, su fuerte impronta define: la selección de alimentos, la modulación de los tiempos, espacios y formas de sociabilidad del comer. A partir de estos procedimientos se inscriben en los cuerpos de los sujetos una visión del mundo y de ellos mismos.

El PAICOR en sus inicios situaba el comedor en las instalaciones escolares que disponían de cocina propia y de personal contratado por el Estado para llevar adelante esas tareas. Ello favorecía a la comunidad escolar ya que siempre había mercadería y se cocinaba para todos los/as niños/as que iban al comedor institucional, no sólo para los/as anotados/as[15] como beneficiarios del PAICOR.

Por otra parte, es necesario analizar como la institucionalización de los comedores escolares como política alimentaria se presentó como un buen negocio si consideramos la magnitud y escala del sistema escolar provincial. De hecho, en la actualidad la elaboración de las comidas del PAICOR se encuentra terciarizada en empresas privadas elaboradoras de alimentos (Catering). Las concesiones fueron otorgadas a través de licitaciones públicas. La elaboración de la comida debe responder a los lineamientos establecidos por el Gobierno de la Provincia de Córdoba en el pliego de condiciones confeccionado a tales fines.[16] El director general del PAICOR, Gustavo Palomeque, destaca la *practicidad* de la modalidad adoptada: "El servicio, llevado adelante por una empresa de catering (Aliser S.A.)[17], tiene la tarea de llevar la comida a las escuelas. A esto lo denominamos racionamiento de cocido a la boca. Nuestro personal de PAICOR se va a encargar de servir y atender a los niños".[18]

En este sentido, la intervención estatal puede ser definida como un proceso de medicalización y mercantilización de la alimentación. Con relación al primero, al analizar el proceso de institucionalización de los comedores del PAICOR, Garrote (1996) señala como los anteriores se conforman como dispositivos que pretenden normalizar la "desviación" que –para este caso– está representada por el hambre de niños y niñas que habitan en condiciones de marginalidad y/o pobreza. Estas explicaciones enmarcan la problemática del hambre en el discurso del Modelo Médico Hegemónico catalogándola como una enfermedad de índole biológica, individual, ahistórica y asocial (Menéndez, 2005). Esto circunscribe las respuestas y las acciones para revertir sus efectos al plano individual, esquema que ocluye el carácter social y político de la accesibilidad alimentaria. Por el otro lado, la mercantilización de la alimentación deviene cuando los comedores escolares entran en la lógica de la tercerización en empresas de catering con el argumento de asegurar una mayor eficiencia y rendimiento.

Gramática culinaria: del tiempo familiar al tiempo fabril

De este modo podemos sostener que el PAICOR forma parte de la historia alimentaria familiar de los sectores populares a partir de la institucionalización de los comedores como una función más de la escuela; para muchos de los/as niño/as representa el plato nutricionalmente[19] "más fuerte" del día promoviendo un tipo de sociabilidad a través de la comida que se repite a diario durante todo el ciclo escolar.

En este sentido, recurriendo al concepto de gramática culinaria planteado por C. Fischler (1995), el Estado estructura la alimentación cotidiana de

[15] Actualmente, esta modalidad sólo se sostiene en las escuelas públicas rurales, y favorece un vínculo entre quien cocina y quien come ya que el día a día genera a través de la comida canales de comunicación que favorecen procesos personalizados de conocimiento acerca de los gustos y preferencias de los comensales.

[16] Allí, se especifica: el menú a realizar cada día, el tipo de alimentos, los gramajes a respetar, los cuidados bromatológicos a seguir (buenas prácticas de manufactura), etc.

[17] También se pueden señalar entre otras: Servicios de Alimentos S.A, DIMARÍA S.A., Salvador B. Perez y otros S.A., Catering S.A. Varias de ellas también se encuentran relacionadas con firmas comerciales de otros rubros y con restaurants de estilo gourmet. Para dar un ejemplo, Catering S.A. creó a *Il Gatto* y abasteció a Aerolíneas Argentinas (*cfr.* http://www.infonegocios.info/nota.asp?nrc=26575&nprt=1).

[18] Para mayor información consultar: http://www.cba.gov.ar/vernota.jsp?idNota=243698&idCanal=63746

[19] Con ello hacemos referencia a que el almuerzo idealmente debería estar representado por una comida cuyos alimentos constitutivos (en cantidad y calidad) sean –además de inocuos– variados, es decir, provengan de los diferentes grupos de alimentos existentes: cereales y legumbres, hortalizas y frutas, carnes y huevo; lácteos y queso; aceites. Ello no implica que deban estar presentes todos al mismo tiempo, sino que en la planificación alimentaria semanal se contemple el criterio de variedad.

los/as niños/as de los sectores populares al decidir cómo será en el ámbito escolar. Ello implica determinar los usos de los diferentes alimentos, el orden, la composición, la hora y el número de comidas diarias,[20] las categorizaciones de los diferentes alimentos, los principios de exclusión y de asociación entre tal y cual alimento, las prescripciones de determinadas comidas, etc. Todo ello, codificado de un modo preciso, ya no siguiendo pautas o prohibiciones familiares, tradicionales y/o religiosas, los ritos de la mesa y de la cocina popular, etc. (propias de sus sistemas culinarios) sino estructurado a partir de los condicionamientos del mercado, según especificamos a continuación.

La gramática culinaria en los comedores se ordena bajo el principio de la *lógica del mercado,* es decir, de una *relación costo- beneficio.* Varias de las mencionadas empresas realizan arreglos para optimizar los recursos disponibles. En consecuencia, el reducido presupuesto por ración[21] que manejan condiciona que la comida servida no logre complementar las deficiencias nutricionales de la alimentación del hogar.[22] La selección y preparación de los alimentos se da siguiendo la relación de menor precio/mayor rendimiento del producto. Cambiar el postre, por ejemplo, en lugar de una manzana dar una mandarina, implica una reducción por porción/per cápita de aproximadamente $0.60 a $0.80. Sin embargo, estas empresas manejan de a miles de raciones, por lo que hay que multiplicar esas pequeñas diferencias por unos cuantos miles. Si el cálculo fuera sólo por mil raciones, se estaría ganando por esa sustitución entre 6.000 a 8.000 pesos diarios. Asimismo, se reconocen otros ejemplos tales como: el texturado de soja sirve para "estirar la carne", el "corazón" (víscera) colabora con la disminución de los costos en trozos/cortes de carne ya que en los análisis físico-químicos de las raciones que realiza el Gobierno –por medio de instituciones habilitadas a tales fines– no se dilucida tal sustitución.[23]

El *ritual* de la comida anteriormente señalado (ámbito privado: entre familia nuclear y/o extendida) ha sido transformado con la pérdida del espacio doméstico y la incorporación de la lógica de la eficiencia y de la racionalidad en el comedor. Podemos reconocer como la relación tiempo-costo es la que regula el otrora tiempo de encuentro familiar. La línea de producción supone un tiempo eficiente sin pausas ni fisuras. A continuación, entonces, describiremos las modulaciones de los modos de comensalidad que performa el PAICOR.

El tiempo

El cronómetro se activa cuando la comida llega a la escuela en los contenedores térmicos que la trasladan desde el lugar de producción. Lo cual, sin lugar a dudas repercute en las características organolépticas de ese menú: las preparaciones más crocantes llegan humedecidas, las más húmedas recocinadas en el mismo calor del contenedor, etc. Asimismo, las cocineras y ayudantes de cocina son contratadas por las empresas privadas como camareras para tareas como: servido de la leche y viandas, limpieza de la cocina en general; es decir, la gran mayoría de ellas no pertenece a la comunidad.

Las camareras ordenan la pila de bandejas y los cubiertos del catering, los/as niños/as hacen fila afuera del comedor hasta que se les permita el ingreso. Al ingresar, toman la bandeja que contiene el plato de comida y se sientan a comer. Los vasos ya suelen estar servidos en la mesa. El comer se realiza con celeridad, el tiempo es poco dado que afuera espera el siguiente contingente de niños/as. Según nuestras observaciones en terreno, en la mayoría de los casos, el comer se realiza a gran velocidad, sin pláticas; a simple vista, se manifiesta una práctica alimentaria solipsista, donde predomina una relación objeto (bandeja)-sujeto (niño/a).

Al terminar su comida, niños y niñas se levantan, devuelven la bandeja (con el plato y las sobras) a la camarera, quien se encuentra a la salida del comedor recibiendo las entregas y vaciándolas en el cesto de basura. Una vez realizado esto, la camarera tira la bandeja sobre las anteriores. El ruido que ello provoca es una constante sonora que da

[20] El tipo de comida que se brinda en el PAICOR, depende el turno escolar elegido: a) turno mañana: desayuno y almuerzo; b) turno tarde: almuerzo y merienda; y c) turno noche: se entregan módulos alimentarios. Durante las épocas de recesos escolares se entregan bolsones o módulos de alimentos secos a cada niño/a.

[21] Según el periódico de mayor tirada local, La Voz del Interior (http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/paicor-siguen-excluidos-chicos-hogares-que-ganan-mas-2500), el PAICOR tiene un presupuesto de 440 millones de pesos para el año 2011. El Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Córdoba paga por ración por niño/a: $8.66 a las empresas de catering; y sólo $3.95 a organizaciones que sostienen copas de leche y/o comedores en los barrios.

[22] Alimentación pobre en alimentos frescos (lácteos, carnes en general, frutas y hortalizas) que son fuente de micronutrientes esenciales (vitaminas y minerales); los de mayor costo de la canasta alimentaria familiar.

[23] Cabe aclarar que lo anterior no ocurre en todas las empresas privadas en las cuales se ha terciarizado el PAICOR.

cuenta de la repitencia y la uniformidad de la práctica del comer. Una de las directoras entrevistadas refiere que esta lógica de comer contra-reloj por disponer de espacios reducidos que, a su vez, ha transformado a los comedores escolares en meros "comederos".[24]

La comida entre la monotonía y la pulcritud

Otro elemento a tener en cuenta en esta gramática culinaria que modula el Estado es la presentación del plato. La bandeja se presenta como un espacio limitado, uniforme, irrompible, que asegura la pulcritud[25] y la durabilidad. La bandeja, objeto de la modernidad, símbolo de sociedades disciplinarias que remiten al comedor fabril, a la monotonía monocromática. La vivencia objeto-sujeto señalada, se contrapone y contrasta con las imágenes y ensueños televisivos que remiten a la multiplicidad de colores de los alimentos, a la vivacidad de sensaciones que despiertan los platos humeantes y crujientes que promocionan los spots de productos alimentarios; y que, a su vez, la mayoría de las veces se contextualizan alrededor de un compartir la mesa con otros: amigos, familia.

El desayuno y/ó merienda del PAICOR consiste en una taza de mate cocido con leche (de 200 ml) y pan con dulce ó solo (2 ó 3 rodajas). Si es un día festivo, chocolatada y facturas. Más allá de que se encuentre presente la leche en la preparación, que por lo general resulta ser leche en polvo, no siempre se respeta en su reconstitución las medidas indicadas por el envase; motivo por el cual, termina siendo leche de consistencia aguada. Tal como lo plantean varios autores (O´Donnell y Britos, 2002; Herkovits 2008), en el marco de las políticas de alimentación escolar, se prioriza la prestación principal del almuerzo restándole importancia al papel clave del desayuno en el rendimiento intelectual de los/as niños/as. Sobre todo, porque muchos/as de ellos/as es muy probable que no hayan cenado y/o que su última comida haya sido la merienda recibida en la escuela el día anterior. Siguiendo a Scribano (2007: 103) "todo agente social vive y performa prácticas de acuerdo al modo en que se expone a los procesos de *absorción, extracción y expropiación de energía*, vale decir, en razón del puesto que ocupa en el conjunto de relaciones sociales basadas en el consumo de energías suficientes y necesarias para la producción/reproducción de la vida".

La comida del almuerzo, se compone de: plato principal, pan y postre y varía de invierno a verano.[26] Utilizando una de las categorías de las entrevistadas para describir la comida: la carne es clasificada como "carne abstracta" porque no se ve en el plato, se pierde entre el resto de los alimentos. Por "razones de seguridad", es política del PAICOR el sólo disponer de tenedores y cucharas descartables, y "no ofrecer cuchillo". Lo anterior, evidentemente, anticipa el tipo de comidas que se ofrecen: *"… las comidas son todas para partir, o sea, por más que haya hamburguesas, o algo así, la carne se corta con tenedor perfectamente, y es un tenedor de plástico"* (Directora de escuela secundaria provincial de Villa Adela).[27]

El postre consiste en frutas, alfajores, barritas de cereal. Estos dos últimos, fueron incorporados intencionalmente para llamar la atención de los/as niños/as, quienes se mostraban indiferentes ante el plato de comida y, por ende, en el asistir al comedor escolar. Vinculado a ello, una de las directoras entrevistadas, sostiene que el PAICOR utiliza como atractores a los alfajores o golosinas[28] y a los tickets de compra de útiles escolares y guardapolvos; ello da la pauta que la comida que ofrece no es apetitosa.

Las mujeres madres entrevistadas refieren que si bien la comida del comedor escolar no es la óptima ni la ideal: "es algo". En la cotidianeidad de los sectores populares el "llenar la panza" es lo primordial; no es la nutrición ni el placer sino la satisfacción del hambre. Consecuentemente, la ingesta de alimentos, sea cual fuere su composición en cantidad/calidad de alimentos, constituye una acción

[24] En algunas escuelas al no poseer el comedor propiamente dicho, se come en el salón de actos o en el gimnasio que por sus dimensiones resulta muy frío en invierno.

[25] Al respecto, Fischler (2002) señala que la preocupación (obsesión) por la higiene y la pureza es parte de los progresos tecnológicos e industriales que están colonizando a la alimentación contemporánea.

[26] En invierno los menús informados fueron los siguientes: polenta estofada, hamburguesa con puré, arroz a la florentina (con vegetales y queso), carne a la portuguesa, albóndigas en salsa con puré, arroz con carne estofada, locro de maíz, potage de arroz y legumbres

[27] Barrio situado frente a Villa La Tela, en la zona oeste de la ciudad de Córdoba, Argentina.

[28] La atracción hacia el sabor dulce es innata (el primer alimento recibido leche materna es dulce), es decir, genera aceptabilidad. Por otra parte, acrecienta la cantidad ingerida por más que ya la persona se sienta satisfecha. Según Fischler (2002) el azúcar llamada "invisible" se introduce a los alimentos preparados por la industria sean dulces o salados para "hacer comer más". El PAICOR como la industria alimentaria que es no desconoce estos secretos.

satisfactoria: al fin de cuentas, se comió (Herkovits, 2008).

III. Algunas escrituras infantiles sobre la gramática del PAICOR

Hasta aquí hemos descripto y analizado los mecanismos y dispositivos puestos en juego por la política estatal alimentaria y los prestatarios de las mismas -las empresas de catering. En este apartado proponemos reconocer los destellos de otras sensibilidades posibles que se realizan de manera estentórea, como escenas que duran un instante. Estas imágenes se concatenan solo de forma analítica ya que se realizan de manera fragmentada en el continuum de la lógica de los comedores. A continuación, las imágenes y escenas que trabajaremos visibilizan las tensiones entre los dispositivos de regulación presentes en la gramática culinaria del comedor y las formas en que los niños y niñas a modo de pliegues/fisuras -muchas veces ambivalentes- escriben sobre la caligrafía del Estado, eligiendo, seleccionado qué, cómo y con quién.

Relación entre los/as niños/as y la comida ofrecida: paradoja del omnívoro

Comenzaremos con una definición básica, el ser humano es omnívoro, del latín *omnivŏrus*; de *omnis*, todo, y *vorāre*, comer. Pero, como hemos señalado con anterioridad, a diferencia de todos los seres vivos omnívoros, el ser humano se encuentra signado por la trama simbólica y social a la que pertenece. En este sentido, Fischler (1995) señala que el sujeto a la hora de vincularse con la comida padece de una paradoja: *la paradoja del omnívoro*. Esta es la tensión entre neofobia (temor a lo desconocido, optar sólo por aquello que por ser familiar resulta seguro) y neofilia (deseos de exploración, necesidad de cambio y variedad, alternancia). Ello genera ansiedad y angustia al comensal, quien para resolverlas se apoya en su gastronomía. Es decir, en cada decisión de incorporación de alimentos no sólo se apuesta por la salud y la vida, sino también por el equilibrio simbólico, el placer, el disfrute y el gusto del grupo de pertenencia.

En el caso de los niños y niñas que asisten a los comedores, a partir de las observaciones y entrevistas, en la mayoría de ellos/as se puede identificar manifestaciones de disgusto. El disgusto desde una dimensión biológica y social abarca tanto las emociones/sensaciones, los comportamientos frente a la comida,[29] como así también las representaciones alimentarias; estas últimas –en gran parte de los casos- son móviles de los anteriores. En relación con ello, y haciendo alusión a la famosa fórmula de Lévi-Strauss (1962), la comida no debe ser solamente "buena de comer", sino también "buena de pensar". Entonces, en ese sentido ¿qué sucede con los alimentos ofrecidos por el PAICOR? Más allá que a lo largo de este escrito se refleja que para las empresas de catering lo importante es que sus raciones de comida sean "buenas de vender".[30]

La piel es el límite del cuerpo su frontera, y la boca ocupa el lugar del puesto de aduana; el c*heck point* de la incorporación o también llamada: la guardiana del organismo. En esta zona, motivo de los complejos mecanismos sensoriales de control que ocurren en la boca-olfato (marcadores sensoriales de percepción gustativa, olfativa, térmica, textura) un alimento puede ser rechazado, ya que a nivel de los sentidos se percibe como desagradable. Sin embargo, existen otros mecanismos que van más allá de los sentidos, y aquí nos referimos a los comportamientos del sujeto durante el acto alimentario (Fischler, 1995):

> Miran el plato, prueban el puré, la mayoría lo deja, toman el pan y doblan la milanesa, la cual casi se deshace porque es finita, y además blancuzca (nota de campo observación en comedor escuela María Saleme, Ciudad de mis Sueños, Abril, 2009).

En esta escena se observa la acción selectiva, se activa la sospecha: se examina el alimento a incorporar, se lo levanta con el extremo de algún cubierto, se indaga meticulosamente acerca de sus elementos constitutivos, se los puede separar uno por uno, sondear su textura y consistencia, se lo olfatea; todo ello antes de proceder a tocarlo. Si este examen resulta satisfactorio, se lo ingresa a la boca y se lo somete a un nuevo análisis sensorial. Si éste, a su vez, es favorable, el alimento es tragado porque resulta aceptado.

Asimismo, el rechazo tiene sus cromaticidades ya que las reacciones frente al plato ofrecido pueden ser diversas (y presentarse de manera simultánea):

-selectividad: sólo se consume aquello que gusta. Lo que gusta coincide con lo que "sale" de la monotonía alimentaria diaria de ese niño.[31] En la

[29] Tales como: mala cara, rechazo, selectividad, eventualmente regurgitación y vómito.
[30] *Cfr.* M. Harris (1997).
[31] Las cuales, se concentran en comidas rendidoras al menor costo posible, que tienen como protagonistas (dependiendo de

mayoría de los casos: milanesa con puré para el plato principal, y alfajor para el postre. Lo que genera disgusto o desinterés no pasa desapercibido y es manifestado mediante el poder creador de los niños y niñas, en efecto, las naranjas pasan a ser pelotitas de lucha y juego:

> "… no saben mucho de comer de fruta, las usan más como pelotita. Ahora agarramos la fruta, la cortamos en cuatro y se la hacemos comer ahí adentro; cosa que no la lleven, no la tiren y la coman… si, porque si no eran: los baños tapados, las paredes golpeadas; y naranjas que son riquísimas…" (Directiva de una escuela secundaria de Villa Adela[32]).

Sin embargo, allí se logra mostrar cómo la lectura normalizadora de las docentes devuelve al niño a la práctica *deseable,* se lo obliga a comer porque así *debe ser*. Guardar la compostura implica manejarse con lo socialmente aceptable, es decir, lo que se es para los otros, moldeando una *geometría gestual donde se aprecian y deprecian los valores que tienen los cuerpos.* (Scribano, 2007: 101).

-inapetencia: se dejan de lado o directamente no se consumen aquellas preparaciones que son similares a la de todos los circuitos alimentarios. En este caso: arroz en guisos,[33] locro,[34] polenta con salsa.[35] En relación al comportamiento frente a la comida, Herkovits (2008) sostiene que la repetición de las mismas comidas en todos los ámbitos (casa, comedor escolar, comedor comunitario, módulos alimentarios) y bajo similares formas de cocción –en especial preparaciones hervidas– saturan el *flavor*.[36] Esto último, según plantea el autor, conduce a la reducción de la ingesta (inapetencia y selectividad), con lo cual aumentan las probabilidades de que "sobre" comida, y se siga viendo en otras preparaciones (reciclado), generando aún más inapetencia.

> Comen con avidez luego pelan la mandarina y la comen. Pregunto a varios niños porque no comen el puré sin respuesta hasta que uno dice; no tiene sal –porque no le pedís a la señora de la cocina. Hace un gesto de "no" con la cabeza (nota de campo, observación en comedor escuela María Saleme, Ciudad de mis Sueños Abril, 2009)

-apatía: relacionado con lo anterior (círculo de la inapetencia), el comer se presenta como una actividad rutinaria más del día escolar. Aquí se evidencia claramente la pérdida de su sentido ritual. "Da lo mismo con sal o sin ella", sin dudas, ello denota que no hay placer en el comer, y que claramente opera una política que reduce biológicamente la práctica de comer subsumiéndola a la ingesta de nutrientes (aunque nutricionalmente deficitaria) acorde a un peso corporal y edad determinados. La negación a pedir la sal da cuenta de la incorporación de la norma: la comida es la que se sirve, sin lugar para el gusto de los niños/as, sin lugar a más palabras.

Como consecuencia de ello, se diversifican las ingestas informales que en el caso de los niños están representadas por las golosinas, snacks, juguitos y gaseosas. Más acá de los factores físicos (biológicos) que producen inapetencia, podríamos pensar que los deseos y los gustos de los sujetos están siendo negados y obturados, por ende, se propicia la naturalización del relegar sentir placer por la comida. Asimismo, en el caso de los/as niños/as esta imposibilidad de elección, de autonomía, además de devenir en el síntoma de la inapetencia, hace cuerpo la impotencia. Aquellos/as niños/as que se rebelan –al decir de los adultos– son clasificados como "exquisitos":

> "… Para los que son medios exquisitos para comer dicen: 'es grasa'; y no, yo comí y sí, tenia nervio, un poco, pero tampoco para no comerlo… podes tener dos chicos que vos ves que repiten la comida o que comen

la disponibilidad económica según el día del mes que se trate): a la "olla" como utensilio de cocina; a los hidratos de carbono como la harina, el arroz, los fideos, la polenta, las lentejas; a las verduras tales como cebolla, papa, zanahoria; el tomate pero bajo la forma de salsa de tomate; a los cortes de carne vaca grasos, pollo (menudos, alas); a la grasa de vaca o cerdo, aceite, sal, y al hervido como técnica de cocción hervido. La olla y el hervido evitan cualquier tipo de desperdicio. Así como también se consumen las llamadas comidas rápidas: pizzas, salchichas, fiambres, pebetes. Los alimentos frescos como: lácteos, cortes de carnes magras, las frutas y hortalizas son escasos en la alimentación por diversas razones, principalmente, económicas.

[32] Barrio situado geográficamente frente a Villa La Tela, ciudad de Córdoba, Argentina.

[33] El guiso es el nombre genérico dado a un tipo de preparación culinaria en la que se cuecen alimentos en una salsa después de haberlos rehogado en aceite. Se puede recurrir a cualquier tipo o mezcla de ingredientes, dado que el término "guiso" no contiene ninguna indicación al respecto ni supone ninguna limitación. El guiso de arroz tiene como base al arroz, al que se le suele agregar un poco de carne, salsa de tomate, hortalizas que estén disponibles en el hogar y condimentos. Las preparaciones con salsa obligan el acompañamiento del pan.

[34] El locro (del quechua *ruqru* o *luqru*) es un guiso a base de zapallo, porotos y maíz .

[35] La polenta es harina de maíz, la cual se cocina en agua y una vez lista se le agrega salsa de tomate con carne. En estos sectores sociales, por lo general, los ingredientes básicos de la salsa son: salsa de tomate industrial, carne, cebolla y condimentos. Si la disponibilidad del hogar lo permite, se le agrega queso cremoso o de rallar.

[36] El *flavor,* es definido por el mencionado autor como la mixtura, la combinación de estímulos olfativos y gustativos que –según él– se (mal) denomina desde el sentido común como gusto (Fischler, 1995).

> con mucha ansiedad y todo lo demás, pero el resto, 'que no me gusta esto', 'que no me gusta aquello', tiran la bandeja, sacan el postre. ¿Por qué te pensas que está la vice-directora con los alfajores?, porque hay alfajor, entonces alfajor quieren todos…" (Directiva de una escuela primaria de Barrio San Roque[37]).

Este comportamiento de neofobia frente al alimento por parte de los/as niños/as del PAICOR que si bien es lo mismo que se ofrece en la casa, se presenta engañoso en sus caracteres organolépticos, a lo que se suma la trama vincular que lo circunda: no es ofrecido por alguien de confianza[38] y se come en soledad. Este rechazo suele ser reprobado por la cultura adulta de los modales y las normas sociales:

> Desde el fondo se escucha una voz fuerte gritando "el que deja algo no repite milanesa". El estruendo de las bandejas que caen al retirarse los niños es constante (nota de campo, observación en comedor escuela María Saleme, Ciudad de mis Sueños Abril, 2009).

En este contexto descrito, la apatía como emoción y la selectividad como comportamiento frente a las comidas del comedor escolar son las disposiciones más comunes de los niños y las niñas frente a un tipo de comida que no responde a sus deseos y expectativas o que ya han saturado el gusto; "monótona y fea" son los adjetivos más usados para describir los alimentos servidos en el PAICOR. En los relatos de algunos docentes, nutricionistas y en discursos mediáticos se señala la "irracionalidad" del hecho de que haya niños/as que viniendo de hogares en situación de indigencia: no coman la comida, seleccionen qué comer, se pongan a jugar con la comida, etc. La frase que condensa esta perspectiva es la clásica: "encima que les dan, eligen".

De este modo podemos reconocer que, como señalamos antes, la comida del PAICOR tiene como objetivo el "llenar la panza" –regidos por la lógica menos costos más beneficios– sobreenfatizando la negación del placer y el disfrute. En ese marco, los niños y niñas se las arreglan para seleccionar, elegir y crear sus propios vínculos con la comida. El disgusto parece estar asociado a un trastorno/incompatibilidad entre los alimentos servidos y el sistema culinario desde el cual se lo está evaluando. Constituye la marca de construcción y delimitación del sí mismo, la sanción de la imposición en un destello de autoafirmación que automáticamente es barrido por la norma, la sanción. Pensar los alimentos buenos de comer va de la mano con su gramática culinaria familiar: la forma mental de ordenarlos, clasificarlos, combinarlos, consumirlos según lo culturalmente aprendido. El disgusto representa un dispositivo de protección biológica del organismo construido socialmente que revela la imposición de una gramática culinaria *otra* y de "mecanismos de regulación de sensaciones" (Scribano: 2007).

Relaciones sociales en el comedor: darse una mano a la hora de comer

El engranaje de los comedores escolares está pautado como hemos descripto para un cierto beneficiario que debe responder a una temporalidad, un espacio y una forma de llevar adelante su alimentación. Esta modulación rígida y solipsista es fisurada desde dentro por las prácticas de reciprocidad y solidaridad en algunos de los comedores. Pequeñas líneas de fuga que permiten pensar otros vínculos posibles dentro de los límites de la regulación. De este modo, niños y niñas desde el gesto, los rostros y el entendimiento silencioso deniegan las pautas impuestas para ayudarse unos a otros:

> Una nena de cuarto corta la milanesa a una pequeña (con tenedor de plástico) sin que ninguna haya emitido palabra. Le pregunto si era su hermana –*"No. Es que ella no va a poder cortar sola"* (observaciones comedor Escuela Maria Saleme, Ciudad de Mis Sueños, 2009).

Entre pares se tienden la mano, se convidan las frutas, se arman los sandwiches casi sin palabras y sin ser familiares o vecinos, simplemente comparten ese momento, enmudecidos por la lógica del comedor, ensordecidos por el estruendo de las bandejas.

Directoras, docentes y camareras también dan lugar desde su práctica cotidiana a formas de vinculación, las formas de relación cara a cara en que los sujetos mas allá de las estructuras que los ciñen no pueden dar vuelta la cara ante el rostro del otro:

> Una coloradita pecosa de segundo grado, de pelo muy largo, convida de su puré de papas a un coloradito de dos o tres añitos… le comento la imagen anterior a la camarera del PAICOR y me contesta: –"*si, traen al hermano, al primo, al tío... el otro día me cayó la inspección del PAICOR cuando estaba dando de comer a las madres lo que había sobrado. Me retaron, que esto, que lo otro. Así que me bajaron las raciones ahora*

[37] Contiguo a Villa La Tela, ciudad de Córdoba, Argentina.

[38] La intervención maternal debe traducirse por un toque personal único, que sirve precisamente para identificar y a la vez valorizar a la preparadora tanto como a la preparación (Fischler, 1995).

no sobra nada" (Notas de campo, Escuela Arzobispo Castellanos, de Barrio Suárez, 2006)

En este fragmento podemos reconocer cómo la lógica costo/beneficio es performativa de prácticas de control y eficientización que no tiene en cuenta a los sujetos. Sujetos reales en condiciones de privación de lo mínimo indispensable para la vida: la alimentación. En el caso anterior, la sanción fue por dar las sobras a los padres; en otra oportunidad, la inspectora de PAICOR visitó la escuela y la observación radicó en seis niños menores de cuatro años que estaban comiendo junto a sus hermanos. La vice-directora defendió la posibilidad de que estos/as niños/as comieran, alegando estar autorizada por la gerente regional. Cuando se le preguntó a la inspectora acerca de por qué estos/as niños/as no podían comer si había comida sobrante, sostuvo que:

"el único inconveniente es que si se les da a estos chiquitos puede que no alcancen las raciones, si hay sobrante se les da. Pero no se les tiene que hacer costumbre porque sino las demás madres van a mandar a todos los chicos. Las raciones son para los beneficiarios inscriptos en PAICOR solamente... en general no se autorizan estas cosas… por que la comida que sobra presumiblemente vuelve a la empresa y se la tira, antes de que se la tire que se aproveche y se la coman los chicos, lo más lógico. Pero tampoco se tiene que hacer costumbre sino todo el mundo va a querer...No tiene que sobrar hay que controlar los niños para pedir justo" (Nutricionista-inspectora del PAICOR, Escuela Arzobispo Castellano, de Barrio Suárez, 2006).

La inspectora había estado controlando justamente la cantidad de niños/as y las raciones pedidas: vinieron 100, se pidieron 110. *"Antes de que se tire que se aproveche,* es lo más lógico", lo que no es lógico es que estos/as niños/as se "acostumbren a comer" siendo que no están inscriptos, que no son "beneficiarios" de este programa, por ende, no merecen estar ahí porque no tienen edad para la escuela. Estos relatos, más allá de servir como imágenes que condensan la crueldad del concepto de beneficiario y de las prácticas de los reguladores de la alimentación, *revelan* tramas vinculares, destellos de vínculos pasados y afectividades presentes.

A modo de cierre

"Buscad primero comida y vestimenta,
que el reino de Dios se os dará luego por sí mismo"
Hegel, 1807

En la actualidad, el alimento es objeto de mercado y medida del salario, para quienes tienen ingresos bajos (o no tienen), no hay muchas opciones más que apostar a resolver lo básico en la inmediatez, un nivel mínimo que garantice la subsistencia, básica y fisiológica de su vida. Es decir, en la cotidianeidad de los sectores populares como no se sabe qué ocurrirá mañana ¿habrá comida?, emerge la fuerte impronta del "hoy" en la resolución de la alimentación familiar, *mañana ya veremos cómo nos las arreglamos: Dios proveerá.* Esta frase usual, señala el perímetro de acción e interacción de ese cuerpo ¿Qué posibilidades hay de elegir aquella comida "buena de pensar"?, ¿de acceder, producir y reproducir la cultura alimentaria propia?, ¿qué sucede con la proyección de las gramáticas culinarias de los sectores populares en el tiempo?

Lo expuesto a lo largo de este trabajo, nos permite reconocer de qué manera las políticas alimentarias focalizadas tienen un rol protagónico en fortalecer aún más la desigualdad social. El discurso médico legitimó la existencia e institucionalización de los comedores como modo de intervención en la reproducción biológica saludable de niños y niñas. La asistencia como respuesta a los problemas de emergencia alimentaria, desvía la mirada social e institucional de su nodo estructural constitutivo: en un país con superávit de alimentos per cápita, ¿cuál es la causa de que más de la mitad de su población tenga hambre? La circunscripción de sus explicaciones y respuestas al campo médico y asistencial ocluye las razones geopolíticas, sociales y económicas de la inaccesibilidad alimentaria.

En el caso analizado, el PAICOR aplica a través de sus mecanismos y técnicas de control formas de regulación sobre los cuerpos de quienes asisten a los comedores en relación a: el flavour, la comensalidad, los tiempos, los espacios y las formas de vincularse con los alimentos. En ese marco, la acción es relegada a la pasividad y la negación del placer. El disfrute de la comida no es reconocido como un "derecho" de niños/as: "encima que les dan eligen", sancionan algunos/as adultos/as que intervienen en la institución escolar. Esta operatoria performa silenciosamente sensibilidades, modos de ser y estar con otros, constituye una política de identidad que condiciona las posibilidades de ser y desear de niños/as. Sin dudas, la temporalidad de la alimentación se instancia en el presente pero lleva las marcas del pasado y avizora los rasgos del futuro. Las distintas formas que ha adoptado la comensalidad en los comedores han terminado por configurar lo que aquí hemos denominado como *solipsismo*

alimentario. La crisis bio-cultural que atraviesa actualmente la alimentación en la sociedad moderna, no es sólo de acceso alimentario sino también en relación con los sentidos sociales en relación a la comida.

El Estado, señala a los/as niños/as como cuerpos biológicos *a partir de imponer que deben comer lo que se les da y cómo se les da*; ser satisfechos por un alimento que tiene el gramaje necesario, y pasando por alto los vínculos intersubjetivos que se han configurado históricamente alrededor del acto de comer. El dispositivo de regulación impide dejar marcas, en la materialidad de la práctica: el cuchillo de plástico, la pulcritud y la compostura reglada son los engranajes de la despersonalización del procedimiento, se es uno más de la lista de beneficiarios.

La selección, el juego con las naranjas, los rostros que se encuentran sin mediar palabras para compartir y los vínculos dentro de las comunidades escolares -que sortean el estrecho margen de la libertad. Estos destellos guardan las marcas del pasado de esta política alimentaria que ya operó sobre las sensibilidades de los padres y ahora continúa operando en sus hijos/as; pero también abren el campo a la posibilidad de la potencia de la acción de la sensibilidad y la afectividad.

Retomando la cita inicial de Hegel podemos reconocer en este pensador un paradójico momento materialista como señala Walter Benjamín:

> La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. *Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos***.** Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan…" (Benjamin, 1973: 3).[39]

Consideramos que desde una reflexión fundamentalmente materialista de la práctica del comer, que describa, analice e interprete aquello áspero, tangible, material es posible reconocer los hilos que traman la experiencia y la sensibilidad, lo fino y lo espiritual de éstas. De allí nuestro interés en seguir indagando las redes conflictuales latentes de las prácticas alimentarias a partir de su hacerse cuerpo en la cotidianeidad de los sectores populares.

[39] Las cursivas son nuestras.

. Bibliografía

ARANDA JIMÉNEZ G. y ESQUIVEL GUERRERO J.A. (2006) "Ritual funerario y comensalidad en las sociedades de la edad del bronce del sureste peninsular: La cultura del Argar". Revista *Trabajos de Prehistoria*, N° 2, p. 117-133.

BENJAMIN Walter (1973) *Tesis de Filosofía de la Historia.* Madrid: Taurus. Disponible en: http://www.elabedul.net/Documentos/Tesis.pdf. Último acceso: 13/12/2011.

CABRAL X., HUERGO J. e IBÁÑEZ I. (2012) "Políticas alimentarias en el avance de la frontera sojera: cuerpo(s) y disponibilidad(es) de la geometría colonial". Revista Papeles del CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco N° 78. Disponible en: http://www.identidadcolectiva.es/pdf/78.pdf. Último acceso: 03/03/2012.

ENCUESTA NACIONAL DE SALUD Y NUTRICIÓN, (2007) *Informe de Resultados.* Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación.

FISCHLER C. (2002) "Gastro-nomía y gastro-anomía: Sabiduría del cuerpo y crisis biocultural de la alimentación contemporánea" en Contreras, J. (comp.), *Alimentación y cultura: Necesidades, gustos y costumbres*. México, DF: Alfaomega. p. 357-380

_____ (1995) *El (h)Omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*", Barcelona: Anagrama.

_____ (1980) "Food Habits, Social Change, and the Nature/Culture Dilemma". Revista Social Science Information N° 19 (6), p. 937-953.

GARROTE N. (1996) *Los Comedores Comunitarios: ¿la colonización del mundo de la vida, su decolonización? Libro de Ponencias, II Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Rosario: Departamento de Antropología Sociocultural, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. p 18-25.

HARRIS M. (1997) *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL G.W.F. (1987) *Principios de la Filosofía del Derecho.* Barcelona: Edhasa

HERKOVITS D. (2008) *La construcción de la malnutrición Infantil: Una Etnografía sobre las condiciones y posibilidades que contribuyen a su producción y reproducción en hogares pobres de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: CEDES – FLACSO.

HINTZE S., (2005) *La problemática del acceso a los alimentos.* Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, UBA. Último acceso: 7/02/2009. Disponible en: http://econ.uba.ar/planfenix/docnews/III/Politicas%20alimentarias/Hintze.pdf.

IERAL, (2010) *Una Argentina Competitiva, Productiva y Federal. Distribución del ingreso y políticas sociales.* Documento de Trabajo IREAL, Córdoba: Fundación Mediterránea. Año 17, Edición N° 101. Disponible en: www.ieral.org/images_db/noticias_archivos/1837.pdf. Último acceso: 29 /07/2012.

INDEC, (2012) *Pobreza. Línea de Pobreza y Canasta Básica.* Último acceso: 25/01/2012. Disponible en: http://www.indec.gov.ar/principal.asp?id_tema=84.

LEVI-STRAUSS C. (1968) *L'origine des manieres de table. Mythologiques.* París: Plon (Traducción española: 1986, *Lo crudo y lo cocido.* México: FeE)

LEVI-STRAUSS C., (1962), *La pensée sauvage.* París: Plon. (Traducción española: 1989, *El pensamiento salvaje,* México: FCE).

MENÉNDEZ E. (2005) "The Medical Model and Worker's Health". Salud Colectiva, 1 (1); pp. 9-32. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652005000100002&lng=es&nrm=iso. Último acceso: enero 2012.

NEUFELD MR. y CRAVINO MC. (2005) *Entre la hiperinflación y la devaluación: "saqueos" y ollas populares en la memoria y trama organizativa de los sectores populares del Gran Buenos Aires (1989-2001).* Buenos Aires: Facultad de Filosofía, UBA, Buenos Aires, Argentina.

O´DONNELL A. y BRITOS S. (2002) "CESNI, la crisis, el hambre y el mañana". Boletín Cesni, vol. 12.

SCRIBANO A. (2007) "Salud, dinero y amor… ! Narraciones de estudiantes universitarios sobre el cuerpo y la salud", en: Scribano A. (Comp.) *Policromía corporal. Cuerpos, grafías y sociedad.* UNC- CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social.

_____ (2002) *De Gurués, Profetas e Ingenieros: Ensayo de Sociología y Filosofía.* Córdoba: Editorial Copiar.

TROYANO C. M. (2004) "La Deuda externa en América Latina, veinte años después: una nueva media ´Década Perdida´". Revista Investigación Económica N° 247, p. 103-141.

Citado.
IBAÑEZ, Ileana y HUERGO Juliana (2011) ""Encima que les dan, eligen", políticas alimentarias, cuerpos y emociones de niños/as de sectores populares." en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 29-42. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/156

Plazos.
Recibido: 15/05/2011. Aceptado: 05/11/2011.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 43-54.

Notas sobre violencia de género desde la sociología del cuerpo y las emociones

Notes on gender violence from body and emotions sociology

Sebastián Goinheix Costa[*]

Instituto de Economía, Universidad de la República, Uruguay

sgoinheix@iecon.ccee.edu.uy

Resumen

En el artículo se discute y amplía la explicación sobre la violencia doméstica y de género expuesta por los enfoques feministas, desde una perspectiva centrada en los conflictos de clase y los mecanismos de dominación. La argumentación se dirige a dar cuenta de la particularidad con que se presenta el fenómeno en los sectores populares. De este modo, la violencia doméstica es parte de los mecanismos de dominación social, concebidos en relación al eje de los conflictos de clase, a través del análisis del cuerpo y las emociones.

Palabras clave: violencia doméstica; violencia de género; clases sociales; cuerpo; emociones

Abstract

This article discusses and extends the explanation of domestic violence and gender developed by feminist approaches, from a perspective focused on class conflict and domination mechanisms. The argument is directed to consider the specific way this phenomenon manifests in popular sectors of society. Thus, domestic violence is part of social domination mechanisms, understanding them in relation to the axis of class conflict, through the analysis of the body and emotions.

Keywords: domestic violence; gender violence; social classes; body; emotions

[*] Licenciado y Magíster en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay. Doctorando en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigador Activo, Sistema Nacional de Investigadores-ANII, Investigador en el Área de Desarrollo, Instituto de Economía FCCEEA-UDELAR.

Notas sobre violencia de género desde la sociología del cuerpo y las emociones

A mi otro hermano: Fabricio, y a su espada,
blandida en veranos de plaza y azotea.

Introducción

En este artículo pretendo discutir y ampliar la explicación sobre la violencia doméstica y de género[1], que ha sido expuesta por los enfoques feministas como un problema que afecta sobre todo a las mujeres. Algunas de estas definiciones resaltan la centralidad de la violencia hacia las mujeres, haciendo un menor énfasis en la violencia generacional. Esta tradición asigna importancia a la perspectiva de género, con la inclusión del sexo como variable explicativa, en desmedro de otras categorías relevantes para el análisis de la dominación y la violencia, como la generación y la raza-etnia. Sobre todo no ha sido incluida la clase social, probablemente a partir de la discusión que muchas feministas han tenido con la tradición marxista.

Pretendo fundamentar una hipótesis surgida de algunos hallazgos de mi investigación sobre dominación, desigualdad y exclusión.[2] En diversas entrevistas de dicha investigación se analizaron relatos que constataban una fuerte presencia de violencia doméstica en contextos de pobreza y exclusión. A partir de estos hallazgos intentaré vincular la violencia doméstica y de género con una perspectiva centrada en los conflictos de clase y los mecanismos de dominación, desde una argumentación dirigida a dar cuenta de la particularidad con que se presenta el fenómeno en los sectores populares, lo que supone incluir la categoría de clase social en el centro del análisis de la violencia.

Para ello entenderé las expresiones de violencia como parte de los mecanismos de dominación social, concibiéndolos en relación al eje de los conflictos de clase, a través del análisis del cuerpo y las emociones. De este modo, la conceptualización abarca una definición más amplia de la tradicionalmente aceptada en ámbitos académicos y de política pública. Por tanto resulta relevante incorporar los conceptos de clase social[3], y mecanismos de soportabilidad y regulación de las emociones (Scribano, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b, 2009c, 2010b).

Así, presentaré una hipótesis sobre la violencia doméstica y de género que incluya una reflexión del cuerpo y las emociones, particularmente relevante para este tipo de investigaciones dado que el cuerpo cobra centralidad en tanto objeto de la violencia, pero también porque cuerpo y emociones son el "locus de la conflictividad y el orden. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan (buena parte de) las lógicas de los antagonismos contemporáneos." (Scribano, 2009d:06).

Sin embargo, más allá de la relevancia del cuerpo y las emociones desde una perspectiva sociológica, este ha sido escasamente abordado por la bibliografía sobre violencia doméstica. La reflexión que presento, se nutre entonces de la política de los

[1] Ambos términos se diferencian: por un lado la violencia de género puede producirse o no en el ámbito doméstico, en cambio la violencia doméstica tiene un contenido más general, en tanto incluye la violencia intergeneracional. A su vez, dentro de la violencia de género, suele diferenciarse la "violencia en la pareja" (ya sea con o sin convivencia incluyendo una relación anterior, de modo de dar cuenta de la violencia ejercida por ex parejas), de la violencia institucional o la grupal. Me referiré a ambos conceptos porque pretendo realizar un aporte sobre los mecanismos que están en la base del conflicto de clase y que pueden repercutir en distintas expresiones de la violencia.

[2] Se trata de la investigación de tesis para la maestría de Sociología (Dpto. de Sociología-FCS-UDELAR) "La dominación y sus respuestas. Estudio de caso sobre los usos de una política de transferencias condicionadas (Proyecto 300) por parte de sus beneficiarios. Fases 2001 a 2006, en su aplicación en Montevideo", Montevideo, noviembre de 2007.

[3] No es posible dar aquí una definición de clase social, ni presentar someramente el debate de este concepto, de una importancia central para la sociología. Según Feito Alonso (1995) los estudios marxistas han insistido en tres aspectos: los intereses materiales de las clases que la oponen a otras clases, la experiencia vivida, y la capacidad de acción colectiva ("clase para sí"). Como sostendré más adelante, estos tres aspectos de la experiencia de clase pueden afectar a las familias en contextos sociales de fuertes privaciones, desmovilización y estigmatización.

cuerpos en el contexto de relaciones de poder de clase y extracción de beneficios económicos, políticos y sociales. De este modo intentaré incluir la categoría de clase, que resulta central en un contexto de expropiación y depredación social y ambiental, donde se imponen los intereses de los más poderosos a pesar de los costos sociales, económicos y ambientales (Giarracca, 2007; Renfrew, 2007; Scribano, 2009a, 2010a).

En un primer apartado realizaré una breve discusión sobre el concepto de violencia de género y violencia doméstica, para luego fundamentar la relevancia de la categoría de clase social así como de los mecanismos de regulación ideológica para el estudio de la violencia doméstica y de género. Finalmente propondré una hipótesis que intenta articular varias dimensiones de análisis. Cerraré el artículo con una síntesis de los principales avances que permite la línea de investigación propuesta.

Algunas consideraciones sobre la violencia de género

La violencia de género o violencia hacia las mujeres, surge como problema sociológico relevante sobre todo a partir de la militancia de los movimientos feministas. Estos han estado presentes desde las luchas por el sufragio universal, luego que la revolución francesa estableciera la igualdad jurídica y las libertades y derechos políticos para los hombres, excluyendo a las mujeres, hasta las reivindicaciones por la participación en instituciones educativas, o contra la discriminación laboral, etc. En el campo de las ciencias sociales se ha constituido una importante agenda a partir de críticas al modelo de conocimiento generado por los pensadores clásicos, basados, según se afirma, en un carácter más o menos misógino.[4]

Este largo proceso tuvo su expresión programática en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (Belem do Pará, 1994), y luego en la Plataforma para la acción de la declaración de Beijing (1995). En dicha declaración se identifica la violencia contra la mujer como "un obstáculo para el logro del objetivo de la igualdad, el desarrollo y la paz. La violencia contra la mujer viola y menoscaba o anula el disfrute por las mujeres de sus derechos humanos y libertades fundamentales." (ONU, 2001:73).[5] De este modo, se coloca la problemática de la violencia contra las mujeres en la agenda pública, ya no como mero problema circunstancial, sino en términos de acciones continuas requeridas para asegurar los derechos y libertades de las mujeres. En el documento se define la Violencia contra la mujer como cualquier tipo de violencia basada en género, desde la amenaza de daños a la privación de libertad.

Entonces, la violencia hacia las mujeres se relaciona con lo que se ha denominado perspectiva de género, término que destaca el carácter relacional de la información sobre las mujeres, que refiere necesariamente a la información sobre los hombres, indica además que dicho término: "… pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo o es directamente determinante de la sexualidad." (Scott, 1996: 7). Así, el género se refiere a la forma en que las cualidades e identidades de mujeres y hombres se encuentran determinadas por el proceso de socialización. Las relaciones resultantes suelen caracterizarse por relaciones jerárquicas que tienden a poner a la mujer en desventaja y subordinación. Dado que son producto del proceso de socialización, las cualidades e identidades así construidas tienden a considerarse naturales e inmutables, a pesar de que varían a través de distintas sociedades y períodos históricos.

Ahora bien, en muchas interpretaciones sobre la violencia de género prima una visión funcionalista, en donde la dominación opera de forma impecable y total: "La ideología patriarcal está tan firmemente interiorizada, sus modos de socialización son tan perfectos que la fuerte coacción estructural en que se desarrolla la vida de las mujeres, violencia incluida, presenta para buena parte de ellas la imagen misma del comportamiento libremente deseado y elegido" (de Miguel, 2005). Estas perspectivas son tributarias, de algún modo, del texto Política sexual de Kate Millett, que recalca que la violencia, más que ser un problema entre el agresor y la víctima, viene a reforzar el sistema de desigualdad entre los sexos:

> "No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto,

[4] Esta es la fundamentación de buena parte de la producción feminista, pero algunos análisis matizan esta interpretación. Por ejemplo María Magdalena Trujano, en su libro "Más allá de la humanidad moderna. Una búsqueda afirmativa de lo femenino en Rosseau y Marx" revisa la inclusión de la mujer dentro de la concepción de humanidad de ambos autores (Trujano, 2007). Según Gayle Rubin, sin embargo, Marx no se interesó en el sexo sino que en su perspectiva "los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo." (Rubin, 1986: 97).

[5] Traducción propia del documento en inglés.

> la aceptación general de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia". Y, sin embargo, continúa Millett 'al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no sólo constituye una medida de emergencia, sino también un instrumento de intimidación constante'" (de Miguel, 2005)

En dicho análisis, la violación es un punto crucial para la amenaza de género a que estarían sometidas las mujeres, constituyendo parte del sistema de opresión de género, en conjunto con las respuestas judiciales y de la opinión pública: Y las sentencias, supuestamente dictadas por personas "normales", tradicionalmente han culpabilizado a las víctimas. Y la opinión pública, compuesta también por mujeres, tradicionalmente ha trivializado la agresión y dudado de la falta real de consentimiento." (De Miguel, 2005).[6]

Otro ejemplo de este tipo de análisis esta dado por los trabajos del psicólogo Luis Bonino sobre lo que denomina modelo de masculinidad tradicional hegemónica, que generaría una relación problemática de los varones con los afectos, así como consecuencias en términos de desigualdad y violencia. Bonino analiza los comportamientos -definidos como "micromachismos"- de los varones en relación al poder, a partir de una socialización que compele a los varones a que sean (y necesiten demostrar que son) activos y fuertes, que tienen el control y soportan el dolor, instrumentalizan el cuerpo, no recurren a ayuda y tienden a "preocuparse por el hacer y no por el sentir con déficit de empatía" (Bonino, 2004:72). Esto produciría las bases de una dominación, que va más allá de la violencia, instalando formas de desigualdad, por lo que la violencia de género es interpretada como el mecanismo de producción y mantenimiento de privilegios.

> "Dados los diferentes formatos de ejercicio de la violencia, no existen hombres violentos y hombres no violentos hacia las mujeres como categorías dicotómicas. Todos los hombres se encuentran en un algún punto del continumm violencia/ no violencia, y por eso todos ellos son —y deben ser— sujetos posibles de intervención en las estrategias de prevención" (Bonino, 2008:18)

De este modo se termina equiparando violencia con desigualdad, con lo cual la cuestión de la violencia queda enteramente definida dentro de los límites de la perspectiva de género, como parte de una estructura de dominación "patriarcal"[7]. El autor menciona que, según algunas investigaciones, solamente el 5% del "colectivo masculino" podrían caracterizarse como "profeministas, antisexistas, no machistas o igualitarios" (Bonino, 2008: 45).

En investigaciones como las realizadas por Millet o Bonino se da prioridad a la teoría de género, por lo cual la violencia queda subsumida como un caso más en que la desigualdad y la dominación masculina se expresan. La violencia contra las mujeres tendría su anclaje en la existencia de un poder patriarcal, reconocido como universal, e independiente de la clase social o factores como la tradición cultural o la religión. La clave conceptual de este enfoque está dada por la hipótesis de la existencia de mecanismos de dominación (masculina), generalmente presentados como estructurales, enraizados en tradiciones culturales y reproducidas en el proceso de socialización. A través de estos mecanismos los varones se posicionan como dominantes en las relaciones entre los sexos, con lo cual se generarían profundas desigualdades en términos de los esfuerzos en la generación de bienestar y las recompensas a tales esfuerzos. Es así que existirían mecanismos de expropiación de los frutos del trabajo humano, legitimados por la diferenciación de género.

No discutiré aquí hasta que punto estas visiones representan la variedad de los análisis de género, ni si dan cuenta de dificultades de la categoría para elaborar una explicación concreta y matizada de la violencia, dificultad que se expresa en la indeterminación y abstracción del concepto de "dominación patriarcal", (que es tanto una descripción histórica cuanto un modelo teórico). Esto requeriría profundizar en las explicaciones feministas

[6] Gabriel Kessler en su libro "El sentimiento de inseguridad", se refiere a que "el peso de la amenaza sexual es muy significativo, en particular en las mujeres y los hombres de sectores populares, y entre estos últimos, en relación con sus hijas, parejas y hermanas." (Kessler, 2009:164). En cuanto a la hipótesis del mayor temor femenino, Kessler afirma que se relaciona más a reglas de expresión que operarían ante el encuestador (tanto en varones como en mujeres) que a unas diferencias relevantes en la preocupación por la seguridad de ambos sexos. Así, las mujeres que viven solas en Buenos Aires tendrían, incluso, menos medidas de protección, como rejas, perros guardianes o alarmas. Según el estudio, las mujeres tenderían a expresar explícitamente que tienen miedo de una forma más personal –como un atributo interno–, mientras los varones lo hacen de forma menos directa, refiriéndose a la situación de inseguridad o al temor en un momento concreto.

[7] El autor llama la atención sobre otras formas de violencia que las físicas, como la violencia psicológica, que denomina "cultura de la dominación" y "machismo" (Bonino, 2008: 44).

de modo de descubrir variantes explicativas y matices.[8]

El problema que pretendo discutir es que muchas investigaciones sobre violencia de género quedan atrapadas en explicaciones en términos de "paradigma"[9], colocando al final lo que se daba por supuesto al inicio: se corrobora una desigualdad de género que se produciría por la (supuesta) existencia de una estructura de dominación. Sin embargo, dicha dominación es descripta a partir de sus consecuencias (la desigualdad) con lo cual el modelo asume aquello que debía demostrar. Muchos estudios sobre violencia desde la perspectiva de género hacen hincapié en la existencia de "efectos funcionales", por ejemplo en la violación sexual, que pueden contribuir a la reproducción de la desigualdad. Pero esto no constituye una explicación del fenómeno en cuestión.

La existencia de unos teóricos efectos funcionales de la violación sobre la conducta de las mujeres, en el sentido de que obstaculiza la participación pública de las mismas y las confina al ámbito privado de modo de subordinarlas a los varones, no ofrece una explicación razonable, a menos que se demuestre que tipo de vínculos se establecen entre estos fenómenos. Es decir, el carácter funcional a la dominación masculina de la violación no debe referir solamente a un postulado teórico, sino a algún tipo de descripción razonada por los agentes. No basta que puedan concebirse tales efectos funcionales sobre unos supuestos mecanismos de dominación, para afirmar la existencia de una "complicidad" subterránea de dichos mecanismos con todo tipo de expresiones y conflictos entre los sexos.

Habría que comenzar poniendo entre paréntesis lo que se da por supuesto: la existencia de una estructura social de opresión sexual. Esto no significa negar la existencia de tradiciones de sometimiento y violencia hacia la mujer (como también existe una hacia los niños, basada en creencias arraigadas sobre la educación, el respeto al adulto, etc.). Significa tan sólo que estas tradiciones y las instituciones a que se vinculan no necesariamente tienen un carácter funcional con una estructura de dominación masculina (cuya existencia es menester probar). Al contrario, habría que explicitar, en cada caso, los vínculos históricos que se produjeron entre tales instituciones y los mecanismos de dominación.

En cierto sentido, tales investigaciones sustituyen el análisis de una fuente estructural de conflicto y generación de desigualdad, como la clase social, por otra categoría, el género, a partir de la constatación de desigualdad en diversos planos, incluida la violencia.[10] Si bien muchas de estas constataciones han sido establecidas reiteradamente, parece exagerado –sobre todo para el caso de la violencia– hablar de un dominio estructural de un género sobre el otro.

Para ello habría que preguntarse si una socialización diferencial de varones y mujeres, ¿puede dar resultados homogéneos entre las diferentes clases, razas, naciones, religiones, opciones políticas, etc.? En consonancia con la pregunta anterior, habría que indagar bajo qué condiciones dicha socialización puede construir los actores colectivos de este conflicto ¿En qué sentido puede decirse que las mujeres tienen intereses comunes (y pueden constituir "colectivos") que se enfrentarían a los de los varones?, ¿en qué medida estos intereses opuestos son más relevantes para las experiencias de las mujeres que aquellos intereses que las opondría a otras mujeres, y que comparten con varones de similar clase social, nación, etnia, etc.? En este sentido, adquiere pertinencia la clase social –así como otras categorías como la edad y la raza-etnia– como componente relevante de la violencia de género y doméstica.

Violencia doméstica y clases sociales

Para intentar escapar a esta lógica de explicación, que antepone como un supuesto de su análisis aquello que se debía demostrar, esbozaré una hipótesis donde intentar articular diversos niveles de explicación del fenómeno de la violencia de género, a partir de la incorporación de variables "in-

[8] Por ejemplo, en un artículo sobre el caso español, Peixoto y Rodríguez concluyen que "La violencia estructural se sustenta en la creación de constructos de desigualdad y de inequidad, que se radicalizan en la construcción de los fundamentalismos (económicos, sociales, religiosos, de clase, de raza, etc)" (Peixoto y Rodríguez, 2010:124) Sin embargo, en general no prima esta visión, incluso no fue desarrollada en el artículo reseñado, sino solo referido como una dificultad de un abordaje de la violencia de género.

[9] En el sentido dado por Laclau (1978) en su crítica al desarrollismo germaniano, que lleva meramente a corroborar lo que se había dado por supuesto al inicio de la argumentación: la existencia de dos tipos de sociedades, tradicional y moderna.

[10] En un sentido similar a los textos anteriores, un documento del Gobierno español (el protocolo de actuación sanitaria elaborado por la Comisión Contra la Violencia de Género del Sistema Nacional de Salud), menciona: "La violencia contra las mujeres es *estructural*. […] La violencia contra las mujeres se produce en una sociedad que mantiene un sistema de relaciones de género que perpetúa la superioridad de los hombres sobre las mujeres y asigna diferentes atributos, roles y espacios en función del sexo." (AAVV, 2007 :21, énfasis original)

tervinientes" en la relación postulada por la hipótesis feminista. Esto implica distinguir al menos dos "niveles" de violencia a que están expuestos los sujetos, entendiendo por niveles las dimensiones o esferas en que tienen lugar las relaciones de dominación.

Es corriente la afirmación de que la violencia doméstica se produce con independencia de la clase social en que se inscribe la familia. Esta afirmación tiene algunos problemas de confirmación debido, en parte, a las dificultades de producción de datos sobre violencia en familias de sectores acomodados.[11] En este sentido, una investigación sobre violencia intrafamiliar enfatiza la mayor propensión de identificación y punición de los episodios de violencia en hogares de menor nivel socio económico. Esto se produciría tanto a partir de intervenciones de las instituciones públicas, en contraposición con las privadas de sectores altos que tenderían a intervenir menos y no meterse en los "asuntos privados", como por los disímiles comportamientos de las respectivas comunidades, más proclives al involucramiento y la denuncia en el primer caso que en el segundo.

> "A pesar de la abundante evidencia cualitativa que existe sobre lo anterior, no contamos con información cuantitativa que lo avale. Sin embargo los resultados obtenidos en el estudio apoyan la hipótesis de la visibilidad diferencial de las situaciones de maltrato según nivel socio económico. La prevalencia de maltrato infantil y adolescente, relevada en este estudio es significativamente alta en todos los niveles socio económicos." (De los Campos et. al., 2008: 46).

Ahora bien, más allá del problema de los datos, lo cierto es que la vivencia y la forma en que se produce la violencia parecen muy diferentes entre las distintas clases sociales. Justamente es por ello que existirían datos más o menos fiables sobre unos y no sobre otros. Por tanto, más allá de que se acepte o no la universalidad de tal violencia, deben diferenciarse las situaciones en que la misma se produciría, de modo de dar cuenta de esta diversidad de significados que asume en los distintos contextos. Si el fenómeno tiene connotaciones diferentes en las clases altas y bajas, y se expresa en otros términos, es relevante dar cuenta de dicha diferencia y no simplemente asumir una homogeneidad debido a la (probable) constatación de la existencia de una generalizada opresión masculina.

Es necesario entonces, profundizar en las diversas expresiones de la violencia doméstica y de género de modo de verificar si las representaciones diferenciales juegan un papel relevante. Si esto es así, las experiencias de las personas que la padecen –así como de las que la producen– serían muy diferentes y estarían vinculadas a mecanismos sociales también diferentes. Desde luego, probablemente existan algunas matrices culturales similares en la violencia ejercida en distintas clases sociales, relacionadas estas a la representación de las relaciones entre los sexos y sus respectivas expectativas y roles. Sin embargo, parecen existir diferencias tales como para señalar la necesidad de incorporar la variable clase social en los análisis.

Pero además, la violencia doméstica no se reduce a la violencia de género sino que incluye la violencia generacional, es decir aquella dirigida a integrantes del hogar en una posición subalterna debido a su edad (típicamente niños, niñas y adolescentes y personas adultas mayores).[12] Estos ejes de violencia no involucran necesariamente una relación con un agresor masculino, por el contrario muchas mujeres suelen estar involucradas en relaciones de maltrato hacia estas otras poblaciones. En lo que respecta a violencia hacia niños, niñas y adolescentes, así lo constata el referido estudio sobre prevalencia de maltrato intrafamiliar.

> "Tanto entre hombres como entre mujeres se observan conductas violentas. Lo mismo sucede para los distintos tramos de edad. Un mayor número de casos de maltrato psicológico se constata entre los adultos varones mientras que el ejercicio de violencia física moderada hacia los niños es algo más frecuente entre las mujeres adultas." (De los Campos, et. al., 2008: 36)

Esta mayor participación de las mujeres adultas en el ejercicio de violencia física moderada hacia niños y niñas puede explicarse, en parte, por la mayor responsabilidad que generalmente estas asumen en las tareas de cuidados. Sin embargo, es indicativo de que la explicación de la violencia doméstica no puede estar dada únicamente por el género, como categoría que expresa una socialización diferenciada de hombres y mujeres cuyo resultado sería un patrón de conducta que instala y legitima la desigualdad y el abuso de los varones.

[11] Desde la literatura se advierte que las mujeres en estas familias estarían sujetas a un mayor control y una falta de autonomía aún más opresiva que en otras clases sociales, por cuanto son vividas en una soledad extrema, sin mediaciones sociales ni de políticas públicas debido a las connotaciones estigmatizantes que las propias víctimas han internalizado.

[12] A lo que habría que incluir motivos de salud que pueden originar dependencia o exponer a las personas a maltratos por parte de sus cuidadores.

A partir de este punto me centraré en proponer un modelo de análisis de la violencia de género y doméstica en el marco de la desigualdad de clases, tomando por objeto exclusivamente los grupos sociales en situación de exclusión. Aquí se vuelve pertinente ya no los efectos funcionales de la violencia sobre la dominación, sino una explicación más concreta del fenómeno de modo de dar cuenta de diversos niveles de análisis, articulando una explicación micro y de procesos macro que tiene lugar en tales contextos.

Las citas que siguen son parte de una investigación sobre beneficiarios de una política de transferencias condicionadas, y muestran la fuerte presencia de la violencia en contextos de pobreza y exclusión (Goinheix, 2007). El siguiente testimonio permite visualizar el sometimiento y el control ejercido por el agresor, tan omnipresente que implicó la separación, de la entrevistada, de dos de sus hijos y el mantenimiento de una cierta reclusión de la vida pública de la entrevistada.

> - Porque yo no vivo en el mismo lugar que el de 10 y el de 6, y yo con el papá del de 10 y de 6 yo no puedo por el tema de la separación, él me golpeaba y ahora cada vez que me ve en algún lado me quiere golpear.
> E.- ¿Y ellos no vienen a verte?
> - No, porque no saben donde vivo, si sabe viene y me pega. (beneficiaria, 40 años, 8 hijos)

En una entrevista colectiva a dos beneficiarias se extrae parte del diálogo transcripto a continuación. En el mismo se perciben las faltas en el cuidado de los menores por parte de sus cuidadores, que muchas veces implican omisiones e incluso negligencia:

> E.8- Y lo lleva mi madre [a su hijo al CAIF[13]]. A veces tengo cosas para hacer, pero a veces me aburre, no digo que acá me aburra [por la entrevista] [risas], pero a veces venimos y estamos horas acá y hablamos tres mil veces las mismas cosas. Y ahí en el CAIF lo mismo. Y acá todavía me preguntan: "a ver como se para..." y yo les muestro, al principio llego y les mostré lo que aprendió la niña, lo que le hice yo, y al ratito viene una y a ver, y al ratito viene otra y a ver... y así están. Y me aburro [risas], me aburre, y aparte siempre ando en la vuelta yo.
> E.9- Y a las ocho de la mañana tiene que llevar al niño y también se aburre [entre risas]. Que es a la vuelta de la casa.... Para ir a buscar al nene, que es a las cuatro de la tarde también se aburre [entre risas]
> E.8- A las ocho estoy durmiendo, a las ocho estoy durmiendo y a las cuatro casi siempre estoy trabajando. [risas compartidas] Siempre estoy haciendo algo, no soy como vos que se pasa encerrada en tú casa (beneficiarias, 19 y 20 años, ambas con 2 hijos).

Estas omisiones tienen un contenido de apatía, resignación, falta de expectativas y sufrimientos por insatisfacción de necesidades básicas. Ambas entrevistadas debieron recurrir a la recolección de residuos como estrategia de sobrevivencia y habían sentido la reprobación e insultos públicos, dando lugar a sentimientos de inferioridad e inseguridad dado el conocimiento de poseer un estigma.

En otras entrevistas se describía también la violencia generacional, expresada en el abandono o las faltas en el rol de cuidado, así como la agresión que implica, el vivir situaciones de violencia doméstica en presencia de los niños y adolescentes, y, sobre todo, las agresiones directas hacia ellos. La siguiente cita expresa la violencia que esto significa para los hijos en el grado extremo de la situación del abuso sexual sistemático a que fue sometida una niña.

> "Llego al punto de tocar a una de mis hijas, la más grande, la de 16 hoy en día y, este supuestamente él venía abusando de ella desde los 8 años, es la hija de él, ella no decía nada porque él le prometía que nunca más me iba a pegar. Bueno yo hice la denuncia y todo. No se arrepintió de nada, pero se fue de casa que era lo que yo quería y recuperar a mi hija […]" (ex beneficiaria, 36 años, 4 hijos)

Además de la violencia a que se vio expuesta la familia, la cita refleja lo rutinario de tal situación, nombrada conjuntamente a aspectos menudos, como las faltas en las responsabilidades económicas, así como por la simplicidad de la solución ("recuperar a mi hija"), sin tematizar los efectos generados en la niña y en el resto de integrantes de la familia.

Todos estos testimonios permiten una aproximación a la relevancia de la violencia en las "clases populares". En todos ellos están presentes, de un modo u otro, tanto la violencia masculina como la vulnerabilidad a las situaciones de pobreza y estigmatización.

Estructura social y regulación de las emociones

Una interpretación de la violencia como sistema de dominación debe, necesariamente, incor-

[13] Centro de Atención a la Infancia y la Familia, programa orientado a familias de bajos recursos que atiende niños de 0 a 3 años de edad. Busca impactar en la mejora de las condiciones de educación, la estimulación oportuna de los niños, así como brindar un programa nutricional y otro de promoción y cuidado de la salud.

porar las lógicas más amplias de la articulación entre estructuración social y regulación de las emociones, de otro modo se corre el riesgo de depositar en los sujetos, en términos de su acción individual, toda la explicación de sus prácticas, sin tener en cuenta que las mismas se inscriben en un contexto social y económico más amplio, que le asigna un lugar y capacidades definidas más allá de la intensión que los propios sujetos tengan. En el otro extremo, si se considera solamente una dimensión estructural, como el género, la explicación no permite prestar atención a los sujetos y los contextos específicos en los que actúan.

De este modo, el análisis aquí propuesto debe comenzar por una descripción de los contextos en que tiene lugar la violencia. Se pretende dar relevancia a las postergaciones y violencias ejercidas por el sistema social en su conjunto, no tanto para excusar a los perpetradores de la violencia cuanto para comprender la complejidad de los procesos que están relacionados a estas manifestaciones.

En este sentido cobra relevancia la descripción de Scribano, sobre la construcción de la hegemonía ideológica, a través de algunos procesos específicos. En primer lugar, la transformación –a nivel ideológico– de lo colectivo en individual en una atomización de lo social que implica que los individuos sólo cuentan consigo mismos o con la asistencia social, en segundo lugar la cosificación de los individuos y finalmente la desmovilización de la acción colectiva:

> "… el neoliberalismo no sólo nos individualiza, nos transforma en cosas y globaliza ese espíritu; sino que además "nos suelta al vacío". Es decir, no existe en dicho sistema una cosmovisión que permita aunar a los individuos, disponer de redes de contención y de procesos de fiabilidad colectiva. No hay soporte y el día a día deviene un mero punto para la subsistencia, una contingencia estructurada." (Scribano, 2008a: 89)

Es así que dentro del contexto neoliberal, la protesta se procesa de un modo que implica su práctica anulación, en parte porque, dado la ausencia del Estado, no hay un centro de toma de decisiones al que apelar y que pueda responder las demandas concretas. La protesta cobra así un tono retórico "autocontemplativo" ya que no logra articular un debate, siendo simplemente ignorada. El dolor social supone un quiebre de la articulación entre los cuerpos en la constitución de la subjetividad, con lo cual el sufrimiento rompe la posibilidad disruptiva de la protesta.

> "El dolor social aparece como aquella violencia epistémica y simbólica que cruzada por lo cognitivo y la sensibilidad, dice como es el mundo y prepara para aceptarlo. En sus efectos sobre los cuerpos y sensibilidades, el dolor social se presenta como la acción sintomática de cartografías del des-ánimo y la des-estructuración. El dolor anestesia y también es el reverso cómplice y necesario de la mercantilización del mundo donde los cuerpos pierden sus energías y cromaticidades." (Scribano, 2009c:227)

De este modo se hace posible la extracción de las energías, lo que implica una dominación que imposibilita la respuesta, al menos una respuesta articulada y con grados de eficacia. Scribano de algún modo sugiere que la falta de constitución de actores colectivos que vehiculicen y expresen políticamente las frustraciones, genera una falta de eficacia de las protestas, por lo que habrían dado lugar al desencanto y la frustración. Sin embargo, la ausencia de estas expresiones no implica falta de conflicto, por lo que se pregunta cómo se expresarán estos conflictos en un contexto de resignación y desesperanza.

Esta resignación y desesperanza se instalan como mecanismos de "soportabilidad social" que estructuran las prácticas orientándolas a la evitación sistemática del conflicto. Así, los sujetos se representan la realidad como imposible de ser modificada, naturalizando las relaciones de poder que en ella tienen lugar y permitiendo un determinado régimen de disponibilidad de las energías sociales y de regulación del conflicto. Scribano los define como:

> "…los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de "apreciarse-en-el-mundo" que las clases y los sujetos poseen.
>
> Las cadenas y esquemas cognitivos-afectivos que conectan (y desconectan) las prácticas sociales en tanto narraciones y visiones del mundo hechas cuerpo, constituyen los procesos que aquí se caracterizan como ideológicos. Los mecanismos y dispositivos señalados son un gozne práctico y procedimental donde se instancian los cruces entre emociones, cuerpos y narraciones." (Scribano, 2009d:06)

Finalmente todo el proceso se reproduce permitiendo una estabilización de la dominación. La naturalización de las situaciones de desventaja y privación así como la disminución de la conflictividad generan "la impotencia y el dolor social como característica de los dispositivos de regulación de las sensaciones" (Scribano, 2009c:208). Así se cierra el

círculo, puesto que la desmovilización y baja conflictividad permiten una expansión imperial, en la medida en que las políticas extractivas no encuentran obstáculos importantes en la acción colectiva.

La frustración en la articulación de los distintos "niveles" de la violencia

En el apartado anterior recurría a la conceptualización de Scribano, que brinda un marco de comprensión para un análisis de cómo los procesos estructurales son encarnados, o "subjetivizados", por los individuos, especialmente en contextos de fuerte desigualdad y exclusión social y económica. En este apartado presento la hipótesis de que el correlato de la resignación de las expectativas en la vida pública está dado por la frustración a nivel de la "vida privada".

En esta línea se puede formular la hipótesis de que, en contextos de violencia estructural y privación relativa[14], las relaciones sociales y las identidades personales se ven transformadas en diversas dimensiones. En primer lugar hay una desposesión del cuerpo y las energías vitales. En segundo lugar, surge la resignación individualizada e individualizante como respuesta ante las expectativas en la esfera pública, referida a la protesta y los reclamos por el bienestar (ambos aspectos descritos en el anterior apartado). En tercer lugar, paralelamente a este proceso de resignación, en la esfera privada se haría presente la frustración, como reverso subjetivo de la imposibilidad de expresar reclamos y de la construcción de un sentido colectivo.[15]

De este modo la resignación y la frustración serían caras de una misma moneda, en el sentido de que son consecuencias de la desmovilización y la imposibilidad de generar trayectorias de movilidad social, aunque vistos desde ámbitos o dimensiones diferentes. Ambas son expresiones de un mismo proceso, que desmoviliza la acción política y colectiva en pro de reclamos de justicia y redistribución, por un lado, y por otro genera una fuente de tensiones y conflictos al nivel de las relaciones "privadas", tanto familiares como comunitarias. De aquí no debe desprenderse que la relación entre frustración y violencia explicaría, sin más, la violencia de género, esta depende de muchos otros factores, especialmente de relaciones de poder, desigualdad y sometimiento al interior de las familias.

Por tanto, la relación entre frustración y violencia no es directa. Más bien, la existencia de procesos que generan frustración y responsabilización individual, señalan una mayor probabilidad de ocurrencia de fenómenos de violencia y depredación. Lo que pretendí recalcar es en las posibilidades interpretativas del modelo teórico, fundamentado por Scribano, de explicación de las relaciones entre procesos estructurales y producción de las emociones en contextos de depredación, desigualdad y pobreza. Este modelo permite relacionar dimensiones de la vida social que se analizaban fragmentadamente, como lo son la resignación y la desmovilización política, la producción de consumidores, la perpetuación de relaciones de dominación y, si se acepta la hipótesis presentada, la frustración como factor que media la impotencia y la resignación con la violencia.

Es decir, los mecanismos de soportabilidad descritos por Adrian Scribano refieren a los efectos de la explotación y la consolidación "ideológica" de este modelo, fundamentalmente en la vida pública. La soportabilidad como condición afectiva que permite la naturalización de la expropiación de las energías vitales y la explotación de dichas energías. En tanto, esgrimo la hipótesis de que este mismo proceso genera, en la esfera privada, una *frustración* como contracara de la *resignación*. Se resignan derechos y luchas por la obtención de bienestar en la esfera pública, mientras que en la esfera privada se ven *frustradas* expectativas de construcción de proyectos de vida y de movilidad social. Mientras que la resignación tendería a generar impactos en la lucha

[14] Con este término se intenta poner énfasis en la *desigualdad percibida como tal* por los individuos. Por tanto se trata de un concepto que va más allá de las definiciones objetivas de pobreza o desigualdad, intentando rescatar la dimensión subjetiva de los procesos de estratificación social. Se contrapone con el concepto de privación o pobreza, tanto absoluta como relativa (esta última como falta de acceso a bienes y servicios necesarios para el logro de funcionamientos mínimos y de un nivel de vida adecuado en términos de lo valorado por parte de la comunidad en un momento histórico dado), en tanto lo que se vuelve pertinente es la definición subjetiva de la importancia de la carencia en el marco de las relaciones sociales de cada individuo. Así, una carencia de cierto tipo de vestimenta en una zona rural puede tener unos efectos diferentes a la misma carencia en personas que viven en asentamientos precarios de las periferias urbanas, e incluso de aquellos que viven en zonas guetizadas cercanas a barrios con mayor nivel de consumo.

[15] Javier Auyero plantea que el deterioro de las condiciones de vida no generan una respuesta política inmediata, por el contrario estas requieren de procesos políticos que la articulen: "Para que la protesta ocurra, hacen falta redes asociativas previas que la activen […], oportunidades políticas que la hagan viable […], y recursos que la faciliten" (Auyero, 2002: 153). Quizá en ausencia de tales condiciones se produzcan procesos de resignación de las aspiraciones.

política (en términos de renuncia a derechos y desmovilización), la frustración aumentaría las probabilidades de generar o bien una devastación del agente –su caracterización como impotente de dar cuenta de un rol activo y de asunción de las responsabilidades socialmente adjudicadas– o de instalar la depredación y la violencia en las relaciones comunitarias y familiares.

Esto no significa que *todas* las personas respondan de este modo, también tienen lugar la alegría y la esperanza, pero se señalan algunos mecanismos que pueden estar presente en fenómenos que usualmente son explicados con otras claves (como supervivencias del pasado, o como estructura de poder andrógino, etc.). Se trata, entonces de un intento de vincular explicaciones más complejas sobre las dinámicas y procesos sociales en clave de vinculación sistemática entre diversos niveles de análisis.

Conclusiones

Dada la extensión del trabajo, los esfuerzos se dirigieron fundamentalmente a un plano argumentativo sin una correspondiente fundamentación empírica. La misma deberá ser retomada de modo de profundizar la discusión aquí planteada.

En este plano, de la teoría, intenté presentar una alternativa a los enfoques tradicionales sobre violencia doméstica y de género a partir de la inclusión de un análisis más matizado que incorporara la categoría de clase social desde una teorización contemporánea, con foco en los estudios de los cuerpos y las emociones. Esta nueva inscripción de las reflexiones permite, en mi opinión, algunos avances importantes respecto de anteriores análisis.

En primer lugar, destaco el esfuerzo por vincular los procesos macro sociales con los de orden micro. En este sentido, describí el fenómeno en relación con los mecanismos de dominación social, y su articulación con las relaciones cotidianas de construcción de acciones y prácticas en las dimensiones de la vida pública y la privada. Esto permitió el análisis de las lógicas de dominación y explotación de clase en su relación con la cotidianeidad de los sujetos a partir de los mecanismos de soportabilidad y regulación de las emociones.

En segundo lugar, la perspectiva desarrollada permite una interpretación matizada y multidimensional, incorporando la privación estructural producto de la adscripción de clase. Esta última contribución parece especialmente pertinente si se toma en cuenta que esta población sufre los niveles más problemáticos de frustraciones y necesidades, a la vez que parecerían ser los contextos en donde se expresan con mayor relevancia distintos fenómenos de violencia intrafamiliar.

Un tercer aspecto que se puede destacar es que la construcción del objeto de estudio, tal como se planteo, permite dar cuenta de una mayor variedad de fenómenos, al incorporar tendencias de violencias e "incivilidades" comunitarias dirigidas a vecinos o grupos de pares, como conflictos por la apropiación de los espacios o por las definiciones identitarias, o incluso maltrato de animales y deterioro del medio ambiente. Fenómenos que no suelen ser considerados por la literatura sobre violencia.

Finalmente, el análisis propuesto permite una explicación que no deposita en los agentes la exclusiva explicación de su situación, incorporando la relación con la estructura social, en términos de género y clase, de modo de plantear un énfasis sociológico en la hipótesis sobre los orígenes tales violencias. Estas no se basarían solamente en la desigualdad de género, sino también en otras categorías como la de clase social, edad, etc.

El análisis no implica des-responsabilizar a los agentes, dado que sólo algunos traducen estas tensiones estructurales en ejercicio de violencia. Sin embargo, sí permite dar cuenta de distintos procesos que forman parte de los contextos en que la violencia se expresa con mayor profundidad.

. Bibliografía

AA.VV. (2007) *Protocolo Común para la Actuación Sanitaria ante la Violencia de Género*, Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.

AUYERO, J. (2002) "Fuego y barricadas. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática", NUEVA SOCIEDAD Nº 179, p. 144-162.

BONINO, L. (2004) "Masculinidad, salud y sistema sanitario -El caso de la violencia masculina-", en: Ruiz, C. y Blanco, P. (dir.) *La violencia contra las mujeres. Prevención y detección. Cómo promover desde los Servicios Sanitarios relaciones autónomas, solidarias y gozosas*, Madrid: Ediciones Díaz Santos.

_____ (2008) *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*, Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

DE LOS CAMPOS, H., SOLARI, M. y GONZALEZ, M. (2008), "Estudio Prácticas de Crianza y Resolución de Conflictos Familiares. Prevalencia del maltrato intra familiar contra niños y adolescentes", MIMEO. Montevideo: Programa Infancia, Adolescencia y Familia-MIDES.

DE MIGUEL, Ana (2005) "La violencia de género: la construcción de un marco feminista de interpretación" en: en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18.

FEITO ALONSO, R. (1995) *Estructura social contemporánea. Las clases sociales en los países industrializados*, Madrid: Siglo XXI.

GIARRACCA, N. (2007) "The tragedy of development: disputes over natural resources in Argentina" en: *Revista Sociedad*, vol. 3. ISSN 0327-7712. Buenos Aires.

GOINHEIX, S. (2007) "La dominación y sus respuestas. Estudio de caso sobre los usos de una política de transferencias condicionadas (Proyecto 300) por parte de sus beneficiarios. Fases 2001 a 2006, en su aplicación en Montevideo", Maestría de Sociología-Dpto. de Sociología-FCS-UDELAR, Montevideo.

KESSLER, G. (2009) *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Buenos Aires: Siglo XXI.

LACLAU, E. (1978) *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, México: Siglo XXI.

OEA, *Convención Interamericana para prevenir sancionar y erradicar la violencia contra la mujer* (1994) "Convención de Belém do Pará". Disponible en: http://www.cidh.oas.org/women/convencion.htm. Último acceso: 30/01/09.

ONU (2001) *Beijing Declaration and platform for action. With the Beijing +5 political declaration and outcome document*, New York: Department of Public Information of United Nations.

PEIXOTO CALDAS, José Manuel y RODRÍGUEZ CASTRO, Yolanda (2010) "Violencia de género: un problema de conflicto social. La situación en España" en: *Revista Conflicto Social*, Año 3, N°4, Diciembre 2010. Disponible en: http://webiigg.sociales.uba.ar/conflictosocial/revista/04/09_peixoto-castro.pdf.

RENFREW, D. (2007) *"We are all contaminated" Lead poisoning and urban environmental politics in Uruguay*, tesis doctoral, Binghamton University, State University of New York.

RUBIN, G. (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la "Economía Política" del sexo", en: *Revista Nueva Antropología*, noviembre, vol. VIII, núm. 30, Universidad Nacional Autónoma de México.

SCOTT, J. (1996) "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en: Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México. Disponible en: http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf. Último acceso: 20/02/09.

SCRIBANO, A. (2008a) "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina", Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, p. 87-97.

_____ (2008b) "Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después del 2001", *Espacio abierto*, vol. 17, Venezuela, pp. 205-230.

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

_____ (2009b) "Estudio Introductorio" en Levstein, A. y Boito, E. (comps.) *De insomnios y vigilias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis sueños'*, Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, CEA/UE-CONICET.

_____ (2009c) "Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos", Conflicto Social, Año 2, N° 1, p. 86-117.

_____ (2010a) "Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial", *Onteaiken* Nº 9, p. 1-

25. Disponible en: http://onteaiken.com.ar/ver/boletin9/0-1.pdf.

_____ (2010b) "Tesis 1: Colonia, Conocimiento(s) y Teorías Sociales del Sur", *Onteaiken* Nº 10, p. 1-22. Disponible en: http://onteaiken.com.ar/ver/boletin10/0-1.pdf.

_____ (2009d) "A modo de epílogo" en Figari, C. y Scribano, A. (comps.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica.* Buenos Aires: CLACSO/CICCUS.

TRUJANO RUIZ, M. (2007) *Más allá de la humanidad moderna. Una búsqueda afirmativa de lo femenino en Rosseau y Marx*, México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.

Citado.

GOINHEIX COSTA, Sebastián (2012) "Notas sobre violencia de género desde la sociología del cuerpo y las emociones" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 43-54. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/159

Plazos.

Recibido: 13/03/2011. Aceptado: 22/03/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 55-67.

"Trabalhadas no feminino": um estudo sobre corpo, desejo e prostituição travesti em Fortaleza-CE

"Worked in Women": a study about body, desire and transvestite prostitution in Fortaleza, Brazil

Francisco Jander de Sousa Nogueira[*]
Instituto Universitário de Lisboa – ISCTE/UFPB. CNPq/CAPES, Brasil.
jander_sociosaude@hotmail.com

Adriano Gomes de León[**]
Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil.
leontut@uol.com.br

Resumen
Este trabalho toma como foco de análise travestis que se prostituem na cidade de Fortaleza-Ce. São apresentadas narrativas sobre suas transformações corporais, experiência que engloba um conjunto de processos e vivências. Contrastando com concepções de identidades que privilegiam a coerência e a linearidade, apresento trajetórias e relatos autobiográficos contextualizados por descontinuidades. Travestis efetuam transformações em suas formas físicas, seja com o aval da medicina legal ou na clandestinidade. Entendemos que a utilização destes corpos como objeto de desejo expostos nas "ruas" vai além das discussões que permeiam a travestilidade como uma realidade estigmatizada. No trabalho de campo, mobilizei ferramentas metodológicas que permitiram a apreensão de singularidades e de expressividades concernentes à complexa experiência de tentarem "passar por mulher" vinte e quarto horas por dia.

Palabras clave: travestilidade; transformações corporais; gênero; ritual; performance

Abstract
This work takes as its focus of analysis transvestite prostitutes in Fortaleza, Brazil. Are presented narratives about their body transformations, an experience that includes a set of processes and experiences. In contrast to conceptions of identity which emphasize coherence and linearity, I present autobiographical trajectories and reports contextualized by discontinuities. Transvestites make transformations in their physical shapes, whether with the endorsement of the medicine or clandestine manner. I understand that the use of these bodies as objects of desire displayed in the "streets" goes beyond the discussions that permeate Travestiler as a stigmatized reality. In the field work, I mobilized methodological tools that allowed the apprehension of singularities and expressiveness concerning the complex experience of trying to "Live as a woman" twenty-four hours a day.

Keywords: travestiler; body transformations; gender; ritual; performance

[*] Bacharel em Ciências Sociais (2006); Especialista em Educação Comunitária em Saúde (2008) pela Escola de Saúde Pública do Ceará; Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2009), Doutorando em Sociologia pela mesma Universidade (2009-2013). Estágio de Doutoramento no Exterior - ISCTE/LISBOA (2011-2012). Pesquisa de Doutorado na área de Envelhecimento, Gênero e Saúde Coletiva. Experiência em Docência, Preceptoria de Território e Apoio Institucional em Saúde. Membro do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde - Cebes/Ceará. Investigador Associado do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia) ISCTE - LISBOA. Bolsista Cnpq/CAPES.

[**] Possui graduação em Engenharia Agronômica pela Universidade Federal da Paraíba (1989), mestrado em Sociologia Rural pela Universidade Federal da Paraíba (1993) e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2000). Atualmente é professor associado da Universidade Federal da Paraíba.

"Trabalhadas no feminino": um estudo sobre corpo, desejo e prostituição travesti em Fortaleza-CE

Introdução

> Eu tenho uma espécie de dever, dever de sonhar, de sonhar sempre, pois sendo mais do que um espetáculo de mim mesmo, eu tenho que ter o melhor espetáculo que posso. E, assim, me construo a ouro e sedas, em salas supostas, invento palco, cenário para viver o meu sonho entre luzes brandas e músicas invisíveis (Fernando Pessoa).

Esta comunicação é fruto da minha dissertação de Mestrado intitulada "*A saga da beleza: um estudo das transformações corporais na 'experiência travesti'*", defendida no Programa de Pós Graduação de Sociologia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Durante a pesquisa de campo foram registradas em meu diário de campo muitas histórias de luta e determinação entrelaçadas por dores, risadas e mutilações. Todas elas com muitas assimetrias, mas com muitas singularidades: as transformações corporais, a construção de uma nova identidade de gênero[1] (Bento, 2006) e a busca incessante por corpos canônicos e desejáveis.

Shopping Center, bares, botecos, centro comercial da cidade, boates, ruas escuras e avenidas por onde as travestis[2] costumeiramente se prostituem..., São esses os ambientes que compõem parte da coleta de dados da minha pesquisa. Ter em mãos o diário de campo e um gravador era indispensável, a qualquer momento algo novo e interessante poderia se configurar em minha frente, mesmo compreendendo que nem sempre esses instrumentos (diário de campo e gravador) são apropriados.

Paralelo à realização da observação flutuante (Goldman, 1995)[3], comecei a articulação de um grupo focal a partir de contatos estabelecidos na Associação das Travestis do Ceará – ATRAC; de vários telefones capturados esporadicamente na noite gay, principalmente na mais antiga boate gay em funcionamento,[4] como também das minhas idas noturnas às ruas do centro da cidade e a uma grande avenida de Fortaleza, territórios onde a prostituição travesti "domina".

[1] Na sociologia, identidade de gênero se refere ao gênero com o qual a pessoa se identifica (se a mesma se identifica como sendo um homem, uma mulher ou se a mesma vê a si como fora do convencional), mas pode também ser usado para referir-se ao gênero que certa pessoa atribui ao indivíduo tendo como base o que tal pessoa reconhece como indicações de papel social de gênero (roupas, corte de cabelo, etc.). Do primeiro uso, acredita-se que a identidade de gênero se constitui como fixa e, como tal, não sofre variações, independente do papel social de gênero que a pessoa se apresente. Do segundo, acredita-se que a identidade de gênero possa ser afetada por uma variedade de estruturas sociais, incluindo etnicidade, trabalho, religião ou irreligião, e família. Vale destacar que identidade de gênero não apresenta uma relação direta com a sexualidade. Para mais informações acerca de identidades de gênero, ver Bento, Berenice (2006).

[2] Assim como Larissa Pelúcio (2007) e Marcos Benedetti (2005), decidi assumir o emprego do substantivo *travesti* classificado dentro do gênero gramatical feminino. Existe um processo em construção do gênero feminino no corpo e na subjetividade que não podemos negar. Existe também todo um arranjo de cunho político sobre a discussão da travestilidade, e o mais importante é uma reivindicação forte e presente nas falas das travestis entrevistadas.

[3] Conforme Márcio Goldman (1995), "a observação direta e contínua se transforma em 'observação flutuante', semelhante à 'escuta flutuante' do psicanalista: o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante". A opção por esse tipo de observação me deixa à vontade pelo fato da não-necessidade de "morar" com os indivíduos que irei investigar. Ademais, sou pesquisador e morador da cidade. Esses fatores não são únicos, acrescente-se ainda que sou freqüentador de alguns espaços LGBTT (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais), boates, bares etc. Enfim, quero aqui chamar a atenção para o fato de o pesquisador participar de determinadas práticas dos seus colaboradores por habitar a mesma cidade e também construir nela seus referenciais.

[4] A rotatividade de espaços LGBTT em Fortaleza é enorme, são raros os espaços que conseguem se consolidar durante muitos anos no mesmo local ou com o mesmo proprietário e nome fantasia. A boate *Divine* localiza-se no centro da cidade, e é a única que há mais de dez anos vem conseguindo se manter, reunindo um grande público trans, principalmente de travestis e transformistas.

O grupo focal foi realizado no centro da cidade, em um espaço cedido pela Secretaria Municipal de Saúde de Fortaleza, isso facilitaria o acesso a todas as colaboradoras. Convidei um número bem maior de travestis (cerca de 15 a 18 possíveis participantes), já prevendo o não comparecimento de algumas ao grupo focal. Contei com a presença de 9 travestis, porém os resultados se apresentaram de forma muito tímida diante das minhas expectativas. Decidi, naquele momento, utilizar outra estratégia metodológica. Não descartando o material coletado neste grupo focal realizado, optei desde então por trabalhar também com entrevistas semi-estruturadas.

As entrevistas foram realizadas muitas vezes em locais escolhidos pelas próprias colaboradoras, dependia muito da disponibilidade e do tempo das mesmas. Foram realizadas entrevistas em suas próprias residências, *shoppings center*, salões de beleza, barzinhos e até mesmo na rua durante ou depois de suas "batalhas"[5] noturnas. É partindo de todas as histórias compartilhadas, do material do grupo focal, de 10 entrevistas realizadas com as informantes-chave, das fotos, das minhas anotações em diário de campo e da observação flutuante que a finalização deste trabalho foi possível.

Assim, pude perceber que ter seios siliconados, quadris moldados, bumbuns bronzeados, coxas malhadas, rostos refeitos e maquiados, cabelos longos, tingidos e esvoaçantes são apenas alguns dos elementos que complementam, na noção bourdiana (1996), a ação performativa das travestis que cotidianamente desarticulam, de cima de seus saltos elevadíssimos, uma cristalização imposta pela sociedade ocidental da perspectiva binária masculino-feminino.

E mesmo diante de tantas incertezas, possibilidades e riscos as travestis são fisgadas por um desejo intempestivo resistente a qualquer tipo de racionalização, até mesmo porque é através do corpo que são experimentadas as sensações de prazer e de dor. Tais práticas – mas precisamente a aplicação de silicone industrial e ingestão de hormônios - tornam-se determinantes para que as travestis sintam-se mais femininas e adquiram mais "reconhecimento" entre as demais travestis e clientes. Muitas vezes é necessária a presença incontestável da "dor beleza", que justificou e vem justificando até os dias atuais à prática clandestina através de bombadeiras[6] (Kulick, 2008; Pelúcio, 2007; Duque, 2005; Peres, 2005; Benedetti, 2005; Jayme, 2001).

A busca incessante por corpos canônicos

Camila de Castro[7] está "fechando"[8] para mais uma noite. São muitos anos de sua vida dedicando tempo e dinheiro à construção de um novo corpo e de um novo gênero. A qualquer preço, busca "passar por mulher", não por qualquer mulher, mas por uma mulher bela, sensual e desejada vinte e quatro horas por dia, principalmente nas ruas, esquinas e avenidas onde se prostitui e impera com seus saltos elevadíssimos.

Diana Fontenelle, 28 anos, apesar de ser de família pobre com origem interiorana, hoje se olha no espelho e fala para si mesma com entusiasmo: "*bicha, a senhora abalou*!" Com uma trajetória de vida marcada por desafios, discriminações, conquistas e uma rota internacional registrada em seu currículo prostitutivo, cotidianamente ela investe em sua beleza e na sua produção, o que a faz ser uma travesti solicitadíssima e com um dos cachês mais elevados nas ruas do centro de Fortaleza.

Roberta Fontana, loira e angelical, rosto perfeito e desejado por muitas travestis, aos 26 anos sempre está presente nos eventos do movimento LGBTT local. Fala-nos de que seus sonhos e suas metas agora são outras após as amputações de dois membros inferiores e um membro superior, pois quando pensou que tudo estava perdido, uma força surgiu em seu interior e lhe deu coragem para prosseguir e trilhar novos caminhos. Foi como uma metamorfose em sua vida. Tudo para ela vem sendo ressignificado, assim destaca: "meus valores agora são outros, a vida e a morte, a saúde e a doença pra mim agora possuem outro referencial".

[5] Forma êmica utilizada para denominar a atividade da prostituição entre as travestis.

[6] Técnica rústica de aplicação de silicone industrial para a modelagem dos seus corpos. Ver Benedetti (2005) e Pelúcio (2007). Ver também o documentário "Bombadeira – A dor da Beleza", do diretor Luis Carlos de Alencar. Vale ainda ressaltar, que de acordo com as condições econômicas das travestis estes procedimentos podem ser realizados em clínicas de estéticas e com cirurgiões plásticos, ou seja, dentro dos padrões instituídos pela medicina estética.

[7] Antes de prosseguir, quero deixar claro que parte dos nomes citados nesse trabalho são fictícios, com o intuito de preservar a imagem das travestis/colaboradoras e dos demais colaboradores diretos e indiretos. Embora algumas travestis façam até questão de divulgar seus nomes e sobrenomes femininos.

[8] Algumas das palavras grafadas entre aspas indicam que elas são assim utilizadas pelo grupo pesquisado. Em outras palavras, elas estarão grafadas conforme o dialeto do próprio grupo, o bajubá ou pajubá (dialeto das travestis com origem no Iorubá-Nagô).

Observa-se então, que o padrão de beleza de algumas travestis, por vezes, coloca-se como o objeto da percepção unânime que negligência, porém, qualquer definição. Essa tentativa, por vezes satisfatória, seja clandestinamente ou com o aval da medicina, de possuir seios siliconados, quadris moldados, bumbuns apresentáveis, coxas torneadas e rostos refeitos se faz presente na vida das mesmas desde muito cedo.

Mas afinal, o que é ser uma travesti? Para Don Kulick (2008), "as travestis em momento algum se consideram homens, muito menos mulheres. Elas afirmam que são viados". Portanto, o autor observa "que o núcleo central de sua subjetividade é o fato de sentirem atração física e sexual por homens. Elas alteram o corpo irrevogavelmente para que este se assemelhe ao do sexo oposto, sem, contudo, reivindicar a subjetividade própria ao sexo oposto".

Uma das colaboradoras de Larissa Pelúcio (2005), Melina, diz que "travesti tem que ter alguma coisa de mulher, senão não é travesti; tem que pôr silicone, seio". Moema, uma das colaboradoras de Hélio Silva (1993), define essa condição dando ênfase à ingestão de hormônio feminino para que a travesti seja o que ela é.

Essa realidade aparece também nos discursos de algumas colaboradoras da minha pesquisa, inclusive na fala de Pâmela Leme. Residente em Fortaleza desde 1992, 24 anos, "*ruiva e bela"*, é assim que ela se define e em seguida nos fala sobre o que é ser travesti:

> (...) se uma bicha não tomar hormônio, nunca será uma travesti. Antes me sentia um cabra-macho, hoje tudo é diferente, me sinto uma mulher (risos). Essa vontade de ter um corpo feminino, bumbum grande e bonito, um peitão, ser uma mulher diferente 24 horas por dia tem que existir, temos que ser decididas a mudar o nosso corpo, senão for assim, não vale.

Assim, é possível observarmos a travestilidade[9] como um processo em estado de constante (trans)formação e com muitos deslocamentos, sempre composto por novos significados e novas práticas. Viver a condição travesti é por vezes viver a/na liminaridade (Turner, 1974).[10]

Benedetti (2005), em seu livro *Toda Feita - O corpo e o gênero das travestis,* faz uma diferenciação entre as travestis, transexuais e transformistas, "definindo-as" da seguinte maneira:

> São aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. Em contraste, a principal característica que define as transexuais nesse meio é a reivindicação da cirurgia de mudança de sexo como condição *sine qua non* da sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social

É importante lembrar que nem todas as travestis são adeptas às transformações corporais, à ingestão de hormônios e à aplicação de próteses, dentre outros dispositivos na busca de feminilidade. Encontrei muitas travestis, durante a pesquisa de campo, que possuem uma "resistência" às intervenções corporais, porém se definem como travestis. Vale ainda destacar, a partir das discussões atuais na academia e na militância, que a transgenitalização também não é um fator determinante ou a única explicação para as transexuais, embora exista um número significativo de reivindicações, mas muitas preferem não se submeter a tal procedimento cirúrgico e muitas vezes este recurso – a cirurgia de mudança de sexo - está para além da sua realidade geográfica, financeira e emocional das transexuais, o mais sensato seria compreender este processo a partir da despatologização das identidades, como destaca a socióloga Berenice Bento (2006): segundo a autora é preciso desnaturalizar as identidades. Ver sobre o assunto o trabalho *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (Bento, 2006).

A meu ver, tantas fusões de conceitos, nomenclaturas, exemplos, fotografias, vídeos, entre outros recursos, tornam-se insuficientes na tentativa de descrever e situar o que vem a ser uma travesti. O "ser" travesti ou "estar" na condição travesti, vaza qualquer sistema de classificação a partir do binarismo masculino-feminino, levando-nos a uma gama de significados difusos, transeuntes e com parâmetros frouxos.

[9] O conceito de travestilidade alarga aspectos de categorização identitária do termo "travesti", que pode ser bastante simplificador quando busca contemplar a gama de possibilidades de se viver esta condição. A travestilidade aponta para a multiplicidade dessa experiência, ligada à construção e desconstrução dos corpos (Pelúcio, 2007).

[10] Para Turner a liminaridade pode ser compreendida como um período marcado por uma retirada do sujeito da estrutura social. O indivíduo não estaria nem na estrutura anterior, nem na seguinte em que foi ou será "promovido".

Corpos "TRANS" e corpos dissonantes

As travestis quase sempre desestabilizam normas e condutas em nossa sociedade, cruzam constantemente as fronteiras das normas regulatórias de gêneros (Bento, 2006; Butler, 2003) e expõem um universo de diversidades sexuais. Ao mesmo passo em que as travestis vão inscrevendo outra identidade em cima dos seus corpos, subvertendo as normas (Pelúcio, 2007), elas se submetem aos padrões de beleza impostos por nossa sociedade.

Colocam em jogo muitas emoções, tempo e dinheiro na construção dos seus "novos corpos", sendo capazes, como qualquer outra pessoa, de desenvolverem estratégias de sobrevivência que são relativizadas conforme as condições financeiras e do contexto em que estão inseridas. Nesta lógica, posso destacar que existe um desejo de campo comum entre muitas, inclusive na fala das travestis que participaram da pesquisa direita e indiretamente, sendo este desejo a busca por uma perfeição: é preciso "abafar"[11] diariamente. Assim, os significados atribuídos aos seus corpos não os fazem apenas meros suportes de significados. Os corpos em questão são, sobretudo, como afirma Benedetti (2005), uma linguagem. Uma nova linguagem que transpõe todos os significados do feminino, atribuindo-os qualidades sociais. É no corpo e através dele que as travestis se produzem e se (re)conhecem enquanto sujeitos. O corpo canônico passa a ser nessa experiência, ao mesmo tempo desejo e objeto.

O corpo canônico é considerado, nesta análise, como equivalente a uma circunscrevida corporeidade físico-anatômica predominante na cena sócio-cultural contemporânea e acomoda-se a um modelo de construção da identidade e da imagem. Se constitui como uma categoria analítica que tem suas origens no corpo medicalizado, higienizado e elevado à categoria de agente de sua própria saúde, corpo este que vem sendo construído paulatinamente desde o início do século XX como afirma Fontes (2004).

A idéia de corpo canônico está sustentada por um projeto de beleza, de prolongamento da juventude e de espetacularização das suas formas, exploradas midiaticamente como elementos identitários, sobretudo no cenário brasileiro, onde todo o tempo referencia-se e reverencia-se a sensualidade dos traços corporais da mulher e do homem, associando-os à sexualidade dos trópicos (Fontes, 2004).

Seguindo esta lógica, Pelúcio (2005) descreve que ser travesti é:

> (...) um processo, nunca se encerra. Construir um corpo e cuidá-lo é uma das maiores preocupações das travestis. Elas estão sempre buscando a "perfeição", o que significa "passar por mulher", uma mulher bonita e desejável, geralmente "branca" e burguesa. Em busca dessa imagem afinam seus traços, bronzeiam seus corpos, adornam-se com roupas de remetem a mulheres glamourosas, escolhem nomes de atrizes e musas hollywoodianas ou cantoras pops, submetendo-se às normas estabelecidas.

Como podemos observar, travestis trilham trajetórias que as levam ao "encaixe" dos referenciais pautados pelas normas de beleza vigente, em um corpo que exala sensualidade e saúde. Hoje, o cenário é marcado pelo hedonismo em torno de uma imagem cosmetizada e fetichizada, impregnada de conotações eróticas, sedutoras, sexuais, sensoriais e sensuais, embora muitas travestis tropecem em obstáculos financeiros, contextuais e até genéticos (biótipo físico fortemente máculo) no decorrer deste processo.

Apesar de todo o "*glamour"*, de toda a "fechação"[12] e da "exuberância" em torno da travestilidade, o viver essa experiência também se aloja nas esferas mais baixas da hierarquia social. É uma experiência que muitas vezes está pautada em conflitos, ojeriza e preconceitos, é sob esta condição que viver a travestilidade muitas vezes chega a sua "totalidade", se é que ela existe.

Ninguém melhor pra falar sobre isso que Roberta, uma travesti que hoje luta para superar duplamente o preconceito: o de ser travesti e o de tornar-se um corpo dissonante[13] em plena caminhada rumo à "perfeição sonhada". Como conseqüência da aplicação clandestina de silicone industrial por uma bombadeira em São Paulo/SP, hoje vive numa cadeira de rodas. Assim destaca Roberta:

[11] O termo abafar pode ser usado de duas formas por travestis e gays: como sinônimo de arrasar (ex.: cheguei linda e abafando) ou para encerrar um assunto indesejado (ex.: abafa o caso).

[12] Fechação pode ser compreendida como é o ato de dar muita pinta, fazer trejeitos efeminados, propositadamente ou não; mostrar afetação.

[13] O corpo dissonante é entendido com o corpo inválido, quando comparado e confrontado com a lógica da boa forma e do vigor físicos. O corpo dissonante, ou seja, aquele que não adere aos artifícios de reformulação e adequação da aparência tende a despertar reações de estranhamento e até mesmo de repulsa." (Fontes, 2006). Os corpos que não se inserem na massa, são chamados de dissonantes, caracterizados pela obesidade, velhice, ou deficiência física e mental.

> Meu maior desejo era me tornar uma travesti diva. Com seios, bumbum gostoso, coxas grossas [...] eu fiz de tudo que esteve ao meu alcance, fui pra São Paulo me prostituir, me produzi, e criei coragem de aplicar silicone industrial, só faltava isso. Eu ia fazer algumas coisas em mim (coxas, seios, quadris), mas nada deu certo e agora estou assim, numa cadeira de rodas. Mas de uma coisa tenho certeza, vivi dias de glória. Estar na frente de um espelho, desfilar pelas esquinas e calçadas na noite era muito prazeroso, ali sim me sentia uma diva. [...] hoje não sei do que as pessoas têm mais preconceito, se é por ser uma travesti ou por ser deficiente. No fundo, ainda acho que o fato ser travesti ainda é pior, pois estando na cadeira de rodas as pessoas me vêem como coitadinha, e isso também não me faz bem.

Nota-se, nesta experiência especificamente, que o corpo sofre constantemente intervenções oriundas do desejo, um desejo que leva as travestis a se construírem, sistematizando essas construções a partir de referências heteronormativas, sujeitas a padrões estéticos e a princípios morais afinados com o que o senso comum considera normal, belo e desejável (Pelúcio, 2007). Nessa ótica, as travestis não são aberrações incompreensíveis e sem identidade, mas seres tão construídos quanto quaisquer outros que cotidianamente marcam em seus corpos um gênero, um pertencimento de classe, uma identidade étnica. Afirma Le Breton (2003), "as alterações no corpo também são alterações morais". Deste modo, podemos ratificar que o prazer e a satisfação pessoal tornam-se centralidades no processo de subjetivação. E as categorias identidades de gênero, sexualidade, subjetividade e corpo podem ser vividas entrelaçadas ou não.

A freqüência dos depoimentos denuncia que o desejo de transformar o corpo faz parte da vida de muitas travestis ainda na infância e se potencializa na adolescência, pois existe um desejo muito forte voltado a viver a travestilidade em sua 'totalidade', mas nem sempre isso é possível, como observamos a partir da experiência e trajetória de Roberta.

Como mencionado anteriormente, muitas vezes o capital econômico é um fator determinante no tocante às transformações corporais das travestis, mas não é limitador na trilha para se obter sucesso em cima dos *"corpos a serem rascunhados"* (Le Breton, 2003) pelas mesmas. Diversas estratégias são construídas, reinventadas e adaptadas na tentativa de superação de sonhos e da satisfação pessoal. Neste caminhar, onde o caminho é construído paulatinamente com ousadia, subversão e às vezes "sem limitações", o silicone líquido aparece como uma das estratégias centrais. Funciona como uma ferramenta quase indispensável de poder e *status* na construção de uma travesti, pois a não possibilidade de moldar seus corpos com próteses de silicone e incisões cirúrgicas leva muitas a se submeterem a processos clandestinos de bombação.

"Na rua eu me realizo": prostituição, sociabilidade e reconhecimento

Existe uma relação muito próxima entre viver a travestilidade e a prostituição. Não que a prostituição seja o único caminho destinado as travestis, mas é na rua que grande número delas sentem-se desejadas e afirmam-se enquanto sujeitos responsáveis pelas suas ações.

De acordo com diversas literaturas existentes sobre travestilidade e prostituição, já é sabido que as travestis fazem parte de grupos de risco, que são violentadas, que são presas fáceis de assassinatos decorrentes da grande exposição na rua. Também é sabido que a prostituição é uma das poucas saídas diante da exclusão no mercado de trabalho e do preconceito que tem início ainda na escola. Mas não é esse o propósito deste trabalho, até porque concordamos que esta pluralidade de olhares não escamoteia a possibilidade de novos olhares, o que nos propomos apresentar é que na prostituição e através dela, através do "bate-cabelo", em cada rebolada estratégica para seduzir, "no abalou viado", no "se joga no batidão", na negociação dos preços e serviços, nas poses eróticas na esquina, na nudez que choca, nas caras e bocas, na utilização do corpo para dar e sentir prazer etc., que as travestis "se realizam" e sentem-se as mais desejadas e femininas, conseguindo muitas vezes na rua, segundo elas, os seus melhores trunfos: clientes, boyzinhos e maridos/namorados (Kulick, 2008).

E o mais interessante é que não são desejadas simplesmente por tentarem imitar o feminino ou "fazerem paródias da feminilidade" (Vale, 2005), mas são admiradas e cortejadas por serem travestis e transitarem entre o masculino e o feminino de forma tão singular em nossa sociedade. Assim destaca Susane (travesti, 31 anos): "travesti, pra mim, tem alma de mulher e a coragem de um homem". É isso que incomoda, atrai e desperta desejos em quem as vê. "Por mais plural que possa ser a construção da travestilidade, o corpo é o lócus privilegiado dessa vivência, que tem na rua e na prostituição seu primeiro espaço de referências e possibilidades" (Pelúcio, 2007).

Em uma das falas de Camila durante uma entrevista, foi possível destacar isso. Vejamos trechos desta conversa em:

> [pesquisador] Foi uma decisão sua entrar na prostituição?
> [Camila] As coisas vão acontecendo. Desde muito cedo tive contato com as outras travestis, parece uma escola, mas é assim mesmo, se aprende estando no meio. Comecei indo por putaria para a rua e, quando percebi, já estava montada fazendo também a linha.
> [pesquisador] Qual a sensação de estar na rua?
> [Camila] Não vou dizer que toda travesti só tem a rua como saída e que é a melhor coisa do mundo, mas 80% das travestis acabam entrando nesta vida e de certa forma tem lá suas vantagens (risos). É perigoso, mas é aqui nestas esquinas, no escuro, no perigo, que a gente reina. Aqui, acho que sou eu de verdade. Deixa só eu te dar um exemplo. A rua é tão envolvente, tem seus mistérios. Tenho uma grande amiga (se refere a uma travesti) que é formada, trabalha e às vezes vem fazer rua, só pela questão do prazer.
> [pesquisador] O que te dar mais prazer aqui?
> [Camila] De poder ser mulher do nosso jeito e de ser desejada.

Conseguir um corpo de silhuetas harmônicas, curvas sedutoras e desejadas, acaba sendo uma idéia tentadora a muitas travestis. Sem contar que ainda alimenta a relação firmada socialmente, na qual um corpo belo é nada mais que um corpo saudável, digno de admiração e aceitação em todas as esferas (cultural, social, política e econômica). A idéia é que seus corpos se distanciem ao máximo de figuras "monstruosas" e abjetas, de seres que não ocupam uma posição dentro da zona de inteligibilidade social.

Para Miguel Vale de Almeida (2004):

> (...) quando se fala de corpo em antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida, uma afirmação entendível no quadro da sua preocupação em demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Tanto Mauss como Van Gennep mostraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço. Assim, o corpo humano nunca pode ser encontrado num qualquer suposto "estado natural".

Na obra de Foucault (1999), o corpo também aparece como o lócus privilegiado da manifestação do poder, passível de receber uma disciplina por meio de regras sociais. Esse poder, segundo o autor, é um biopoder. Possui a capacidade de controlar toda a sociedade por estar dentro de uma lógica de normatização.

As travestis, portanto, lutam para não permanecerem à margem das identificações possíveis a partir das normas que regulam e ditam o que é normal e o que não o é, quais identificações são possíveis e quais não as são. Ou seja, os corpos das travestis são abjetos, numa noção butleriana, visto que são corpos que não possuem vida, não possuem existência, não há a possibilidade de existirem, mas existem. Assim destaca Butler (2002): "(...) o abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas "inóspitas" e "inabaláveis" da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do 'inabitável' é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito".

As travestis, ao se encontrarem enquanto seres abjetos por não parecerem apropriadamente "generificadas" têm a sua própria humanidade questionada (Butler, 2002). São, portanto, excluídas e estigmatizadas cotidianamente e socialmente por não se enquadrarem nos predicados e, conseqüentemente, nas categorias que a sociedade reconhece como "normais" e "limpas". Por pertencerem a categorias tidas como diferentes e incomuns, a sociedade procura afastar-se delas e ainda tratá-las como perigosas e más. Quase sempre deixam de ser vistas em sua totalidade enquanto pessoas com potencialidades, com capacidade de ação (Goffman, 1993).

O espaço da prostituição é um dos principais lugares sociais de construção e aprendizado do feminino entre as travestis. Isso já torna o espaço convidativo e "acolhedor" para o grupo, esses espaços servem muitas vezes de "escolas" e "laboratórios" na construção desta identidade travesti e na construção do gênero, embora essa experiência também se desenvolva em outros espaços não necessariamente prostitutivos, como boates, praças públicas, domicílios entre outros. Durante as minhas visitas a campo, sempre encontrei com travestis "iniciantes" em processos já significativos de transformação corporal e inserção prostitutiva. Estavam ali costumeiramente no intuito de aprender os caminhos transversalizados pela prostituição (negociação com clientes, estratégias de sobrevivência contra a violência, etc.).

Aos poucos vão aprendendo os métodos e as técnicas de transformação do corpo (como o uso de hormônios e informações sobre silicone industrial), os segredos da "montagem", técnicas de maquiagem, formas e "truques" para seduzir clientes, a linguagem do bajubá entre outros elementos que compõem o universo da travestilidade.

Para Larissa Pelúcio (2007):

> A rua/pista/avenida/esquina são termos adotados pelas travestis para falarem dos territórios de prostituição. Como categoria espacial e simbólica – ligada à noite, à boemia, aos prazeres e ao mercado do sexo –, a rua seduz. A avenida pode ser muitas vezes o único lugar onde a travesti se sinta bonita e desejada. [...] É na esquina que as travestis têm pela primeira vez a sensação de pertencer a algum lugar. Um lugar que começa no corpo de uma travesti. A rua pode se apresentar como um ambiente de acolhimento quando meninos efeminados são violentados e colocados para fora dos espaços domésticos. Mas também não é simples ficar na rua. Há toda uma demarcação de territórios dentro do mercado do sexo. Essa divisão se relaciona com o capital corporal de quem divide os espaços e marca identidades que são classificadas por categorias êmicas.

Para o antropólogo norte-americano Don Kulick (2008), "a prostituição travesti é, além de uma fonte de renda, uma experiência prazerosa e recompensadora. É um trabalho visto como qualquer outro e é nesse campo que elas são reconhecidas socialmente". O autor elabora de forma sólida que o prazer é uma possibilidade real no "relacionamento" entre as travestis e os clientes.

Assim observamos que a rua constitui-se em um ambiente de destaque no interior desta experiência que as levam às possibilidades de flertar, transar e até desenvolverem sentimentos de prazer e desejo. A experiência travesti pode ser vista como um mosaico de referências masculinas e femininas, como também um espaço de querelas e subversões.

Rituais, Sagas e Beleza

Na experiência travesti a transitoriedade não se limita apenas aos movimentos assimétricos entre o masculino e feminino. Aspectos como beleza, mácula, *performance*, poder, reconhecimento, espaços domésticos e urbanos, entre outros aspectos, estão sendo sempre postos em xeque. Seja qual for o cenário em que o "ritual da beleza" venha a se consolidar, é essencial uma série de técnicas e aparatos que giram em torno da feminilidade, como a incorporação de valores estéticos, volumes, formas, uma "adequação" de posturas, trejeitos, fala, olhar etc., que transcendem qualquer norma regulatória (Butler, 1999).[14] Todos os movimentos são apreendidos e postos em prática de forma ensaiada e calculada, é assim que se fortalece e se legitima o "novo *status*" corporal e de gênero das travestis. Vale destacar que o gênero aqui é compreendido como performativo não porque seja algo que o sujeito deliberadamente e ludicamente assuma, mas porque, através da reiteração, consolida o sujeito. Nessa ótica, a performatividade é a precondição para o sujeito, tornando "cada ritual em um processo pautado em um tempo, cujas unidades são objetos simbólicos e aspectos serializados da conduta simbólica" (Turner, 1974).

Se viver a travestilidade é realmente um processo, como destaca Larissa Pelúcio (2005), esse processo inclui desde injeções de silicone industrial, *botox*, *piercing*, cirurgias plásticas, emplastros, maquiagem, lâminas, hormônios femininos, enxertos, apliques, pastas, cintas e diversos outros adornos que fazem parte de todo o ritual de passagem da transição de um corpo masculino para o feminino, embora algumas vezes seja uma prática passageira. Isso fortalece a construção de signos corporais e transcende as normas vigentes. Nestes corpos, vão sendo também inscritas "coisas de mulher", a partir de uma cuidadosa observação do feminino: bocas, olhares, movimentos das mãos, jogos de cabelo, caminhadas sobre saltos e técnicas de sedução. O ritual da beleza só passa a ter sentido se todos esses movimentos, por vezes difusos ou não, estiverem entrelaçados e em sintonia.

A experiência da travestilidade vem composta de vários rituais. Seja o ritual mais incisivo dos corpos e do gênero, seja o ritual compreendido aqui como *performance* em busca da beleza diária. As travestis começam a canalizar suas energias, tempo e dinheiro na manutenção dos seus corpos e nas produções diárias, produções estas que constituem o ritual da beleza aqui divido em três fases.

A primeira fase requer tempo e investimento de dinheiro. São investimentos em torno do cuidado com o corpo, eliminação de pêlos, cuidado e manutenção com os cabelos, unhas, sobrancelhas, o fazer a chuça,[15] técnicas corporais como a "truncagem", "esconder o babado" ou "acuendar a neca".[16]

[14] Já é sabido que existe uma série de normas regulatórias que operam no sentido de estabelecer formas de sentir e de agir que sejam adequadas aos homens e às mulheres. Butler (1999) argumenta que o sexo, assim como o gênero, é materializado através de práticas discursivas, de normas regulatórias que nunca são finalizadas, pois permanecem num processo constante de reafirmação. Tal processo é indispensável para garantir a hegemonia das leis regulatórias sob pena de fragilizar e abrir espaços para a contestação dessas leis.

[15] Limpeza interna do ânus.

[16] Truncagem, esconder o babado ou acuendar a neca são técnicas realizadas pelas travestis no intuito de invisibilizar o

Embora as travestis escondam cotidianamente suas necas (pênis) com o intuito de encaixar seus corpos dentro de roupas femininas (calças coladas, pequenas calcinhas, saias justas, biquínis) e por questões estéticas, na rua é preciso deixar a neca de uma forma mais "livre" (sem emplastros e sem calcinhas hiper-apertadas) que torne fácil seu manuseio, pois, segundo muitas travestis entrevistadas, uma das primeiras coisas que os clientes buscam são informações e a visualização de seus pênis. Geralmente as travestis assumem na relação sexual o papel de ativo. "Se a bicha não for também ativa na rua, ela não vai se dar bem, pois aparecem muitas mariconas"[17], assim destaca Susane.

Esta fase vem bastante associada à concepção de pureza e impureza. Há uma necessidade implícita na travestilidade, principalmente entre as travestis que buscam incessantemente a beleza, de eliminar este estigma. Por muitas vezes, isso acaba sendo um fator central dentro da própria experiência que categoriza e hierarquiza as próprias travestis em uma escala de "cangalhas" a "divas"[18].

Aqui, não podemos nos furtar de elencar que ainda existe no imaginário da sociedade uma idéia que associa a travestilidade com questões próprias de impureza, perigo e até contaminação, talvez o que justifique entre as travestis o excesso de "humor irreverente e a postura desafiadora" (Kulick, 2008) diante de muitas pessoas e situações de humilhação, injúrias, violência entre outras.

Vejamos um trecho do conto - *A dama da noite* - presente na obra *Os dragões não conhecem o paraíso* de Caio Fernando de Abreu (1989), onde a personagem que se autodenomina "Dama da Noite", apresenta-se estando "por fora do movimento da vida" utilizando a metáfora para sinalizar seu caráter de sujeito marginal, que está fora dos limites comuns impostos pela sociedade, sujeito este, visto como esquisito, estranho e que também pode contaminar. A seguir observaremos essa personificação da doença e da contaminação que envolve sujeitos de posturas "desviantes":

> Eu sou a dama da noite que vai te contaminar com seu perfume venenoso e mortal. Eu sou a flor carnívora e noturna que vai te entontecer e te arrastar para o fundo do seu jardim pestilento. Eu sou a dama maldita que, sem nenhuma piedade, vai te poluir com todos os líquidos, contaminar teu sangue com todos os vírus. Cuidado comigo: eu sou a dama que mata, boy (1989).

Em *Pureza e Perigo*, de Mary Douglas (1976), obra na qual surge à idéia das poluições do sexo e se aproximam as questões morais e o corpo socialmente vivido, nos traz questões que suscitam aproximações entre sagrado/profano, puro/impuro e entre outros sistemas binários que estão intrinsecamente relacionados ao universo da travestilidade. "O que serve para poluição de sexo serve também para a poluição corporal" (Douglas, 1976).

Segundo Douglas, essas crenças pautadas nas interpretações de dada sociedade sobre purificação, impureza ou perigo possuem a função de impor uma estrutura normativa, um sistema moral de valores que o individuo deve seguir para não ser contagiado pelas impurezas próprias da subversão. Esse imaginário que cerca os significantes de pureza e impureza acaba por sistematizar uma ordem social maior, e é justamente por essa característica que, para a autora, "nenhuma pressão social seja tão explosiva quanto aquelas que reprimem as relações sexuais" (Douglas, 1976).

A segunda fase corresponde às transformações corporais (vale reforçar que nem todas as travestis optam pelas transformações corporais e ingestão de hormônios), pois a conquista de corpos canônicos e harmônicos atravessa toda a experiência da travestilidade para algumas delas. Esta fase requer determinação e coragem, pois silicone industrial, próteses, hormônios, plásticas, entre outras intervenções corpóreas, estão sempre em jogo (alguns processos são irreversíveis).

A terceira fase do ritual, não necessariamente nesta ordem, seria o vestir-se e maquiar-se sempre para "abalar". São roupas de estilo, sensuais e provocadoras, acompanhadas de muitos acessórios, bolsas, colares, leques, pulseiras, saltos, batons, sombras, delineadores de olhos, cremes hidratantes, sais e perfumes.

No ritual da beleza, é preciso toda uma *performance*, uma *performance* que envolve o falar,

volume do pênis sob a roupa, técnica realizada a partir de emplastros, calcinhas ou shorts apertados.

[17] Homem homossexual com mais de 50 anos.

[18] Bicha Cangalha é uma expressão típica do nordeste associada aquilo que não presta, feio, sem jeito, desarrumado. Diva é uma expressão associada às travestis de *glamour*, ao luxo. Um exemplo pode ser uma travesti européia, que no imaginário das travestis guarda um lugar de destaque e de sucesso em sua trajetória. Também pode ser uma metáfora às cantoras divas internacionais: Celine Dion, Whitney Huston, Beyoncé, Madonna entre outras.

o olhar, o andar e o gesticular. Nada adiantaria se uma grande produção não estivesse acompanhada de estilo próprio das travestis, de uma feminilidade que por vezes ultrapassa o "natural", de volúpia, do "bate-cabelo" ensaiado por horas na frente do espelho, dos movimentos labiais que expressam prazer e sensualidade, do andar que balança os quadris simetricamente e desperta desejos, do tom de voz que precisa ser "vigiado" e "controlado" a todo instante, do olhar que expressa uma feminilidade inquestionável e dos movimentos corporais que reivindicam olhares e toques.

É sabido que estas técnicas são apreendidas durante toda a experiência travesti, pois são técnicas incorporadas, reelaboradas e ressignificadas antes, durante e depois. Requer das travestis um aprendizado para lidar com essa nova "mulher fálica" que é construída paulatinamente por cada uma. Aqui, a noção de *performance* não nega a idéia de incorporação, pois os atos performáticos de gênero são apreendidos e reproduzidos através da imitação e dos muitos ensaios.

Percebe-se que o ritual da beleza nada mais é que um emaranhado de técnicas, arranjos e artifícios traspassados por muitas emoções e estratégias de sobrevivência desenvolvidas cotidianamente em busca da feminilidade e do corpo perfeito. Em linha gerais, o ritual da beleza pode ser pensado a partir da perspectiva daquilo que Tambiah (1985) vai chamar também de *performance*, ou seja, um processo de criatividade, sendo nesse processo que se dá a objetivação de códigos gerando autonomia de experiência.[19]

Considerações Finais

Entendo que a travestilidade é construída de possibilidades, escolhas e incertezas. Torna-se necessário mostrar que não é só o *glamour*, o luxo, os riscos previsíveis e os prazeres que dão forma e corpo a esta experiência, mas, sobretudo, podemos também pensar tal experiência através das *performance*s como rituais: a partir das mutilações, da dissonância, dos riscos, das limitações da vida humana e das superações.

Construir um corpo e cuidar deste é uma das maiores preocupações das travestis. Vivem na busca contínua de aperfeiçoar seus mecanismos para conceder traços femininos ao corpo, o que significa para elas um investimento de tentar "passar por mulher", especificamente por aquelas que despertam o olhar e o desejo masculino, embora nem sempre esse desejo é alcançado. Nos processos de afinar seus traços, bronzear seus corpos, adornar-se com vestimentas femininas, as estratégias adotadas variam de acordo com recursos e condições socioeconômicas de cada uma delas. Assim, as que dispõem de maiores recursos materiais recorrem a técnicas mais modernas e sofisticadas da medicina e do mercado estético, conseguindo com isso operar significativas transformações em seus traços genéticos sem sofrer grandes riscos. Por sua vez, aquelas de baixo poder aquisitivo se submetem às práticas clandestinas de transformação corporal, colocando em perigo suas vidas e, além disso, comprometendo seus sonhos de beleza e aspirações de feminilidade.

Procurei demonstrar ainda, que as travestis, mesmo cientes dos riscos inerentes a esses processos de transformação, não hesitam em procurar cirurgiões plásticos ou bombadeiras. A vontade de reconfigurar seu gênero e de alcançar o corpo canônico se sobrepõe a eventuais medos ou relutâncias em relação a incisões corporais quase sempre irreversíveis. O mais importante para elas é a satisfação pessoal e o "reconhecimento" no interior do universo da travestilidade –seja entre outras travestis e principalmente entre clientes/ boyzinhos/ namorados–. Tornar-se a "mais bela" para alcançar tais objetivos é a razão de tanto investimento de emoção, tempo e dinheiro.

Vale destacar que a prostituição travesti vai além das necessidades materiais ou de uma alternativa que lhes sobra diante das impossibilidades de serem inseridas por outras vias no mercado de trabalho. As ruas e as esquinas se constituem em espaços que lhes proporcionam sociabilidade, identificação e a sensação de ser alvo de desejo.

A meu ver, tantas intervenções corporais e estéticas de pequenas e grandes implicações não teriam sentido para as travestis se não estivessem entrelaçadas a um conjunto de *performances* identificadas com o universo feminino. Maneiras de falar, de jogar o cabelo, de equilibrar-se sobre os saltos, de abrir seus leques com imponência, olhares insinuantes e reveladores de uma suposta "alma" feminina, vozes, gestos e movimentos funcionam como vitrine para a exposição dos resultados do que denomino neste trabalho de Saga da Beleza.

Sagas e rituais, a partir dos quais as travestis incidem em seus processos de transformações corporais, constituem atitudes transgressoras e subver-

[19] Penso aqui, que a experiência só se faz experiência com a movimentação simbólica dos signos/símbolos para se produzir as crenças.

sivas, caracterizada por mudanças e rupturas. Camuflar o sexo quando necessário, ganhar seios e cintura, vestir trajes femininos e escolher novos nomes implica em mudar a imagem de si diante do espelho e alterar formas de legitimação de identidades pessoais no meio travesti e no exercício prostitutivo. Por outro lado, tal mudança revela uma intensa busca por integração e reprodução de padrões instituídos. Tantas transformações, ao mesmo tempo em que as distancia da forma física máscula anterior, aproxima-as de um cânone de beleza feminina socialmente definida. Portanto, trata-se de um processo que não só diferencia, mas também iguala. Isso é *A Saga da Beleza*.

. Referências bibliográficas

ABREU, Caio Fernando (1989) *Os dragões não conhecem o paraíso.* 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

BENEDETTI, Marcos (2005) *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.

BENTO, Berenice (2006) *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

BOURDIEU, Pierre (1996) *A Economia das Trocas Lingüísticas**: o que falar quer dizer***. São Paulo: EDUSP, pp. 9-128.

_____ (1998) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Butler, Judith (2003) *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

_____ (2001) "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo", tradução de Tomaz Tadeu da Silva, em: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 151-172.

DOUGLAS, Mary (1976) *Pureza e Perigo***.** São Paulo: Perspectiva.

FONTES, M. (2004) *Corpos canônicos e corpos dissonantes: o corpo feminino deficiente em oposição aos padrões corporais idealizados vigentes nos meios de comunicação de massa*. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Comunicação. Salvador: UFBA.

FOUCAULT, Michel (1999) *História das Sexualidades (vol.I).* Rio de Janeiro: Graal Editora.

GOFFMAN, Erving (1993) *Estigma: la identidad deteriorada.* 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GOLDMAN, Márcio (1995) "Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões" em: *Anuário Antropológico/93*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

JAYME, Juliana (2001) "*Travestis, Transformistas, Transexuais e Drag-queens: personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa*". Tese de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 270 pp.

KULICK, Don (2008) *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

LE BRETON, David (2003) *Adeus ao Corpo: Antropologia e Sociedade*. Campinas, SP: Papirus.

_____ (2006) *A Sociologia do corpo.* Petrópolis: Vozes.

LOURO, Guacira Lopes (1997) *Gênero, sexualidade e educação*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2004) *Um corpo estranho - ensaios sobre sexualidade e teoria queer.* Belo Horizonte: Autêntica.

MAUSS, Marcel (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, Edusp.

PELÚCIO, Larissa (2007) *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS*. São Carlos: UFSCar.

_____ (2005) "Toda quebrada na plástica: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas". Campos *Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 6, n. 1. pp. 97-112.

_____ (2005b) *Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti*. Campinas: Cad. Pagu n. 25.

SILVA, Hélio (1993) *Travesti: a invenção do feminino.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1985) "A Perfomative Approach to Ritual" em: *Culture, Thought and Social Action*. Harvard, Cambridge.

_____ "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia" em: *RBCS***,** nº 34, v.12, junho, 1997.

TURNER, Victor (1974) *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes.

VALE DE ALMEIDA, Miguel (2004) "O Corpo na Teoria Antropológica" em: *Revista de Comunicação e Linguagem,* 33. Pp. 49-66.

VALE, A. F. C. (2005) "O Vôo da Beleza: travestilidade e devir minoritário". Tese de Doutorado-PPG em Sociologia/Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: junho de 2005.

VAN GENNEP, Arnold (1997) *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: Rio de Janeiro.

Citado.

DE SOUSA NOGUEIRA, Francisco Jander y GOMES DE LEÓN, Adriano (2012) "'Trabalhadas no feminino': um estudo sobre corpo, desejo e prostituição travesti em Fortaleza-CE" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 55-67. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/171.

Plazos.

Recibido: 13/12/2011. Aceptado: 02/02/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 68-77.

"Deshacer el rostro, pintarse con los colores del mundo": experiencias de encuentro en una comunidad del noroeste de Córdoba

"Blurring faces: painting with the colors of the world": experiences of a small town in northwestern Córdoba

Dra. Ana Levstein[*]
Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
analevstein@gmail.com

Lic. María Laura Pellizzari[**]
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina.
laurapellizzari@gmail.com

Resumen
En el presente artículo nuestro interés es sistematizar los resultados de experiencias de encuentro en una localidad del noroeste de la provincia de Córdoba. A partir de categorías analíticas de diversos autores, convertidas en herramientas, y de bibliografía que abarca desde estudios demográficos hasta filosóficos y socio-psicológicos nos propusimos aprehender los juegos de la intersubjetividad en contextos rurales donde los problemas de suicidios, alcoholismo, apatía, chismes, interfieren la optimización de una obra en común. Hemos considerado que en nuestro trabajo era necesario abordar experiencias de encuentro para añadir a los datos duros de los censos y estadísticas generales que, a la hora de una intervención, aun cuando está precedida de un diagnóstico social bien formulado y de las mejores intenciones, chocan contra una estructura de subjetividad e intersubjetividad con clisés tales como: "acá la gente es mala", "nada puede cambiar", "no se puede hacer nada porque es lo que hay". Daremos cuenta de un trabajo en proceso, lo cual implica puntear más bien aperturas que cierres e inquietudes que conclusiones.

Palabras clave: Indígena, cuerpo, nación, imaginario, marcha social

Abstract
This paper systematizes "experiences of meeting" in a village northwest of Córdoba. From analytical categories of various authors, converted into tools, and literature ranging from demographics and socio-psychological to philosophical studies, this paper proposes understand the game of intersubjectivity in rural contexts where the problems of suicide, alcoholism, apathy, gossip, interfere optimization of a "work in common". We considered that needed to approche the "meeting experiences" with people there, to add qualitative surveys to information factual (census and general statistics). Even when preceded by a good social diagnosis, our interventions hit a structure subjectivity with cliches such as "people are bad here", "nothing can change", "cannot do anything". We account for a work in progress, which involves more openings and closings questions that firm conclusions.

Keywords: subjectivities; social melancholy; meetings; experience; privacy

[*] Magister en Sociosemiótica y Doctora en Letras. Docente e Investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba. Secretaria de Ciencia y Técnica de la Escuela de Ciencias de la Información. Dirige el proyecto de investigación "Nuevas subjetividades y devenires socioculturales: producción y abordaje de subjetividades en diferentes escenarios contemporáneos", radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC.

[**] Licenciada en Comunicación Social. Alumna de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria de CONICET. Integrante del proyecto de investigación dirigido por la Dra. Ana Levstein, "Nuevas subjetividades y devenires socioculturales: producción y abordaje de subjetividades en diferentes escenarios contemporáneos", radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC.

"Deshacer el rostro, pintarse con los colores del mundo": experiencias de encuentro en una comunidad del noroeste de Córdoba

1. Acerca de la comunidad abordada

Nuestro trabajo se lleva a cabo en una localidad del departamento Pocho, situada al noroeste de la provincia de Córdoba (C.A)[1], de aproximadamente 1900 habitantes. Dado que dos categorías vertebradoras de nuestra investigación son las que denominamos *subjetivaciones de sobrevivencia* y *subjetivaciones eutanásicas*[2] en comunidades rurales, destacamos datos demográficos, sociales, culturales y políticos del Departamento Pocho y de la comunidad en cuestión, imprescindibles para la intelección de estos procesos:

. Suicidios: Así como una primera etapa (Tillero-Levstein, año 2008)[3] de nuestra investigación estuvo marcada por la posibilidad de instalación de una empresa minera canadiense, la segunda etapa (año 2010)[4], fue sugerida por un diagnóstico social que señalaba una preocupante falta de arraigo y de calidad en las relaciones humanas. En la comunidad donde trabajamos no hay una estructura que brinde inserción, reconocimiento y autoestima a través del amor y la valoración, sino una proximidad de habitantes sostenidos muy frágilmente, en una situación social por demás precaria. Los síntomas de violencia, silencio, frialdad, situaciones de pérdida de sentido de la vida reclamaron nuestra atención a través de la identificación de casos de autoagresión, alcoholismo y suicidio. El paso inicial de esta segunda parte de nuestra exploración estuvo trágicamente marcado por el suicidio de una informante, fundadora de una de las asambleas ambientalistas en la

[1] A los fines de preservar la identidad y confidencialidad de los informantes decidimos no publicar (nunca mejor dicho "pueblo chico, infierno grande") ni el nombre de los mismos ni el de la localidad donde se realizó el trabajo etnográfico. De cualquier manera, independientemente de las idiosincrasias del lugar que no son subestimables, la mayoría de las referencias aquí vertidas se vuelven extrapolables paradigmáticamente a cualquier comunidad pequeña del interior del país. Por una cuestión estilística toda vez que se haga referencia a la comunidad estudiada diremos C.A. Sería motivo de otro estudio esta "política del nombre propio" que nos obliga a anular los nombres para preservar otros valores.

[2] Queremos enfatizar en lo provisorio de estas categorías en pleno proceso de discusión. Hemos observado en la economía libidinal de la comunidad un paralelismo con lo que Bataille distingue como *economía restringida* y *economía general*, para referirnos en el primer caso a una pesada rutina de subsistencia y en el segundo a un riesgo de excesos (alcohol, comida, tabaco, fiestas, accidentes) que aparecen como estrategias soberanas con un límite muy incierto entre la gratificación y la muerte. La "mercancía maldita" para estos habitantes es su propia rutina de vida con los absurdos de la carencia de sentido. Y eso nos impulsó a bautizar a estas categorías como *subsistencia* y *eutanásicas*. No desconocemos el componente insalubre y tanático de estas subjetivaciones, muy por el contrario, pero creemos necesario describirlas con esas denominaciones no para legitimarlas sino para, observándolas como tan fuertemente arraigadas, poder negociar con ellas. Destacamos este punto dado que al pensar campañas socio-sanitarias para evitar alcoholismo, tabaquismo y accidentes viales, no podemos prescindir de esta inversión axiológica evidente en esta población. El hecho de que el alcoholismo y tantos de estos riesgos sean vistos por los pobladores como "culturales" no debe contrarrestar nuestro objetivo de desnaturalizar estas formas de violencia que atentan contra la vida. Se trataría de negociar lo "propio" "identitario", que vale más que la vida misma con aquello ("sanitario", a falta de mejor término, por ahora) que preserva la vida. Se trataría de aquel "exceso de vida" o en francés *plus de vie* (que tanto significa "mucha más vida" o "nada de vida"), que es el umbral paradójico que conecta con el paradigma (bio) político de la modernidad occidental.

[3] Tillero Salazar y Levstein (2008). En este trabajo se intenta dar cuenta de la concepción y los significados, que los propios actores sociales relevantes de una comunidad del NO de Córdoba tienen acerca del desarrollo de su comunidad. Se presenta un análisis de los actores involucrados, bajo el supuesto que el "No a la mina", como el "No al oro y sí a la vida" es el emergente de una historia compleja, que incluye y excede, a la vez, la historia específicamente minera de esta comunidad, atravesada por una trama cultural, identitaria y ecológica en la acepción más integradora de este término. El "No a la mina", es quizá, síntoma de un hondo malestar, metonimia de una historia de frustraciones, respecto de la cual, la comunidad expresa un "despertar", es decir se hace cargo y ensaya alternativas.

[4] "Subjetividad y comunicación en una comunidad del noroeste de Córdoba: una experiencia intergeneracional". Dirigido por la Dra. Ana Levstein. Financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba, 2010-2012.

zona, docente y militante comprometida por el medio ambiente, que cooperó activamente con la primera etapa de nuestra investigación (Tillero Saazar y Levstein, 2008), que decide morir en enero de 2011. A raíz de comentarios de los vecinos del lugar, supimos de otros suicidios y nos quedó la sensación de que se trababa de un lugar demasiado chico para tanta muerte.

. Envejecimiento. Nuestras observaciones sobre la subjetividad y el lazo social se ven respaldadas por las conclusiones del artículo "Análisis histórico- demográfico de un semi-aislado de la provincia de Córdoba" de Sonia Colantonio. En su investigación Sonia Colantonio señala que en el siglo pasado se observó un progresivo crecimiento del tamaño poblacional, tendencia que alcanzó su máximo en 1947 con 8131 habitantes, año a partir del cual se verifica un proceso inverso que termina en 1980 con valores de tamaño y densidad poblacional menores: 5438 habitantes (Colantonio, 1996:71). En el censo de 1991 la cantidad de habitantes era menor: 5057 habitantes. En el censo de 2001 se registró un leve crecimiento: 5132 habitantes. En el censo de 2008 la población era de 5147 habitantes. Y finalmente en el censo 2010 la población de Pocho es de 5314.[5] De acuerdo a los datos registrados por Colantonio desde el año 1980 el departamento Pocho muestra una población netamente envejecida, con un fuerte estrechamiento de las edades medias sobre todo del sexo femenino, causado predominantemente por la emigración hacia núcleos urbanos cercanos, en busca de fuentes de trabajo. En este sentido la autora expresa que: "El departamento ha sido históricamente una zona de expulsión (Colantonio, 1996:76)." Como consecuencia nos encontramos con una población caracterizada por fuertes corrientes emigratorias y escaso aporte de elemento poblacional foráneo -lo cual habría dado como resultado un agrupamiento cada vez más pequeño y que ha mantenido un mínimo de contacto con poblaciones de otras áreas- ; con fuerte déficit de niños y jóvenes, baja proporción de gente en edades medias, elevado porcentaje de viejos y, progresivamente "masculinizada" (Colantonio, 1996:70). Específicamente en C.A, en nuestra primera etapa de trabajo, observamos una pérdida de la población joven, que emigra a las ciudades principalmente por falta de trabajo en la localidad.

. **La endogamia**. La investigadora Noemí Lorca señala en su trabajo "Parentescos en Argentina: el caso de las sierras de Córdoba", que la detección de una enfermedad genética (Sandhoff) en el noroeste de la provincia de Córdoba, puso en evidencia uniones matrimoniales consanguíneas en el proceso evolutivo de la población (Lorca, 2008: 153). De nuestras entrevistas en C.A surge que las frecuentes infidelidades (traiciones, hijos extramatrimoniales que casi nunca conocen a su padre biológico), no sólo dejan marcas en la gestión de la afectividad (depresión, rencores, divorcios nunca superados y dramas pasionales) sino que refuerzan la endogamia de toda comunidad cerrada. La oxigenación de estas comunidades vendría a partir de una inyección de exogamia. Esto es, como dice Leila Guerriero[6] refiriéndose a Las Heras, en la ciudad una persona "cambia de grupo, de lugar, y renueva su historia, ensaya conductas nuevas. En estos pueblos la persona queda reverberando siempre en el mismo circuito" (2005:159).

. Agenda de problemas. De acuerdo al censo provincial de 2008 Pocho es uno de los departamentos del noroeste provincial con más hogares con necesidades básicas insatisfechas (29,7 %). En la comunidad donde trabajamos el sector público estatal y el no estatal son los principales empleadores. En orden de importancia: Municipalidad, Escuelas, Banco de la Provincia de Córdoba, Cooperativa de servicios, Policía de la Provincia. En segundo término está el comercio minorista y algunos servicios privados (hotel, casas de verano, dos campings, comercios y algunos restaurantes). No hay industrias manufactureras y la producción de cal es la única actividad minera que subsistió hasta la década pasada. La fuente de aprovisionamiento de agua es el río del que "se toma y se distribuye a través de la red, pero no es potabilizada". Lo único que se hace es la cloración del agua, pero no hay piletas de decantación. En lo que respecta a la situación de salud, en la comunidad se detectan frecuentes casos de parasitosis infantil. Esto implica mayor riesgo epidemiológico. Otro elemento socio-sanitario lo cons-

[5] Los datos de los censos de 1991 a 2010 se obtuvieron en el sitio Web de la Dirección de Censos y Estadística de la Provincia de Córdoba, Argentina.

[6] A fines de los años noventa, una ola de suicidios de jóvenes conmocionó a Las Heras, un pequeño pueblo petrolero de la provincia de Santa Cruz. La mayoría de los muertos tenían alrededor de veinticinco años y eran habitantes emblemáticos de la ciudad, hijos de familias modestas pero tradicionales. Leila Guerriero viajó a este paraje de la Patagonia y el resultado es un relato preciso que reconstruye los episodios trágicos de esos años, y describe la vida cotidiana de una comunidad alejada de las grandes ciudades. Las Heras, con su magma de desempleo y falta de futuro para los más jóvenes, es un enigma cuya resolución dista de ser definitiva.

tituyen el alcoholismo, los accidentes de moto y auto, los embarazos adolescentes y los suicidios.

2. El costo de armar un *encuentro*

Dada la crisis de lo "común" que atraviesa toda noción de comunidad, nos propusimos abordar nuestros encuentros como "quehacer en común" o puesta en común con habitantes de la población. Cuando los investigadores hablamos de "comunidades" y "comunicación" operamos una violencia metafísica de homologación y cancelación de la diferencia. Por eso cuando hablamos de este pueblo del NO de Córdoba, su unidad o comunión es puramente nominal, ya que cada encuentro diluye los estratos duros y molecularíza las velocidades, singularidades y las distancias que nos separan, no sólo a nosotros de ellos, sino a ellos, entre sí.

Lejos de calcos de lo empírico, nuestra actividad se basa en no imponer encuentros sino en producirlos ya que esto implica dimensionar la complejidad de la subjetividad Pochana por cuyo desconocimiento se frustran tantos emprendimientos.

Después del fallido intento por llevar a cabo una obra de títeres,[7] comenzamos a participar de las actividades que organizaba el Grupo de Jóvenes de esta localidad, sobre todo para tener una mirada más afinada sobre la problemática del lugar. El grupo, conformado en abril de 2011, está integrado por jóvenes de quince a veinticinco años quienes, en su mayoría, reclaman por la falta de espacios culturales y recreativos y la necesidad de *"armar algo"*. Después de sucesivos encuentros planearon distintas actividades como: cine infantil, cine para el día del medio ambiente, un campeonato de fútbol, una caminata y una guitarreada con jubilados. Desde la primera a la última actividad los jóvenes se encontraron con diversos obstáculos: "trabas" institucionales, demoras en las autorizaciones municipales -dado que dicha institución tiene que autorizar cualquier actividad que se realice en el pueblo-; falta de espacio físico, porque los diferentes lugares de que disponen cobran alquileres o no están destinados a actividades juveniles o infantiles; falta de apoyo por parte de otras instituciones o medios de comunicación, por ejemplo la radio comunitaria se negó a difundir las actividades por considerar que estaban vinculados a algún partido político. Estos obstáculos y el clima electoral (elecciones para intendente 2011) generó malestar en varios de los integrantes, algunos comenzaron a alejarse y otros plantearon la necesidad de suspender los encuentros y retomarlos una vez culminada la elección municipal, dado que "los chicos se van a sentir presionados", "la política se mezcla mucho, porque en el grupo hay chicos que militan para los radicales y la muni es peronista" En este sentido, una de las informantes nos relató las dificultades de organizar actividades conjuntas con otras instituciones y vecinos dado el fuerte bipartidismo: "acá hay un bipartidismo que nunca vas a cambiar y eso a mí no me gusta, ser peronista o radical, y como es el pueblo chico, ya se sabe." Esta situación genera fuertes tensiones en el reciente Grupo, como expresó otro de nuestros informantes:

> Lo que pasa es que acá están todos marcados los chicos. Muchos se fueron (…) Y hoy, yo que ando en la calle, siento que los chicos no van porque sienten que es político (…) o los padres les dicen 'eh no te juntes' porque lo van a correr de la municipalidad y cosas así. Es un pueblo chico, un infierno grande, no es lo mismo que una ciudad y lugares donde hay dos mil millones de personas que nadie sabe quién sos. Entonces vos venís de afuera y pensás que está re bueno el centro de jubilados, y el intendente… y esto… y no… acá cada uno hace la suya, cada uno tiene que hacer la suya, acá no queda otra, pero bueno hay que seguir.

Los intentos de encuentros se dan en un ámbito de dominación política tradicional, en un contexto de prácticas restrictivas y actitudes autoritarias y clientelares que no deja espacios para la participación y socialización en actividades a excepción de los encuentros y fiestas tradicionales (la fiesta por el 9 de julio, día del Niño, Fiestas Patronales, a las que asiste toda la zona). Advertimos entonces, que por fuera de este calendario rígido de sociabilidad prevista, cualquier evento más aún si es organizado por foráneos, como en nuestro caso, es vivido con desconfianza y la inasistencia o escasa asistencia es su primer efecto visible.

3. La subjetividad pochana: entre la apuesta por la identidad y la apuesta sanitaria

En un marco como éste, ya no quedan márgenes para idealizaciones y abstracciones acerca de la tranquilidad, lo apacible, lo idílico, del quehacer común en una localidad rural de las sierras cordobesas. Esta imagen hace aguas en el primer contacto con pobladores del lugar. Todo aquello que en la ciudad pensamos como la variable "segu-

[7] Obra de Títeres *La abuela nunca dejó de tejer*. Guión en base al cuento homónimo de Gabriel Schapira y producción del equipo de extensión universitaria *Clave Subjetiva*, dirigido por la Dra. Ana Levstein. Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba.

ridad" es invertido axiológicamente junto a la noción de *riesgo* en la comunidad estudiada.

Una de las funciones antropológicas de toda sociedad consiste en la protección de sus miembros y el aseguramiento de su relación con el mundo, nos dice David Le Breton (2011). Una especie de línea de defensa eficaz, invisible, cuando todo está bien, hace de barrera contra la adversidad. Esta línea invisible se vuelve visible en C.A porque muy pocas cosas están bien. Así la evaluación del riesgo siempre es un compromiso con el miedo y con intereses contradictorios en una región, por ejemplo, la angustia del desempleo puede conducir a muchos pobladores a aferrarse a la ilusión de un trabajo cuyos efectos nefastos sobre la salud y el medio ambiente no se ignoran. Pero encontrarse sin empleo es percibido como un riesgo superior. Con el alcohol sucede algo similar: es indicador en C.A como en tantas otras comunidades semi-aisladas, de un sentido de pertenencia y no hay celebración que prescinda del mismo. Entre un riesgo para la salud y un riesgo para la identidad la elección es a favor de esta última, entendida como un espacio de soberanía. Derrida dice que "lo propio" es más importante que la muerte, es aquello que vale más que la misma vida, por eso nos preguntamos, ¿esta inversión del patrón de normalidad que define estas conductas como un riesgo, no darían cuenta de una modalidad diferente de subjetivación? Nuestra hipótesis fue pensar –descriptiva y no moralmente– que si el riesgo es lo incalculable e impredecible y en C.A lo calculable es una vida chata, de aburrimiento e indiferencia, los riesgos pueden interpretarse entonces como una estrategia soberana, de subjetivación "eutanásica". El deseo de vivir deviene deseo de morir. La vida se explica entonces, siguiendo a Derrida, como un constante reenvío del principio del placer hacía sí mismo por medio del principio de realidad como su cartero o su delegado, interpretando el curso de la vida como un "suicidio diferido" (Derrida, 1986).

En este sentido, colocamos en línea el alcoholismo, los accidentes de moto, auto, dramas pasionales y los suicidios.

4. La melancolía social de C.A

Al resultar vacantes en C.A aquellos espacios que hacen valiosa a la vida "propia" advertimos que para los jóvenes lo más "riesgoso" es una vida larga y aburrida, en un lugar sin arraigo y con lazo social débil. De allí que hablamos de una *melancolía social* en tanto clima anímico de C.A. El placer de vivir se invierte en el placer de morir. El riesgo está relacionado con qué precio se paga con cada elección. Si desde la visión hegemónica, el riesgo implica un azar que atenta contra la calidad de vida o la vida a secas, en C.A con una rutina pesada y tanática, dicho azar, lejos de aparecer atentatorio contra la seguridad, puede abrir una esperanza. Aun cuando dicha esperanza sea cortar o eliminar el sufrimiento a través de la muerte. Ese límite que es todo riesgo, invierte su axiología produciendo ya *subjetivaciones de sobrevivencia* (sumisión, pobreza estructural e inclusiones desiguales, gastos –desmesurados para los ingresos- en espectáculos de rock) ya *subjetivaciones eutanásicas* (accidentes, alcoholismo, suicidios). Ya que se trataría de una vida con pocos atractivos para vivirse, pareciera configurarse una "economía libidinal y financiera" donde lo que es "riesgo" o "despilfarro" para otros patrones culturales es, en este contexto, una de las pocas alternativas de gestos soberanos, por eso hablamos de "subjetivación". Sostenemos que la contrapartida de esta subjetividad que llamamos *eutanásicas* es un "poder eugenésico" que "hace" la vida y los cuerpos de acuerdo a principios de selección y distribución jerárquica de una humanidad normativa frente a la cual toda resistencia, desvío o error sólo puede emerger como monstruo (Giorgi y Rodríguez, 2007: 13). Eugenesia y capitalismo se leen, en tanto pilares de la modernidad política, en continuidad y son los que articulan los nuevos modos afectivos, tecnológicos y sociales que definirán la frontera indecidible entre lo humano y lo inhumano. De allí que dicha frontera funciona como un umbral paradójico entre la subjetivación y la desubjetivación, o entre impulsos productores de vida o productores de muerte.

Cuando pensamos en la debilidad del lazo social lo advertimos en situaciones de atomización del vínculo tales como: señalarle a un habitante de C.A que él no es de ahí por lo tanto "vos no tenés derecho a opinar porque no sos de acá". Otro bloqueo al cambio y factor de degradación del lazo social se vincula con las prácticas clientelares. En este sentido, la investigadora Silvia Plaza, señala que las relaciones clientelares instituyen una relación de intercambio, no tanto como favores informales recíprocos que se dan en una comunidad, sino que implican un intercambio mercantil, donde hay un nivel de accesibilidad a determinadas ofertas que el Estado realiza a cambio de algunos comportamientos, acciones, gestos que involucran a determinados grupos en la cadena de redes clientelares que ahí se producen. Esto hace que la política y los políticos

empiecen a tener un sentido para las poblaciones, que es un sentido de descalificación. Esto implica una nueva configuración de la política ya que aparece un campo político que está signado por lo pragmático utilitario que se da tanto en las relaciones como en las prácticas". En este sentido, es común escuchar en C.A. que quienes participan en espacios políticos "es porque reciben algo", o, como en el caso del grupo de jóvenes, "muchos no participan porque sus padres tienen miedo a que los marquen o que les quiten algo".[8]

4.1. La tristeza: "disminución de la potencia de ser"[9]

La "anticipación" placentera, para la psicoanalista Edith Jacobson (2007), es determinante en la economía psíquica. La expectativa de una gratificación futura genera componentes afectivos, placenteros. Cabe preguntarse entonces qué pasa en lugares como C.A donde la realidad no ofrece posibilidades de liberación de energía psíquica y refuerza entonces como estructural lo que en otros contextos sería temporario. El yo se vuelve incapaz de lograr los sutiles modos de funcionamiento económico y defensa afectiva de "proceso secundario" y no dispone de una cantidad o variedad suficiente de vías de descarga. En C.A, al no haber expectativas placenteras de futuro, las tensiones se acumulan sin descarga y aparecen el suicidio y otras conductas autodestructivas.

Los encuentros y experiencias felices dejan recuerdos intensamente investidos con efectos estimulantes tales que reabastecen durante un tiempo –variable– de un excedente de energía libidinal para elevar las investiduras narcisistas y objetales, en todas las áreas del yo, aumentando la autoestima. De estos encuentros y del clima anímico que generan depende que, aunque sea por un breve lapso, el mundo se vuelva un lugar gratificante, benévolo y placentero. Por el contrario, los peligros a los que conducen el desánimo y el malhumor por la falta de oportunidades es que el yo se vuelva incapaz de tolerar tensiones, pérdidas o frustraciones. Como la realidad confronta con la persona, con lo que no puede alcanzar o recuperar, se confirman las anticipaciones tristes y se fija un cuadro del *self* y del mundo trágicamente alterado. Obtenemos expresiones de los habitantes de C.A tales como "estoy es lo que hay, es la realidad, no se puede intentar otra cosa". Si hay frustración cuando la realidad primero invita y luego destituye, cuanto peor será esa frustración cuando la realidad pocas veces invita.

¿Cómo vemos el mundo objetal de C.A? Las amenazas, los pedidos de identificación y control,[10] la humillación cotidiana implícita en una relación extorsiva que rara vez es blanqueada y explícita, contribuyen a generar una relación con el mundo familiar que vuelve normal lo excepcional. Los propios habitantes de C.A aprueban y se vuelven cómplices de ese omnipresente y abrumador control. Se produce una especie de *síndrome de Estocolmo* donde las personas dudan de sus antiguas convicciones y el miedo las lleva a aceptar la arbitrariedad, esto no es una experiencia privativa de los habitantes de C.A, en tanto que lo hemos experimentado como investigadoras: el temor a que algunos de los pobladores reciban una represalia por "culpa" nuestra.

Un proyecto de vida en común se transforma en proyecto de gestión de la subsistencia y la eutanasia. Las situaciones de indefensión y vulnerabilidad sacuden los cimientos en que se apoyan la propia vida y el propio *self*. La melancolía surge como respuesta a la frustración y expresa un conflicto entre las metas y expectativas narcisistas y la incapacidad del yo para alcanzarlas o satisfacerlas, con el consiguiente desprecio de sí mismo y pérdida de la autoestima. De allí la importancia de los canales sublimatorios para que triunfe lo erótico sobre la destrucción y la economía de la libido derive en una verdadera expansión del yo por caminos sociales y culturales. Cuando la realidad exterior no ayuda, los mecanismos de defensa y restitución deterioran aún más lo externo, creando un círculo vicioso en lugar del círculo virtuoso a que daría lugar una variedad de canales sublimatorios. De allí que nuestros *encuentros* consisten en fomentar esos canales.

[8] Entrevista realizada a Silvia Plaza (Plaza, 2010:51-52), psicóloga y Titular de la cátedra de Estrategias de Intervención Comunitaria de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, comparte su mirada sobe el impacto de las reformas neoliberales en la subjetividades de personas que se encuentran en contextos de pobreza.

[9] Expresión de Spinoza para definir la tristeza.

[10] En diversas entrevistas realizadas a jóvenes de 15 a 25 años, nos contaron que tanto a turistas como a jóvenes de C.A la Policía les pide identificación (nombre, apellido, DNI y domicilio) cuando se encuentran en grupo a la orilla del río o en la plaza, con el objetivo de llevar "un control" Nos impactó que muchos habitantes de C.A, de todas las edades, están de acuerdo con esta práctica, común en ámbitos urbanos, durante la última dictadura en Argentina. Nos choca profundamente este argumento *ad baculum* o *síndrome de Estocolmo* de los habitantes de C.A donde parecen convivir la complicidad del miedo a quien ejerce el poder, con el abrurrimiento y la costumbre.

4.2. Aburrimiento, prejuicio e intimidad

El aburrimiento suele definirse como el hastío causado generalmente por disgustos o molestias o por no tener nada que divierta y distraiga; así como el tedio o *spleen* es superávit de estímulos, el aburrimiento es el déficit de estímulos. También se conecta con el miedo y con la vacuidad de la existencia y la falta de un sentido para la propia vida. Es uno de los sentimientos prevalentes en lo que venimos denominando la *melancolía social* de C.A. Tanto el clientelismo como las situaciones de abuso y control y la falta de lugares de esparcimiento son el coctel de una inhibición externa e interna que fabrica subjetividades hastiadas y deprimidas.

El aburrimiento también se conecta con el prejuicio y el chisme en la medida en que los tres apuntan a una economía emocional que evita el esfuerzo de pensar. En una comunidad chica como C.A, chisme y prejuicio van de la mano, ya que funcionan como el guión de la vida cotidiana que cancela la pluralidad de juicios y conocimientos de la realidad. El guión de la vida de los otros ocupa un lugar tan predominante que disminuye el guión de la vida propia. El prejuicio y el chisme no son un camino al juicio y al conocimiento sino un candado, imponen un único camino.[11] El prejuicio es un estereotipo que no admite refutación y sustituye al juicio, por lo que se propaga fácilmente. Los ritornelos obsesivos acerca de que "la gente es mala", "pasiva", "los jóvenes que valen la pena se van de acá", son prejuicios que impiden la sola idea de una posible transformación ya que se desconoce que las cosas puedan funcionar de múltiples maneras. Pensar supondría enfrentar lo injusto y lo desafiante. La pluralidad de transformaciones obturadas sigue, no obstante, activa en el sentimiento de frustración y malestar de los habitantes de C.A. Su pasividad hace que, lejos de debatir alternativas y en lugar de problematizar en el plano político acerca del clientelismo, (lo que implicaría traer a discusión las políticas públicas y sociales), los habitantes de C.A prefieran el chisme *ad hominem*, de "a fulano le dieron para el techo, a mí no me dieron, a tal le dan siempre".

El chisme y el prejuicio refuerzan la fijeza, la inmovilidad y la autoreproducción del modelo de mundo de C.A. Esta autorreproducción se consolida porque el chisme, contado bajo la impostura del secreto, afirma la identidad, la pertenencia y la autoestima de un grupo, respecto de aquellos grupos antagónicos, que "chupan", son "vagos" o "vienen de afuera". Resulta casi increíble la manera en que describiendo "a la gente de acá" como "mala", "fea", "envidiosa", "chismosa", no nos queda claro cuál es la autodefinición de cada enunciador singular en un comentario que se multiplica por cada entrevistado. Es decir, nos falta el "sujeto" de la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo en este marco tan negativo donde todos son/somos envidiosos y malos?

El chisme genera empatía y complicidad con el otro y la picardía de contar algo que el otro desconoce. Su condición de posibilidad es la propagación y la infidencia.

Las intimidades de los habitantes de C.A quedan aprisionadas por el prejuicio y el chisme: la imposibilidad de verse a sí mismos de otra manera que no sea con los epítetos de "la gorda", "el borracho", "el vago". Lo rural, al revés del anonimato en la urbe moderna, implica la omnipresencia del nombre propio. Por ejemplo, pensemos en la costumbre del saludo de pueblo versus la mirada al vacío en la urbe donde nadie se conoce, donde nadie saluda a nadie, la asistencia o ayuda (aunque sea la única política de estado) versus la indiferencia de los mendigos en la ciudad. Esto crea una economía de la sensibilidad y de la intersubjetividad con características propias. No casualmente, una de las pocas virtudes "comunitarias" que señalan la mayoría de los entrevistados es: "acá no ves gente ni chicos pidiendo en la calle", "acá dormís con la puerta abierta y no pasa nada", "los chicos andan en bici o juegan afuera y está todo bien".

5. Lo privado, lo íntimo y lo éxtimo

Los habitantes de C.A cuentan con escasos espacios públicos para ejercer la ciudadanía y correlativamente tienen pocos recursos de ejercicio de la intimidad y de la cultura introspectiva. Espacios públicos como cine, teatro, canchas de deporte, centros culturales, plazas, parques o bien no existen, o bien son sistemáticamente cancelados por las autoridades políticas y hasta a veces por los propios vecinos.[12]

Lo éxtimo opuesto y a la vez condición de posibilidad de lo íntimo, ocupa -a través del chisme,

[11] Conferencia Abierta de Beatriz Aronovich. *Los prejuicios y su relación con el chisme. ¿Sabías qué…? U*niversidad Nacional de Córdoba, Facultad de Psicología. Martes 28 de junio de 2011.

[12] Los espacios para hacer deporte son ocupados por materiales de construcción. Los lugares disponibles para actividades socioculturales cobran alquileres o no permiten actividades juveniles y para niños. Demoras en las autorizaciones municipales para llevar a cabo todo tipo de actividades.

el autoritarismo y la carencia de espacios para expresión y creación- el centro de la escena en C.A, generando situaciones de privación de lo íntimo. Si como dice Paula Sibilia (2009) la privacidad es el lugar y la intimidad un transcurrir, habrá que deducir que la privacidad es condición de posibilidad de la intimidad. Muchas de las unidades habitacionales con espacios físicos limitados y familias donde conviven hasta cuatro generaciones, son un factor de disminución o anulación de la capacidad para ejercer y construir lo íntimo. El instante de la intimidad es un proceso solitario, lo íntimo es un diálogo entre el yo y su *self*, su "uno mismo". La intimidad es ternaria como toda *semiosis*, donde el tercero es el puente entre yo y yo.

Pesquisar la intimidad y el lugar de lo íntimo e introspectivo en las redes sociales no es sencillo ya que a diferencia de los diarios íntimos, los *Facebook* se parecen más bien a diarios éxtimos, pensamientos en voz alta, cartas abiertas. En vez de conquistar el interior parecen buscar la visibilidad en un gesto que es hacia afuera y no hacia adentro.

Paula Sibilia (2009) señala que primero fue el correo electrónico, después se hicieron populares los *chats* que rápidamente evolucionaron en los sistemas de mensajes instantáneos del tipo MSN o *yahoo Messenger,* y en las redes sociales como *MySpace, Orkut* y *Facebook*. "Estas novedades transformaron a la pantalla de la computadora en una ventana siempre abierta y conectada con decenas de personas al mismo tiempo. Jóvenes de todo el mundo frecuentan y crean este tipo de espacios" (Sibilia, 2009: 15). Y otra vertiente –explica Sibilia– lo constituyen los *weblogs, fotologs* y *videologs,* diarios íntimos publicados en la Web, o mejor dicho "diario *extimo"* término que busca dar cuenta de las "paradojas de esta novedad, que consiste en exponer la propia intimidad en las vitrinas globales de la red" (Sibilia, 2009: 15).

En nuestra perspectiva, la intimidad como espectáculo o *show* es un oxímoron, porque precisamente, la intimidad sería en la economía de lo fenoménico, de las apariencias, de lo mostrable, aquel resto que uno se reserva para sí mismo. Estamos de acuerdo con Paula Sibilia en el corrimiento de los límites en esta mutación histórica de la subjetividad, entre lo privado, lo público y lo íntimo; pero reservamos la categoría de íntimo para designar aquel resto que permanece secreto para cualquiera que no sea yo mismo.

Si la condición de posibilidad de la intimidad es su propia imposibilidad, podríamos decir que cada vez que confieso algo íntimo, eso que confesé deja de ser íntimo y pasa a ser éxtimo. La disminución de la cultura introspectiva va ligada a lo que antes denominamos *subjetivaciones de subsistencias* y *eutanásicas*. Lo que Derrida dice para dios y para el secreto: son una realidad interior que no tiene exterior, vale también para la intimidad. Lo íntimo sería una paradoja entre lo mostrable y lo no mostrable como la religión del marrano:[13] es decir, donde lo que muestro exteriormente no es correlativo de lo que siento interiormente y donde ambas dimensiones –exterior e interior– son recursos de supervivencia.

Las redes sociales implican otra economía de la visibilidad y del pudor. Valga como muestra un grupo de Facebook, que, en C.A funcionaba como un paparazzi anónimo: es un grupo anónimo dedicado a los "chismes", a sacar "los trapitos del pueblo al sol", tales como infidelidades, casos de corrupción, insultos, etc. Este *Facebook* leído libidinalmente podría ser una pulsión de vida que establece –aunque suene paradójico– el lazo social que a la vez contribuye a destruir.

Vemos entonces que, por un lado, en una comunidad cerrada como C.A, una red social puede convertirse en una red anti-social porque las razones para desplazar la relación cara a cara –distancias, multiplicidad de contactos, liviandad de "contactos" por sobre la "relación" (este término refiere a la profundidad del vínculo, por oposición al contacto, más *light*), falta de tiempo- no están presentes en ellas sino por sus contrarios: hiperproximidad, escasez de "contactos", pesadez y hasta pesadumbre de la "relación", y tiempo de sobra. El movimiento de la intimidad, del pudor y la curiosidad tienen esta economía deconstructiva, donde lo íntimo, lo púdico y la curiosidad, al mostrarse, pasan a ser éxtimo, impúdico y curiosidad satisfecha. Lo que se exhibe en *Facebook* no es lo que uno es sino todo lo que se desea que otros consideren que uno es.

Por otra parte, y afortunadamente, las nuevas tecnologías son funcionales a necesidades yoicas, vinculadas con líneas de fuga: expanden lugares "otros" en la propia pantalla, abren el mundo de contactos y posibles relaciones de una comunidad tan chica, dan forma a la pulsión bovariana de querer ser "otro" para otros. En un marco donde los es-

[13] Judíos conversos que manteniendo, en la apariencia, como estrategia de sobrevivencia ante la inquisición, los rituales católicos, seguían ejerciendo en la intimidad de sus conciencias el judaísmo.

pacios públicos están cancelados y los lugares privados e íntimos limitados o "panoptizados", las redes sociales son -sobre todo para los jóvenes- a la vez el espacio y el tiempo, es decir el lugar y el transcurrir, los pliegues y despliegues de un ejercicio de intersubjetividad. La participación en las redes sociales logra burlar un control que en las comunidades rurales como la analizada roza lo totalitario, además de cubrir la falta de espacios propios, convirtiéndose en un lugar de expresión, sociabilidad y gratificación. Pensar las tecnologías como líneas de fuga en C.A. nos lleva a interrogarnos en los términos que se interroga Peter Pál Pelbar, ¿cómo pensar nuevos pliegues o despliegues subjetivos allí donde la tecnología es el medioambiente? ¿Cómo no imaginar otras emergencias, otras gestaciones complejas que recrean la subjetividad incesantemente, en sus diversas manifestaciones?

Cómo no pensar en "subjetividades nacientes, polifónicas, heterogéneas, mestizas, individuales o colectivas, que emergen como otros tantos territorios existenciales, en la adyacencia de otras alteridades subjetivas" (Pál Pelbart, 2009: 80). Cómo no interrogarse sobre qué nuevas velocidades y lentitudes están en vías de engendrarse, "pero sobre todo qué nuevos afectos favorecen cada una de estas formas emergentes" (Pál Pelbart, 2009: 81).

6. Consideraciones Finales

Nuestra investigación consiste en un estudio exploratorio y descriptivo de la modalidad de vida de una localidad paradigmática del noroeste del Córdoba. A lo largo de estas páginas hemos señalado la fuerte presencia de la *melancolía social* y las fuerzas tanáticas que afectan a este colectivo. De allí que nuestro interés y nuestra meta residan en generar y promover trabajos de red de apoyo a las subjetividades en contextos rurales, que multipliquen los espacios de expresión y crecimiento y confluyan en la generación de políticas públicas para estos lugares tan postergados.

Promover encuentros, gestos de soberanía, otros tipos de vínculos, de composición, de solidaridad, de solicitud, otras maneras de asociarse, agenciarse y subjetivarse, que alejen a los habitantes de C.A de los *ritornellos* obsesivos y estereotípicos y de los sometimientos instituidos. Se trata de pensar el espacio *de en-medio* que no es otra cosa que el espacio en común.

. Bibliografía

BARBERO, Jesús Martín (2008) "El cambio en la percepción de los jóvenes. Socialidades, tecnicidades y subjetividades", en *Los jóvenes y las pantallas. Nuevas formas de socialidad*, MORDUCHOWICZ, Roxana (coord.), Buenos Aires: Gedisa.

_____ (2002) "Jóvenes: comunicación e identidad. Pensar Iberoamérica", *Revista de Cultura,* Número O. Disponible en: http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a03.htm.

COLANTONIO, Sonia. (1996) "Análisis histórico-demográfico de un semi-aislado de la provincia de Córdoba". En Revista *Argentina de Antropología Biológica*. Argentina.

DERRIDA, Jacques (1986) *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo Veintiuno editores.

GIORGI, Gabriel y RODRIGUEZ, Fermin (comp.) (2007) *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida. Deleuze, Foucault, Negri, Zizek, Agamben*, Buenos Aires: Paidos.

GUATTARI, Félix. (1996) *Caosmosis.* Buenos Aires: Ediciones Manantial.

GUERRIERO, Leila (2005) *Los suicidas del fin del mundo. Crónica de un pueblo patagónico*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

JACOBSON, Edith (2007) *Depresión. Estudios comparativos de condiciones normales, neuróticas y psicóticas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

LE BRETON, David (2011) *Conductas de riesgo: de los juegos de la muerte a los juegos de vivir*. Buenos Aires: Topia Editorial.

LORCA, Noemí (2008) "Parentescos en Argentina. El caso de las sierras de Córdoba". GHIRARDI, M. (coord.), *Familias Iberoamericanas. Ayer y Hoy*. Córdoba: CEA, CONICET, UNFPA, ALAP. 2da. edición.

PÁL PELBART, Peter (2009) *Filosofías de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta y limón editorial.

PLAZA, Silvia (2010) "Tras la huella de los 90" en: *Revista Hoy la Universidad,* UNC. Año 3, Junio 2010, ISSN: 1667-6289.

PERONE, Juan Carlos. (Coord.) (2010) *La Intimidad: Un problema actual del psicoanálisis*. 1ª ed. Buenos Aires: Psicolibro Ediciones.

SIBILIA, Paula (2009) *La intimidad como espectáculo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

TILLERO SALAZAR, Luisa y LEVSTEIN, Ana (2008) "El No a la mina en una comunidad del noroeste de Córdoba en el marco de un estudio exploratorio sobre calidad de vida y en una aproximación a las subjetividades". Ponencia presentada en el Congreso Internacional "Ecología y Lenguajes" Facultad de Lenguas, Córdoba, Argentina, 21, 22 y 23 de agosto de 2008.

. Sitios Web

Dirección de Estadísticas y Censos, Gobierno de la Provincia de Córdoba, Argentina: www.cba.gov.ar / http://estadistica.cba.gov.ar/

INDEC: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos: http://www.indec.mecon.ar/

Citado.

LEVSTEIN, Ana y PELLIZZARI, María Laura (2011) "'Deshacer el rostro, pintarse con los colores del mundo': experiencias de encuentro en una comunidad del noroeste de Córdoba" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 68-77. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/163.

Plazos.

Recibido: 09/01/2012. Aceptado: 29/03/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 78-89.

Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, Marxismo y crítica de la cultura

Body and conflict in the work of León Rozitchner. Psychoanalysis, Marxism and cultural criticism

Leandro Drivet[*]
CIFPE-GESP/CONICET
leandrodrivet@yahoo.com.ar

Resumen

El presente trabajo se propone establecer una reflexión sobre la teoría del sujeto y la crítica de la moral cristiana y burguesa presentes en parte de la obra de León Rozitchner, para lo cual se dedicará especial atención a la idea de corporalidad y a la peculiar función de la memoria en este marco conceptual. La primera parte de este desarrollo está destinada a reseñar la síntesis que entre Materialismo Histórico y Psicoanálisis construyó Rozitchner a fin de comprender en términos sociopolíticos el Edipo. La segunda, parte del enriquecimiento de aquel esquema de base por la vía de una interpretación de la obra de Carl von Clausewitz: ésta permite iluminar un contexto histórico próximo, el Peronismo, con los esquemas obtenidos. En tercer puesto, el espacio de la subjetividad entendido como índice de verdad histórica se pone a prueba como categoría del análisis teórico a propósito del conflicto bélico por la soberanía sobre las islas Malvinas, y demuestra su carácter ineludible. Un segundo trabajo complementario del aquí publicado, que aborda la última parte de la producción teórica de Rozitchner, está en preparación.

Palabras clave: subjetividad; cultura; cuerpo; psicoanálisis; marxismo

Abstract

This paper aims at providing a reflection on the theory of the subject and the criticism of Christian and bourgeois morality that appear in part of the work of León Rozitchner. To do so, special attention is paid to the idea of corporality and the peculiar function of memory in this conceptual framework. The first part of this text outlines the synthesis between historical materialism and psychoanalysis that Rozitchner built in orderto understand Oedipus in sociopolitical terms. The second part starts with the enrichment of that basic schema via an interpretation of the work of Carl von Clausewitz. The resultant pattern can enlighten a near historical context, namely the “Peronismo”. In third place, the space of subjectivity understood as an index of historical truth is tested as a category of theoretical analysis with regards to the war over sovereignty on Malvinas Islands, and thus shows its ineluctable entity. A second complementary work, which will analyze the latter part of Rozitchner´s theoretical production, is currently under preparation.

Keywords: subjetivity; culture; body; psycoanalysis; marxism

[*] Licenciado en Comunicación Social FCE/UNER. Alumno regular del Doctorado en Ciencias Sociales, UBA. Becario CONICET. Lugar de trabajo: CIFPE/UNER. Miembro del Grupo de Estudios Sociales y Políticos (FCE/UNER).

Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, Marxismo y crítica de la cultura

Introducción

León Rozitchner falleció el domingo 4 de septiembre de 2011 a los 87 años de edad. Los obituarios de la prensa nacional destacaron diferentes rasgos de su personalidad y mencionaron el itinerario de su pensamiento, desde su primera época en la revista *Contorno*, pasando por la emigración voluntaria y el exilio forzado, hasta su más reciente producción teórica y sus ininterrumpidas intervenciones coyunturales.

Provocador, intempestivo, valiente, ecléctico: las despedidas de sus amigos y compañeros de pensamiento, dolidas, generosas, expresaron una enorme gratitud y dejaron entrever la inquietud del homenajeado, su permanente distancia con lo establecido incluso al costo de la soledad, cuando no de la más escandalosa indiferencia: en suma, la dificultad de etiquetar a este intelectual incansable. Él mismo se refirió en varias ocasiones a su formación, edificada sobre un suelo hegeliano y marxista con materiales extraídos principalmente de la obra de Sigmund Freud, y en la que no están ausentes las marcas del existencialismo, la fenomenología y la antropología. Estos materiales no dejaron de sostenerse sobre profundos arraigos en una tradición judía que experimentó profundamente en términos laicos.

Contaba entre los profesores que allanaron el arduo camino del pensamiento a Maurice Merleau-Ponty, Claude Levi-Strauss y Lucien Goldman. Un materialismo poliforme, del que ya referiré algunos rasgos característicos, es acaso el carácter dominante de la herencia que asumió y reformuló incesantemente. Su aproximación al marxismo fue intensa y, a diferencia de la relación con Sartre (de quien le separó una "antropología" más cercana a Freud y a Merleau-Ponty), definitiva. Pero el marxismo de Rozitchner, en contraste con las tendencias más economicistas, estuvo desde un inicio atravesado de una extrema sensibilidad relativa a la moral de la época, a la que se resistió a comprender como un epifenómeno de la "base material": su marcada intolerancia ante la cultura represora de nuestro país hacia las décadas del 40 y 50 del siglo XX lo llevó a emigrar a Francia, en busca de una atmósfera más propicia al ejercicio de la libertad. Su huida voluntaria de una cultura reaccionaria y antisemita prologaba el exilio forzado al que la misma sociedad lo condenaría hacia la década del 70, ya no para embellecer y dignificar, sino para *conservar* su vida.

Su primera obra (Rozitchner, 1962), *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación de la afectividad en Max Scheler,* desarrolla, desde y contra Scheler, un concepto de amor desatado de su cautiverio cristiano y católico. *Moral burguesa y revolución* (Rozitchner, 1963), escrito a cuatro años de la revolución comunista, cuando residía en Cuba (y en el que identifica las figuras claves del *sacerdocio* capitalista), y *Ser judío* (Rozitchner, [1967] 2011), impugnan la transformación del pensamiento en instrumento del capital y de prejuicios inveterados, en objeto de la gestión estatal, y en efecto de posicionamientos previsibles (incluso "políticamente correctos"). El hilo conductor de la filosofía política de Rozitchner fue, como se advierte desde sus inicios, la crítica de la moral cristiana (católica especialmente) y burguesa, crítica que insistió en conservar como núcleo una teoría del sujeto permanentemente revisada, ampliada y complejizada. Alrededor de estos temas girará insistentemente nuestro homenaje a este pensador y nuestra reflexión a partir de sus sugerencias.

Marx, Freud y el sujeto de la revolución

En *Freud y los límites del individualismo burgués* (Rozitchner, [1972] 1988) tanto como en las conferencias que resultan (en parte) de esta investigación, editadas bajo el título de *Freud y el problema del poder* (Rozitchner, [1981] 2003) casi una década más tarde, el filósofo argentino intenta re-

poner en el pensamiento de izquierda la centralidad de la noción de *sujeto*, disuelta a su juicio por los embates del conductismo y del estructuralismo (especialmente del Psicoanálisis lacaniano y de Althusser), a los que entendía como dos formas del positivismo teórico que eliminan la capacidad del agente o sujeto, reduciendo los agonísticos procesos de subjetivación a una mera adaptación o a la determinación anónima de una estructura[1]. Conviene destacar que los intentos más denodados de compatibilizar el Materialismo Histórico con el Psicoanálisis estaban siendo sepultados o disueltos desde la década del 60, y no sólo metafóricamente, en pleno apogeo del antihumanismo.

Pues bien: para reconstruir una noción de sujeto acorde a una teoría crítica materialista Rozitchner recurría a una lectura detallada de Freud, a quien leyó como a un *clásico*: casi párrafo por párrafo, interpretó y comentó las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo*, con la finalidad de demostrar la compatibilidad y aun el carácter *complementario* de las teorías marxista y freudiana, y para legitimar al Psicoanálisis como un analizador de la cultura, evitando la reducción de éste a la clínica individual. Rozitchner presentaba a Marx y Freud como desmontadores de la cultura dominante que encubrió y parasitó la fuerza colectiva para consagrar un sistema de producción destructivo que presupone un hombre absolutamente despojado de sus materiales de trabajo, de los resultados del mismo y distanciado del trabajo que antes le era propio. En principio, habría a juicio del argentino una base epistemológica común a Marx y a Freud, que pondría a la *cooperación* como condición de posibilidad de la "naturaleza" humana: el Marx de *La ideología alemana* y el Freud de *Psicología de las masas y análisis del yo* convergerían en presuponer la cooperación de los hombres para que exista la historia. El pasaje de la naturaleza a la historia, o dicho en otros términos, el advenimiento cultural del animal humano, sólo fue posible porque un grupo de sometidos por el "orden natural" se aliaron con el objeto de dar fin a los padecimientos comunes. Este presupuesto empírico y universalmente verificable explica en Marx la emergencia del trabajo y en Freud el crimen del déspota que monopolizaba la violencia y el placer: en ambos, la subordinación del orden natural a los designios colectivos (cf. Rozitchner, 1988, 2003, 1998a). Rozitchner no menciona ni profundiza sobre las zonas de incompatibilidad entre la teoría marxista del sujeto y la teoría freudiana. Si al comienzo ambos pensamientos habían sido entendidos como inconmensurables, algunos intentos de fundamentar la intersección entre Marx y Freud eludían o desestimaban ciertos aspectos de franca disidencia entre aquellos que no necesariamente menoscabarían y que incluso podrían potenciar la alquimia de su combinatoria. Dicho de un modo aproximativo: dos concepciones de "lo humano" diferentes –cuyas contradicciones se evidencian, por ejemplo, en el pesimismo de Adorno (*cfr*. Schwarzböck, 2008)– eran encubiertas, disimuladas, minimizadas, o como mínimo pasadas por alto, bajo las áreas en las que la yuxtaposición era menos tensa.

Como fuera, la homología de Marx con Freud va más lejos: Rozitchner plantea que ambos ponen en el centro gravitacional de sus teorías al *sujeto*. Cuando intenta reconstruir las formaciones económicas precapitalistas, Marx no se limita a las dimensiones meramente economicistas del análisis, ya que estaría interesado en la reconstrucción de las formas históricas de producción de determinados *hombres*. Freud, por su parte, se ve conducido, desde la clínica a la más vasta cultura, a explicar en diferentes estratos de profundidad creciente al sujeto de la sociedad occidental moderna. Con base en estos dos puntos de entrelazamiento, Marx y Freud estarían preocupados por descifrar los modos en que la cultura dominante encubrió la fuerza colectiva de cuya cooperación la historia de la cultura se alimentó para culminar con la consagración de un sistema de producción destructiva que presupone un hombre absolutamente despojado de sus materiales de trabajo, de los resultados del mismo y distanciado del trabajo que antes le era propio.

Para explicar este proceso secular y milenario de expropiación incesante, Rozitchner recurre a Freud (y ya veremos, sin dejar de lado a Marx): el "mito científico" descrito por el vienés en *Psicología de las masas y análisis del yo* (pero ya antes en *Tótem y tabú.* Cf. Freud, [1912-13] 2006) nos permitiría entender no sólo el origen de lo humano sino también los fundamentos de una dominación que se perpetúa transformándose. Freud demuestra cómo el crimen del padre-déspota a manos de una rebelión de hermanos unidos bajo un reclamo de justicia reaparece bajo la forma de una culpa inconciente regulando la secreta adhesión de los individuos a la figura de un líder que cohesiona la masa artificial. Si la cultura y el sujeto comienzan con un primitivo

[1] Por cuestiones de espacio no podremos detenernos en los pormenores de una discusión como ésta. Baste decir que la sabemos una cuestión no saldada y que no nos hacemos cargo de una crítica en esos términos.

"no", las formaciones de masa se explicarían así por una suerte de *obediencia retrospectiva* que actualizarían los individuos poniendo a un objeto exterior, "uno y el mismo", en el lugar de lo que Freud llama "ideal del yo" (aquel a quien aspiro a ser): éste se habría formado, por regla general, como introyección de la autoridad social representada y condensada principalmente en la relación con el propio padre. El líder que cohesiona a la masa es *a imagen y semejanza* del cual se autocomprenden en primera instancia los individuos que luego, en un segundo momento, se identifican entre sí como "igualmente amados" por el conductor. La prioridad se halla entonces en la relación de cada individuo con el líder, mientras que la identificación secundaria con los compañeros de la masa encubre la total ajenidad presente entre ellos. El vínculo con el líder se afirma sobre la actualización de la experiencia de dependencia infantil en la que el niño se apoya en un "gran hombre": el individuo se comporta acríticamente con el líder, prestando su consentimiento sin mediación del trabajo del pensamiento ni de evidencias perceptivas, de un modo muy similar a la relación del hipnotizado con el hipnotizador. De aquí que "lo importante es que lo inconsciente no es solamente lo reprimido: lo inconsciente es también el represor" (Rozitchner, 1988:61).

La reflexión metateórica de Rozitchner muestra la presencia de este esquema elemental de dependencia y encubrimiento del poder colectivo operando en diversos sitios de la argumentación marxista. Esta relación despótica de "uno a uno" con el jefe, que actualiza la relación primera del niño con la instancia parental, domina la cosmovisión legitimadora del modo de producción asiático descrita por Marx: el déspota monopoliza la violencia y los placeres, y concentra la producción. Pero además, podemos hallar este esquema en la producción industrial que le siguió al trabajo artesanal manufacturado. El capitalista concentra la propiedad de los medios de producción y el resultado de lo producido, y también aparece ilusoriamente como aquel sin el cual la tarea colectiva estaría desmembrada, carente de sentido, ocultando así la fuente de la creación del valor. Eso no es todo: la cristalización de la dependencia es señalada en la forma en que aparece una mercancía como el equivalente universal, en relación con el cual se tasa el valor de todas las demás mercancías y se establecen leyes de intercambio que se suponen igualitarias. La experiencia infantil de sujeción al déspota se prolonga, ahora sin necesidad ni justificación en la experiencia adulta, modulando la perpetuación de un sistema de destrucción productiva en lo que todo tiene un valor ligado en principio al lienzo y más tarde al dinero como *mitologema* fundamental del capitalismo como religión. Por último, Rozitchner hallará la vigencia de este esquema en la experiencia histórica argentina del peronismo, análisis que detallaremos más adelante. A diferencia de la concepción tradicional de las masas, como la de Gustav Le Bon, Freud ([1921] 2004) no considera masas únicamente a los conglomerados de individuos que se reúnen por fuera de las instituciones, sino que desarrolla una noción de "masas" (las masas artificiales) que permite comprender *en primer lugar* a las instituciones que fundan el edificio ideológico de nuestra cultura: la iglesia y el ejército. Y, añadirá Rozitchner, a la familia. El esquema freudiano postulado a partir de la descripción de la iglesia y del ejército de la relación primera del individuo con el líder que determina las relaciones que, en segundo lugar, el individuo establece con los subordinados con los que se identifica, ha hecho escuela. Althusser (1974) parece estar pensando en un problema similar cuando, a medio siglo de la publicación de *Psicología de las masas y análisis del yo*, se propone explicar, siguiendo como modelo precisamente al discurso religioso cristiano, el modo de interpelación de la Ideología que, en dos pasos, nos constituye y nos sujeta como *sujetos*. El francés notaba la eficacia presente del discurso cristiano que "nos llama por nuestro nombre" y obtiene nuestro reconocimiento como sujetos en el lugar que nos asigna. Sobre el supuesto de que la estructura formal de toda ideología es la misma, arribaba a la siguiente conclusión: "Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la existencia de otro Sujeto, Único y central en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos" (Althusser, 1974:60). La estructura doblemente especular de la ideología cristiana se erige a partir de un Sujeto por excelencia ("Yo soy el que soy") *a imagen* –como reflejo– del cual se identifican los sujetos y obtienen la garantía de su ser. Así, reconocidos como "lo que son" (hijos de Dios, a su merced), "reconocen" el estado de cosas existentes (en el sentido de que le confieren validez): "marchan solos", es decir, que se insertan en las prácticas gobernadas por los "Aparatos Ideológicos del Estado". No llevaremos más lejos aquí la comparación con Althusser, sin dudas espinosa, pero nos mantendremos dentro de la tradición heterogénea del marxismo freudiano.

Destacar la fecundidad de la intersección entre el Marxismo y el Psicoanálisis era, a la vez que

un ajuste de cuentas con las lecturas estructuralistas de Freud, un modo de componer una crítica de la cultura argentina y latinoamericana, ávida de orden, de líderes y de tiranos. En este periodo, Rozitchner interpreta el Edipo freudiano como instancia primera en la que se produce la introyección del poder social que representa o encarna la instancia parental, por lo cual considera imperativo incluir en la comprensión del drama singular las determinaciones históricas y sociales que lo sobredeterminan. Si la familia primitiva era, en palabras de Marx, una "unidad total productiva", será necesario incluir en el análisis del "individuo" y de la familia actual una crítica de las instituciones que los atraviesan y los condicionan: la iglesia, el ejército, el Estado y la economía. El aparato psíquico, el cuerpo mismo, no se comprende si no advertimos en él la introyección de la lucha de clases, y es en la tensión del sujeto con su propias pulsiones por un lado ("distancia interior"), y con el la realidad histórica por el otro ("distancia exterior"), que se afirma la existencia histórica. Tomando al pie de la letra premisa de Freud en la primera oración de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Rozitchner demostraba a lo largo de más de 500 páginas que no es posible una psicología individual irreflexiva respecto de lo social y político, y que era a la cultura toda a la que había que someter a una crítica radical.

Por este camino que comienza con la distinción clave entre masas espontáneas (las únicas descritas por Le Bon) y masas artificiales (entre las cuales Freud incluye especialmente a las instituciones tradicionales), Rozitchner querrá diferenciar las "masas revolucionarias". Éstas estarían en condiciones de romper los límites del individulismo burgués para dar lugar a la expansión de la corporeidad. La libido es en Freud una capacidad elástica que puede englobar lo ajeno en lo propio y, a juicio del pensador argentino, Freud no imagina otra salida a la reproducción de las condiciones burocráticas y despóticas que el despliegue de la intercorporeidad que refunde el poder colectivo expropiado y mantenga vivo el deseo insatisfecho. Al despliegue del espíritu *separado* del cuerpo debe agregársele el despliegue de la corporeidad. Rozitchner (1988:366) demuestra que Freud plantea

> …la existencia de una gradación lógica en el desarrollo de los enlaces colectivos que los hombres van produciendo en las luchas históricas. La dialéctica de la psicología colectiva reencuentra en Freud, implícitamente, como su motor, al enfrentamiento de los hombres en el proceso productor de las relaciones materiales, por lo tanto como lucha de clases.

Por lo tanto:

> La extensión de la cabeza pensante, si quiere alcanzar la verdad, implica al mismo tiempo, y necesariamente, la extensión del cuerpo cualitativo y sintiente. El problema es, pues, éste: *la presencia, necesariamente simbólica y conceptual, del todo, requiere en su comprensión racional, al mismo tiempo, y como una condición insoslayable, la prolongación sensible del cuerpo, cuya capacidad afectiva acompañe y verifique la extensión racional* (...) Este acceso de la corporeidad sexuada a la significación, de lo sensible a lo racional, de la percepción al concepto, es lo que está en juego en la lucha histórica de las masas. (Rozitchner, 1988:367)

La cultura dependía del desarrollo de *Eros* que Freud entendía como el principal o quizá el único factor de civilización, es decir, de la transición (que no implica sustituciones acabadas ni excluyentes) del narcisismo al altruismo. La socialización del individuo, ligada necesariamente a su individuación en sentido enfático (el desarrollo de su diferencia específica en la universalidad), iba para Freud, según Rozitchner, desde el *yo placiente primitivo* del niño dependiente de la familia atravesada y definida por las masas artificiales institucionalizadas, al *yo realista definitivo*, militante de la masa revolucionaria. Así, lenguaje mediante, se daría el proceso de creciente integración: de la totalidad abstracta regida por el superyó, a la totalidad concreta de la colectividad real.

El cuerpo es la estratificación de espacio-tiempos donde se inscribe la historia, y es también por la misma razón la fuente de rebeldía que, alimentada de aquella lucha primera que el niño tuvo que dar con el poder para (na)*ser*, hace la historia. Así el cuerpo, considerado desde un punto de vista que podríamos denominar reconstructivo, es la condición de posibilidad de la sensibilidad y la historia: universal y necesario, pero, paradójicamente, no *a priori*. El Espíritu dialéctico de la *Fenomenología* de Hegel tiene entonces para Freud un nombre encarnado: *libido*. Si la transición del narcisismo abstracto al altruismo concreto, es decir, el proceso de civilización y subjetivación, está posibilitado quizá únicamente por el amor, amor fraterno y sensual, entonces todo es Sujeto *sexuado*. Freud nombraba a su modo la contradicción fundamental sobre la cual el capitalismo proliferaría. La dialéctica entre trabajo e interacción, entre acción comunicativa y acción estratégica, quizá sean formas de nombrar, post "giro lingüístico y pragmático", las actitudes y acciones en pugna que siempre a partir de la experiencia pero recurriendo a un repertorio lingüístico literario Freud denominaba *Eros* y *pulsión de destrucción*.

La intercorporeidad planteada en Freud como "concepción amplificada del amor", libido extendida hasta abarcar la totalidad concreta del sistema social, "sublimación no represiva" para Marcuse (1985), es el más claro rechazo de los fundamentos del capitalismo (y del fascismo), y por eso al mismo tiempo la más irrefutable prueba de filiación entre el Psicoanálisis y el Marxismo. A partir de Marx y de Freud, Rozitchner pone en el centro de la escena al cuerpo como "núcleo de verdad histórica": sede que condensa y produce el sentido de la historia[2].

Clausewitz, Perón y el sentido de la guerra

Poco después de escudriñar la letra de Freud, Rozitchner ([1979] 1998; 77-162, [1979] 1998a y [1981] 2003; 137-172) incorporará elementos de una nueva teoría a su aparato metateórico para pensar fenómenos eminentemente políticos. A la singular combinación del Psicoanálisis con el Materialismo Histórico se le añadirá una interpretación de la obra de Clausewitz que le permitirá al autor de *Freud y los límites del individualismo burgués* legitimar la convergencia propuesta entre el Edipo freudiano que culmina en la masa artificial y la gradación lógica de la mercancía que comienza con el intercambio de bienes y termina en el dinero instituido como equivalente general. Pero además, la lectura de Clausewitz le brindaba herramientas invaluables para pensar la íntima relación entre violencia y "política" (bajo los términos del capitalismo, pero quizá no sólo en este marco), y para ensayar una interpretación crítica de lo que quizá sea el fenómeno político más relevante de la historia de nuestro país: el Peronismo.

El punto nodal es el siguiente: Rozitchner encuentra en Clausewitz no *una* sino *dos* teorías de la guerra. La primera, que Clausewitz llama "monista", está pensada de acuerdo al modelo del duelo: debemos imaginar, propone Clausewitz, a dos combatientes que se enfrentan en una lucha a muerte. Entrelazados en una verdadera espiral ascendente, los actos de violencia de uno llevan a los actos violentos del otro, hasta que se produce el aniquilamiento de uno de ellos. El *medio* –desarmar o aniquilar al adversario– ocupa el lugar del *fin*: someter la voluntad del adversario. Dicho fin permanece inconsciente. La concepción de la guerra como duelo, anterior al Estado y a la ley, es semejante al duelo edípico que nos plantea Freud. Las leyes que regulan este tipo de guerra, aparentemente dialécticas, se llaman acciones recíprocas, ya que cada adversario reacciona en relación con la respuesta del otro. La primera de las acciones recíprocas supone que *no hay límite para la violencia*, de lo cual se deduce que el objetivo es *abatir al enemigo* y que *el ascenso de los extremos culmina con el aniquilamiento*. Clausewitz extrae esta teoría de la matriz edípica que aún habla en él, y la desarrolla porque tiene vigencia en la realidad del militar que él critica, que concibe a la guerra separada de la política y a la guerra como un fin en sí mismo.

Sin embargo, Rozitchner demuestra que Clausewitz se distancia de este esquema, al que considera abstracto, cortado de la realidad. La historia demuestra que tal escalada de violencia hacia el aniquilamiento rara vez se produce: el esquema teórico de los duelistas que luchan incondicionalmente hasta el aniquilamiento del enemigo debe complejizarse si quiere dar cuenta de los enfrentamientos humanos, que no admiten separar la política de la guerra, la violencia del contrato. Es necesario incorporar la violencia al pensamiento de la política si queremos entender la secreta adhesión, la servidumbre voluntaria, de los hombres a causas que le son ajenas. Entonces, Clausewitz desarrolla la teoría de la "extraña trinidad", en la que el combate admite una salida invisible a la primera concepción imaginaria y ahistórica de la guerra: *la tregua*. En esta nueva concepción trinitaria encontrará la confirmación anticipada de la resolución del edipo freudiano.

Clausewitz llama "extraña trinidad" a esta nueva concepción crítica de la teoría monista porque descubre que la guerra ya no puede ser pensada desde el duelo. Aquella ilusión abstracta se confronta ahora con tres niveles u órdenes de realidad: 1- la "impulsión natural ciega", que corresponde a la existencia del pueblo; 2- el "entendimiento puro" (el gabinete político); 3- el jefe, que se desarrolla en los otros y actúa como libre actividad del alma que media entre los primeros niveles a los que no deja de estar sometido. Clausewitz descubre la trinidad en el seno mismo de la unidad, al modo en que Freud descubre la trinidad en la unidad aparente del yo. De aquí surge una correspondencia metateórica: el "Superyó" freudiano sería semejante al "Gabinete político" de Clausewitz; el "Yo" del primero se compara con el "Jefe militar" del segundo, y "Ello" sería el nombre psicoanalítico del elemento teórico que

[2] Quizá Scribano (2009) se refiera a algo similar cuando señala la conexión entre las estructuras del sistema capitalista dependiente y neo-colonial y la conformación de un conjunto de vivencialidades y sensibilidades asociadas, y en esa línea postula que el cuerpo es el locus de la conflictividad y el orden.

en la segunda teoría de la guerra de Clausewitz ocuparían las "Pulsiones del pueblo".

Las tres instancias de gobierno consideradas ahora coinciden con los tres niveles de lo psíquico en diálogo una vez que el sujeto ha interiorizado la autoridad social. La teoría de Clausewitz es entonces leída como una confirmación de la teoría de Freud: la subjetividad individual es isomorfa con la estructura social que la determinó, y en ambas es irreductible el conflicto y la indeterminación. El cuerpo es la encarnación de la lucha de clases: el Yo se halla expuesto permanentemente a las exigencias pulsionales del Ello y a los requerimientos morales (y siempre políticos) del Superyó.

El campo de paz abierto en esa lucha no se iguala a la paz de los cementerios: lo que ingenuamente se denomina paz bajo los términos del capitalismo no es otra cosa que la tregua, una suspensión circunstancial del enfrentamiento a sangre y fuego. No es que la política *deba ser* eso, sino que, al menos bajo los términos del capital, *lo es*. La tregua es, dice Rozitchner, una transacción que continúa el conflicto por medio de la política como si la violencia hubiera desaparecido y en su lugar imperara la ley, no del vencedor, sino de la justicia universal. En la tregua, medios y fines de la guerra recuperan su jerarquía: la lucha tiene como *medios* a los objetivos positivos y negativos para la consecución del *fin* que es el sometimiento de la voluntad del enemigo. Un enemigo muerto no sirve más que al enemigo, y se trata precisamente de garantizar la continuidad de la lógica "oprimidos-opresores". Tregua es esa apariencia de estabilidad institucional. "La enseñanza fundamental de Clausewitz –escribe Rozitchner– fue la relación entre el fin de la política y el objetivo de la guerra. El fin político es lo fundamental: alcanzar a dominar la voluntad del enemigo, que la guerra pretende ocultar con su objetivo alucinado cuando proclama la aniquilación del adversario" (Rozitchner, 1998a:61).

Clausewitz confiere preeminencia a la defensiva por sobre la ofensiva, de los objetivos *negativos* (defender y conservar lo propio) respecto de los *positivos* (despojar al adversario, apoderarse de lo ajeno), y por último señala la necesidad del *armamento del pueblo*. Para Clausewitz la permanencia del pueblo es tan indestructible como la permanencia de los ríos y las montañas de un país. Por ello existe una asimetría entre la ofensiva y la defensiva que, contra el sentido común, se inclina para el lado de la defensa. En los periodos de espera, ejemplifica el militar europeo, cuando no hay ataques, el tiempo corre a favor de la resistencia ya que los ocupantes se desgastan.

La *tregua* permite prolongar la servidumbre, la utilidad del dominado. Lo que inaugura es la continuación de la guerra por otros medios, signo de nuestras "democracias" edificadas sobre los cimientos del Terror. Rozitchner sostiene que el éxito del capitalismo en nuestro país sólo se comprende sobre el fondo de la aniquilación, del miedo y de la amenaza de muerte instaurada por la Dictadura Militar, todavía presente en nuestros cuerpos como la angustia de muerte que sentimos cuando algún contenido de representación evoca la violencia sufrida (Rozitchner, 2003a).

Intento de elaboración de la historia argentina

Lo que siguió a la ampliación del "Edipo" en términos sociohistóricos fue entonces una punzante crítica del Peronismo en dos tomos que muchos desestimaron. Rozitchner ([1979] 1998 y 1998a) postuló allí que el Peronismo sintetizaba como partido político el programa del bloque de clases dominantes: liquidar a la izquierda. Este libro, como es de imaginarse, no le acarreó popularidad, y a continuación trataremos de recuperar sus postulados.

Rozitchner se remonta para comprender al Peronismo a un análisis de los *Apuntes de Historia Militar*, obra del Mayor Juan Domingo Perón escrita a comienzos de la década de 1930 y publicada en 1934. Tendríamos allí el núcleo (intelectual y político) originario del pensamiento del futuro líder del "movimiento", en el que se condensan una serie de cuestiones cuyo despliegue histórico sorprende menos una vez que se desmonta el discurso del militar carismático.

A la luz de *Psicología de las masas y análisis del yo*, así como de la mentada interpretación de Clausewitz, Rozitchner estudia a Perón: a la figura histórica y al autor. Lee los *Apuntes de historia militar*, y entiende a quien lo escribe como un "mal" lector de Clausewitz que, identificado con los opresores, en su comprensión de la guerra privilegió la ofensiva por sobre la defensiva, los objetivos positivos por encima de los negativos, y confundió los medios con los fines. Rozitchner resume: la teoría que un Mariscal del ejército prusiano pergeñó en un país dominante, inspirado por los ejércitos de resistencia de los pueblos ante los embates militares, es replicada por un oficial subordinado del ejército de clase de un país dependiente, ejército amparado y utilizado por el poder religioso, económico y políti-

co, cuya tarea central fue siempre el combate contra el enemigo interno del proyecto de las clases dominantes, y nunca la defensa contra el enemigo exterior a la Nación. Recapitulando: Rozitchner ve en Perón a un militar que venía de colaborar activamente en el golpe de Uriburu contra Yrigoyen, y que sin criticar esa procedencia quiso hacernos creer que el ejército argentino puede dar lugar a la Doctrina de la Nación en Armas. Esta Doctrina, lejos de evocar a la Comuna de París, se revela al análisis discursivo e histórico como una inmensa maquinaria ideológica de encubrimiento de un plan sistemático de *desarme* de las clases subordinadas para consolidar el sometimiento o incluso más, para aniquilarlas. Rozitchner demuestra que en la dependiente teoría de la guerra de Perón no hay diferencia entre una guerra revolucionaria y una de conquista: ambas se igualan porque persiguen objetivos positivos. Así, la definición técnica le impide comprender, o lo exime de hacerlo, el *sentido* del enfrentamiento. Esto quiere decir además que Perón *des*conoció la distinción entre guerras justas e injustas realizada por Lenin a instancias de la Revolución Rusa. Si recordamos, plegado a lo anterior, la idea de "masa" de Perón, el planteo de Rozitchner se ajusta. En un discurso en la Bolsa de Comercio el entonces Secretario de Trabajo y Previsión afirmaba, más cercano al Le Bon que advertía a las clases dominantes que al Freud de 1921, que "la masa más peligrosa, sin duda, es la inorgánica" (Perón, 2011:3).

La hipótesis de los libros se puede enunciar del siguiente modo: Perón vino a *conformar* a la clase trabajadora en vías de radicalización política por medio de dos estrategias: la persecución y la represión por un lado, y la persuación apoyada en la consolidación de políticas sociales propias del "Estado de Bienestar", por otro. Pero Rozitchner no afirma solamente que Perón fue el responsable de domesticar a la clase obrera formada al calor del anarcocomunismo; también sostiene que las concepciones políticas que fundaron su Partido fueron la condición de posibilidad intelectual y política del terrorismo del Estado en Argentina. En una nota al pie de la obra sobre Perón, advierte que la Doctrina peronista de la Nación en Armas expuesta en los *Apuntes...* no tardaría demasiado en pasar de la hipocresía al cinismo para convertirse en Doctrina de la Seguridad Nacional: "Perón es el primero que plantea el problema de la seguridad nacional: como 'política' para obtenerlo por las buenas o como 'guerra', para obtenerlo por las malas. La política militar, y el terror, no hacen sino prolongar lo que estuvo presente en él desde la fuerza militar" (1998a:58). Aquella ironía de Perón que expresaba que "peronistas son (somos) todos" adquiere, a la luz de la trágica historia que conocemos, un sentido inesperado que rompe las barreras de las afiliaciones. Se trata, para la izquierda, de *elaborar* lo que nos pasó, y lo que pasó entre nosotros, afirma Rozitchner, fue el peronismo (1996:218)[3].

Rozitchner demuestra que los objetivos proclamados por Perón son pretextos manifiestos que ocultan los objetivos verdaderos, perseguidos sin contemplaciones (Rozitchner, 1998a:37): a) la teoría del aniquilamiento del enemigo exterior encubre la inconfesable determinación de dominar a las fuerzas populares en el interior de la nación; b) la teoría de los objetivos positivos encubre la defección ante los objetivos negativos; c) la teoría de la nación en armas para enfrentar a un enemigo externo encubre la utilización de las armas en la lucha de clases en el interior del propio país; d) la teoría de los factores morales encubre lo factores económicos; e) la necesidad de prepararse para una guerra exterior oculta el lugar de la guerra interior. Encubrir los objetivos en busca de su consecución había sido una especialidad de Perón:

> Aquí hay que arreglárselas –*escribía Perón*– para que la gente haga caso y, sobre todo tener cuidado de no ordenar nunca lo que no se puede hacer (…) Desde que estoy en el gobierno nunca he tenido que decir: 'hay que hacer tal cosa', siempre me las arreglo para que me vengan a decir los demás lo que yo quiero que se haga. (Perón, citado por Rozitchner, 1998a:266-267)

Es conveniente atender a la siguiente inversión: Clausewitz entiende que la guerra comienza si existe resistencia; es decir, que la guerra es decidida no por el atacante sino por quien se defiende. Desde esta perspectiva, el dominador quisiera evitar el enfrentamiento y ejercer su poder sin interferencias. Guerra es entonces para Clausewitz sinónimo de *resistencia* o violencia de los oprimidos (por ello valora a los macedonios, las legiones romanas, los suecos, los prusianos, los franceses). Perón realiza la

[3] La elaboración era para Rozitchner una suerte de imperativo que no permitía eludir la implicación subjetiva singular en la narración de nuestra propia historia. En otro lugar (Rozitchner, 1996:167), cuenta que después de escuchar a un hombre del Partido Comunista criticar el comunismo soviético, hacia 1990, le preguntó por las razones que habían sustentado su anterior consentimiento del régimen stalinista. A juicio de Rozitchner, la respuesta a la pregunta "¿Cómo te fue posible aceptar lo que ahora te resulta inaceptable?", expresada en primera persona, se presentaría sin dudas mucho más ilustrativa que la enumeración posterior y "objetiva" de los horrores en el nivel más general de lo político, lo económico, etc.

operación inversa: como otorga prioridad a los objetivos positivos, la guerra es asunto de los Amos. Sus figuras admiradas no son los pueblos que resisten sino los grandes hombres de armas (Alejandro, César, Gustavo Adolfo, Carlos XII, Federico el Grande y Napoleón). Así, la guerra es equivalente a *dominación* o violencia de los opresores, y la fuerza colectiva se concentra encubierta como resultado de una ilusión en un gran hombre que aparece como el portador del saber y el poder. El "gran conductor" lee a Clausewitz desde la perspectiva de los dominadores: su identificación con el opresor nos permite pensar la figura del padre como esa intersección jalonada por las rebeliones de sus hijos y por su propia relación con su/s padre/s.

Miembro de un ejército de ocupación en sus propias tierras, Perón introyecta al amo y trabaja en su nombre: "en Perón el sentido objetivo de su política era muy claro: contra el socialismo y la revolución" (Rozitchner, 1998a:185). Rozitchner afirmaba que la juventud de izquierda sólo pudo encontrar en Perón "un sucedáneo del marxismo-leninismo porque realizó una lectura economicista simplificadora de la política, excluyendo de esa interpretación la entera maquinaria simbólica de producción de subjetividad que Perón ponía en juego" (1998a:123) con claridad diciendo, por ejemplo, que "lo primero que hay que hacer es despertar en la masa el sentido de la conducción" (citado por Rozitchner, 1998a:151). "Despertar", no crear de la nada ese sentido de la conducción, ya que, como Rozitchner había postulado desde su lectura de Freud en los 70, el Poder vive de reavivar esa experiencia infantil profunda de inermidad que, prolongada en la adultez, tiene otro nombre: sometimiento. Éste era el núcleo de "religiosidad" y de "masa artificial" del Peronismo, en estricto sentido freudiano. A riesgo de encubrir y desvalorizar las tradiciones más revolucionarias al interior del peronismo, Rozitchner no ve en la postergación de esa fracción que se quiere de izquierda un resultado inesperado de la tensión al interior del movimiento sino el producto lógico del esquema populista que coloniza el lenguaje de quienes lo amenazan: para neutralizarlo y para construir, hablándolo, la imagen verosímil de un movimiento "potencialmente revolucionario", o si se prefiere reformista, o si se prefiere al menos no compactamente conservador[4]. La experiencia histórica parece haberle dado la razón.

Rozitchner continúa el análisis del Peronismo con una interpretación acaso menos verosímil de la vida de Perón sobre la que no me detendré, pero que no morigera la conclusión política, esa que una vez más lo condenaría a la soledad: el triunfo del peronismo es la contracara del ocaso de la izquierda revolucionaria; peronismo es otra forma de decir anticomunismo. Perón vino a destruir a la izquierda y lo logró. *Conformó* a la clase trabajadora en el doble sentido del término: acalló sus demandas del momento, traduciéndolas a los códigos del Estado de Bienestar (esto es, trocando *la sangre* –la revolución– por la fe en *el tiempo* –la negociación– que a la larga se alimentaría en silencio de mucha más sangre militante, trabajadora), y las convirtió al conformismo. Perón destruyó la izquierda *estatalizando* (en un Estado *de clase*) al movimiento de los trabajadores, "democratizando" a los obreros de origen anarquista y comunista combatidos, expulsados y fusilados antes por Yrigoyen, por Uriburu, y por un largo etcétera. La trasposición masiva del modelo familiar a la política estatal fue posible sobre el fondo de un Terror periódicamente renovado que sentó las bases de la persuación eficaz, de un consentimiento facilitado. Algunos de los amigos de Rozitchner reconocieron años más tarde la inmensa dificultad que había significado la recepción de ese libro que, leído con la esperanza puesta en la "izquierda nacional", se hacía intragable.

La masacre de Malvinas: el problema de los "bienpensantes"

No obstante, si hay un ejemplo representativo del idiolecto filosófico de Rozitchner, de ese pensar en contra de las modas (si se me permite la tautología), de lo esperable, de lo "políticamente correcto", es la brillante e *intempestiva* intervención intelectual de 1982 titulada *Las Malvinas: de la guerra "sucia" a la guerra "limpia"* (Rozitchner, 1985), escrita antes de que finalizara dicha guerra. Desde el exilio, Rozitchner discute principalmente con el autodenominado Grupo de Discusión Socialista (GDS), un conjunto de intelectuales exiliados en México que, en un documento común, habían expresado su apoyo a "la recuperación" de Malvinas al tiempo que pretendían despegarse del apoyo al régimen militar comandado por Galtieri (AAVV, 1985).

[4] Esta crítica al Peronismo *de la opción por los pobres* prefigura aquella que haría del cristianismo. Rozitchner (2001:12) enunciará que dentro del mito cristiano tampoco los partidarios de la Teología de la Liberación podrán encarnar una experiencia auténticamente revolucionaria si no ponen en cuestión las premisas de una religión que nos condenó a un falso materialismo descualificado.

Este posicionamiento era un lugar común que Rozitchner no tolera por varias razones que conviene recordar y que tienen plena vigencia. La primera tiene que ver con una reivindicación del lugar de la subjetividad y del deseo en la teoría que, en opinión de Rozitchner, los miembros del GDS habrían reprimido para alcanzar una aparente coherencia racional, científica, que podría deslindar la justicia abstracta de un acto por un lado, y el cinismo de sus enunciadores por otro. Rozitchner advierte con indignación expresa que este modo de abordaje del problema lo coloca a él, al desear el fracaso de la guerra "limpia" con la que se pretendía borrar la memoria de la guerra "sucia" anterior, esa auténtica masacre perpetrada por el poder Militar, en el lugar de los enemigos del país, tanto para los militares como para el GDS. El sentido común reproducido por el GDS indicaba que oponerse al así llamado "intento de recuperación de Malvinas" era idéntico al deseo del éxito de los enemigos del país, porque si la Junta Militar era mala, perder las Malvinas era peor. Desde el exilio, Rozitchner rechaza el presunto "deber" de apoyar la extorsión militar, pese a que el GDS acusaba a los opositores de esa "recuperación" de optar por el frente imperialista anglosajón.

Rozitchner reivindicaba al suyo como un deseo histórico y colectivo: ese deseo, que a su juicio asumía y mantenía presente a los amigos y compañeros muertos, se revelaría adecuado a la realidad (en el sentido de que Argentina perdería la guerra), mientras que el del GDS se desnudaría como una ilusión masiva que alimentaba el delirio militar. La coherencia subjetiva no es el imperio de un capricho irrelevante, sino un *núcleo de verdad histórica*. La historia, añadía Rozitchner, ya había enseñado que las masas se equivocan y que la función del intelectual, las más de las veces en soledad, es cepillar a contrapelo de una voluntad popular formateada por un sistema axiológico funcional. Por eso Rozitchner afirma haber deseado la derrota de la Argentina en el mundial de fútbol de 1978 y haber lamentado el triunfo de Perón, dos ejemplos, según sus palabras, de euforia infantil y de triunfalismo lúdico.

Otra razón que distanció a Rozitchner del GDS es que el primero se negó a denominar "(intento de) recuperación" a la ocupación militar de Malvinas, movimiento, el de la ocupación de las islas y la posterior declaración de la guerra a Inglaterra, que el autor de *Freud y los límites...* consideró *estratégico* por un lado, en la medida en que obedecía a la pretensión de limpiar la imagen de las Fuerzas Armadas, y *delirante* por otro, ya que era ingenua respecto de la respuesta bélica que daría el enemigo declarado.

Los diagnósticos que polemizaban tenían aún más distancias. Allí donde el GDS veía que el principal enemigo de la soberanía popular eran Estados Unidos e Inglaterra, Rozitchner (1985:50) distinguía un desplazamiento de la jerarquía de intereses, que "es lo propio del sistema de dominación al que nos tienen habituados los populismos: *desplazar para ocultar*". El principal enemigo, aclara LR, era el ejército en el poder nacional, verdadero ejército de ocupación adiestrado por el enemigo para aniquilar la resistencia interior. Galtieri era un nuevo representante dentro de la lógica militar en el gobierno popularizada por Perón: "Decíamos que no se podía ganar esta guerra por las mismas razones por las cuales decíamos antes que con el peronismo no podía haber revolución. Porque en ambos casos estamos nadando en la ilusión" (Op. Cit.:54). Esa ilusión había sido explicada por Rozitchner en aquel libro sobre Perón, y es retomada hacia 1982: "La Junta preparó la estrategia de su fracaso, que será de todo el país, desde que tomó el poder. Pero desde mucho antes: ¡desde que Perón apoyó la exclusión y liquidación de toda la izquierda nacional, de Cámpora para acá!" (Rozitchner, 1985:67). El *continuum* es el aniquilamiento de la subversión roja.

En cuanto a las condiciones de posibilidad del entusiasmo intelectual suscitado por el régimen militar, el filósofo argentino se refiere a la (ideológica) reivindicación de "lo justo sin realidad": el problema es que en el apoyo a la mentada "recuperación" de las islas Malvinas, hecho que Rozitchner compara con lo que había sucedido con el anterior apoyo al Peronismo (Rozitchner, 1985:72), suele olvidarse que el hecho que desencadena una reivindicación justa adquiere su sentido en el marco material y estratégico dentro del cual se la realiza, porque la ética no está separada de la verdad. Los intelectuales pierden de vista el todo social en el que una acción estatal inscribe su sentido. Éste es el núcleo de la argumentación del materialismo histórico que es preciso recuperar. Lo importante no es un hecho aislado, como podía ser la guerra concebida por Perón, sino ese hecho considerado dentro del sistema total donde adquiere realidad. La guerra que en 1982 se apoyaba y se quería ganar aunque estuviera perdida desde un inicio se remontaba, en la matriz de comprensión histórica de Rozitchner, a la del pueblo argentino contra el ejército de ocupación educado con las categorías del Amo, inscriptas en el cuerpo. La prepotencia de la Junta Militar sellaba, tras un reclamo en principio justo (la soberanía ar-

gentina sobre Malvinas), la *tregua* entre el poder político militar y la sociedad civil: es decir, el pacto de sumisión y servidumbre de la sociedad con sus opresores. Rozitchner sostenía que la "reconquista" de las Malvinas era en realidad un chantaje dirigido a la relegitimación de las Fuerzas Armadas por la vía de una amnistía posibilitada por el exitismo:

> "La 'reconquista' de las Malvinas iba en realidad a la 'reconquista' del corazón popular, significaba el enquistamiento de los militares en el alma ingenua del pueblo argentino, la deformación de su deseo, el encubrimiento por medio de una salida fantaseada que nuevamente se volvería a inscribir en el campo imaginario de su realidad ideológicamente manipulada dentro de esa guerra que se lleva contra el pueblo desde hace años para acá" (Rozitchner, 1985:86).

Si el libro sobre el Peronismo fue en general ignorado, el libro sobre Malvinas consolidaba a Rozitchner como *outsider*, subversivo y antipatria, como el pensador negro de la izquierda nacional, *rara avis* entre los intelectuales.

La teoría del sujeto que contemplaba un Edipo cortado al talle de la lucha de clases y de las múltiples determinaciones políticas y culturales mostraba, con la intervención sobre la masacre de Malvinas presentada como "guerra", a ese sujeto expandido en el lugar del enunciador que ponía de relieve el valor epistemológico y político del deseo. Cuerpo y razón se anudaban así alrededor de un deseo no desvinculado de la memoria para *elaborar* su propia historia.

. Bibliografía

AAVV (1985) "Por la soberanía argentina en Malvinas: por la soberanía popular en Argentina", en: Rozitchner, L. *Las Malvinas: de la guerra "sucia" a la guerra "limpia"*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 105-116.

ALTHUSSER, L. (1974) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado.* Buenos Aires: Nueva Visión.

FREUD, S. ([1921] 2004) "Psicología de las masas y análisis del yo" en: Freud, S. *Obras Completas. Tomo XVIII.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ ([1912-13] 2006) "Tótem y tabú" en: Freud, S. *Obras Completas. Tomo XII*. Buenos Aires: Amorrortu.

MARCUSE, H. (1985) *Eros y civilización*. Buenos Aires: Ariel S.A.

PERÓN, J. D. (2011) "Discurso de Juan Domingo Perón en la Bolsa de Comercio". En: http://documentos.hespanica.com/wp-content/uploads/2010/11/1944-peron-discurso-bolsa-de-comercio.pdf. Último acceso: 17/10/2011.

REICH, W. (1972) *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, segunda edición.

ROZITCHNER, L. (1962) *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Eduba.

_____ (1963) *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Procyón.

_____ (1988) *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Siglo XXI, 3º edición.

ROZITCHNER, L. (1998) *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Buenos Aires: Catálogos.

_____ (1998a) *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política. De la guerra a la política*. Buenos Aires: Catálogos.

_____ (1985) *Las Malvinas: de la guerra "sucia" a la guerra "limpia"*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (2003) *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada.

_____ (1996) *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

_____ (2001) *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada.

_____ (2011) *Ser judío*. Buenos Aires: Losada.

_____ (2003a) *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.

SCHWARZBÖCK, S. (2008) *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

SCRIBANO, A. (2009) "¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A modo de epílogo", en: Scribano, A. y Figari, C. *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO, pp. 141-151.

Citado.

DRIVET, Leandro (2012) "Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, Marxismo y crítica de la cultura" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 78-89. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/144.

Plazos.

Recibido: 20/10/2011. Aceptado: 03/02/2011.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 90-93.

Moradas de la razón sensible

Reseña del libro: MARTYNIUK, Claudio (2011) *Jirones de piel, ágape insumiso. Estética, epistemología y normatividad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 206 páginas.

Por *María Eugenia Boito*
CIECS CONICET / UNC / CIES, Argentina.
meboito@yahoo.com.ar

"Jirones de piel, ágape insumiso" establece relaciones entre la reflexión epistemológica, la estética y la normatividad en catorce apartados que –como jirones– pueden interpretarse como "pequeñas porciones de un todo"; fragmentos de telas (tramas discursivas) que recorren y se detienen en la interrogación de la compleja madeja que reúne los tópicos antes referidos.

Pero "jirón" tiene otro significado en el campo de la heráldica, que en mi lectura, está asociada a las figuras que produce el texto: "jirón" es una forma triangular que desde el borde del escudo, llega hasta el centro o corazón de este. Claudio Martyniuk afirma "no ensancha escribir, no ensancha leer, apenas salva del extravío y de la tristeza vacías"; sin embargo los jirones de su escritura ensayística (el ensayo como género que pretende "un despliegue que tense los entumecidos polos de la sensibilidad y el pensamiento" (192)) se orientan a proteger como escudo –pero a la vez interrogar– lo que se encuentra en el corazón de los recorridos de la obra: los ejercicios de violencia cotidiana sobre nuestra piel. Por esto además de salvar del extravío y de la tristeza, la escritura de Martyniuk señala –y asila, da regazo– a la piel como instancia de expresión de nuestra sensibilidad.

"Lo más profundo es la piel" afirmaba Paul Valery en una enigmática frase que retoma Gilles Deleuze en "Lógica del sentido": la piel es el órgano más extenso del cuerpo. Pone en contacto pero a la vez es una frontera porosa; la paradoja de su profundidad se enfatiza en cuanto es "lo que esta afuera" y sin embargo expresa y reacciona no sólo a estímulos externos sino a lo que íntimamente sentimos. Y nuestra piel también está hecha jirones.

Por lo anterior, desde el primer capítulo titulado "Tenazas. Ordenar, conocer/explicar, comprender", el autor realiza un recorrido erudito por las tradiciones explicativas y las comprensivas para indicar la complejidad epistemológica como signo del campo de relaciones entre epistemología, estética y normatividad, para concluir que "…tal vez sólo míticamente puedan resolverse las oposiciones" (36) entre las tradiciones referidas.

En el capítulo dos denominado "Sollozos por las pérdidas. Epistemología y estética" Martyniuk sigue los jirones de la piel para tramar la reflexión y expone una disposición corporal particular: de lo que se trata es de "Pensar contra la facticidad, contra las victimas que provoca" (37). En el lugar desde el que se apresta a pensar el autor es

convocado Walter Benjamin; a partir de la constatación de la vigencia –en nuestra experiencia presente– del estado de excepción como regla expresado en la octava tesis sobre el concepto de historia: de esto modo pensar contra la facticidad es pensar a contrapelo; desde un giro corporal que nos sitúa a sentir con la víctima.

Sin embargo es manifiesto el delicado cuidado de la piel del otro y de la propia piel del autor en el contacto –dice citando a Anne Carson: "'como miembros de la sociedad humana, tal vez la tarea mas difícil a la que nos enfrentamos diariamente sea la de tocarnos unos a otros, ya se trate de un tacto físico, moral, emocional o imaginario. Todo contacto es crisis'. Suciedad y deseo, en Hombres en sus horas libres" (126)– y por lo anterior, pensar desde la víctima, sentir con ella no supone una mimesis apropiadora de la víctima ni de su dolor. Sobre este tópico es un tipo de estructura de pensar-sentir como la de Simone Weil la que alerta, vuelve atento, protege y hace posible el acercamiento donde la piel está prevenida del riesgo que porta la simpatía, como inclinación afectiva que puede terminar con la fagocitación del otro.

Hay un apartado dedicado a esta pensadora "Trabajo y sumisión. Simone Weil ante la sequedad del alma", ya que las escrituras de Benjamin y Weil le permiten a Martyniuk mirar de frente –y no quedar convertido en piedra en el intento– los horrores del siglo XX y de nuestro tiempo.

Weil también posibilita señalar el peligro de la memoria musealizada. Por esto, lo que propone el autor es hacer otro giro corporal que se expresa en tres desplazamientos: de la memoria a la atención (recordemos que la cultura para Weil es "la formación de la atención"), de la imagen al conocimiento, del margen al reconocimiento.

Si Benjamin había afirmado que los bienes de cultura son el botín de guerra por el que se lucha en el tablero de la historia, el recorrido que realiza Martyniuk supone interrogar jirones de nuestra piel como lugar de expresión de las regulaciones de la sensibilidad ante esos bienes (nuestra reacción a la memoria como museo por ejemplo) y nuevamente es el pensador berlinés el que propone el desplazamiento de la imagen al conocimiento: si desde su perspectiva el problema del materialismo es la captación plástica del acontecer, de lo que se trata entonces en un sentido es de cómo poder pensar (pensar-sentir/sentir-pensar) a partir de imágenes/relámpago, mientras que el trueno es el que retumba tiempo después como conocimiento (y de este modo realizar el desplazamiento de la imagen al conocimiento).

Por lo anterior, epistemología y estética se entrelazan para testimoniar sobre lo que obturan, ocultan –pero también producen– formas anestesiadas y anestesiantes de la crueldad contemporánea (en el apartado tres: "Narrativas de orden, testimonios de ley, imágenes de justicia y el silencio de las sirenas"). Se instancia el lugar central del acto de testimoniar: la literatura en Kafka; los dibujos en Zoran Music y la pintura en Paul Klee dan cuenta de imágenes del infierno durante el siglo XX, con una atronadora constatación como la que hace Music, a partir de su experiencia en Dachau: "No somos los últimos".

Hemos bebido y seguimos bebiendo nuevos venenos de la gran Circe crueldad nietzscheana, brebajes aparentemente inofensivos que producen formas de adormecimiento de nuestra percepción sobre barbaries ordinarias ya institucionalizadas y emergentes formas de violencia que no experimentamos como "dolor con los demás", en el sentido de Susan Sontag.

El apartado cuatro titulado "El sol brillará a través de esos cuerpos, tortura, aprisionamiento y policía de la sensibilidad" comienza con el siguiente epígrafe: "Te torturaré de tal manera que el sol brillará a través de tu cuerpo. Verdugo de Bomberg, siglo XVI". Piel vuelta transparencia, existencias como jirones que testimonian los crudos vínculos de diversos perfiles epistemológicos de pensar-sentir jurídicos: Tortura y verdad/Tortura y utilidad/Tortura y racionalidad. Cita Martyniuk a Jean Clair:

> A los cuerpos martirizados (...) los mismos SS se negaban a llamarlos "cadáveres" o "cuerpos". Los llamaban, sencillamente, "figuren", figuras, mani-quíes. De igual forma, los recién llegados no se denominaban nunca por su cualidad de personas: eran "llegadas". Y cuando faltaba una unidad durante los interminables recuentos de detenidos en la Appelplatz, los SS nunca decían que faltaba una persona, sino "ein Stück", una pieza.

La reflexión de Martyniuk transita pasado y presente para proteger, asilar y a la vez volver atenta a nuestra piel sobre algunos "cuerpos" que –más acá de los campos de extermino– hoy se les niega su consideración como "'cadáveres"; vidas no reconocidas como tales, existencias como "piezas". Sin rostro, en el sentido trabajado por Judith Butler; vidas sin vida, sin duelo en su final.

Por lo dicho en la morada del pensar-sentir del autor, también encuentra espacio el pensamiento de Michel Foucault: no sólo el que –partiendo de Jeremy Bentham– reconoce las arquitecturas de la disciplina sino el que indaga los ejercicios del poder sobre las poblaciones. A lo que se suma la perspectiva deleuziana sobre las formas de regulación de los deseos en las sociedades de control. De allí que si a mediados del siglo pasado, en los cruces de marxismo y psicoanálisis los principios psicológicos fueron comprendidos como políticos; en una nueva vuelta de las formas de crueldad en formaciones sociales capitalistas y espectaculares, éstos se exponen como afectivos: operatorias sobre nuestra piel, vuelta materia de la violencia dóxica que va incidiendo en el humus socio-perceptivo que nos constituye (Scribano, 2010). Regulaciones que se pueden reconocer –en términos de Martyniuk– en la producción de fenomenologías de existencias secuestradas (en el trabajo, en el consumo), esclavizadas por las mismas coordenadas en ambos espacios: la velocidad y las órdenes (108).

Los soportes de soportabilidad de un mundo insoportable –como afirma el autor– se asientan en el miedo, la disciplina y la biopolítica –policía de la felicidad que la contiene en sus desbordes– (apartado cinco). Ya en 1765 se decía que "la seguridad y comodidad de la vida componen el bien público, la pública felicidad"; y como se sabe, suponen afectos tristes: "…seguridad, desesperación, satisfacción e insatisfacción son señales de un ánimo impotente. Aunque seguridad e satisfacción son afectos de alegría, implica que los ha precedido una tristeza, esperanza o miedo" (78).

Por lo anterior si "…el orden del mundo se graba en la piel y emergen emociones. La política en el campo de la sensibilidad: gestión de sentimientos" (181), de lo que se trata es de reaccionar a las modulaciones asociadas a la seguridad, la desesperación, la satisfacción e la insatisfacción para poder en un primer momento, reunir por lo menos momentáneamente nuestros propios jirones de piel y experiencia: si "Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero" (apartado diez, cita de Robert Musil), de lo que se trata es de reunir y reunirse. Tocarse. Encontrarse en una comida fraternal, destinada a estrechar los lazos que unen a los insumisos, los rebeldes, los que dicen NO de manera colectiva, celebrando el acontecimiento de dessubordinarse, aunque sea efímeramente. Instantes de Gracia.

El último apartado se inicia con un fragmento de la letra de una canción de Leonard Cohen: "It's a cold and it's a broken. ¡Hallelujah!". Estética, música, testimonio e insumisión es otra de las líneas de fuerza abordadas por el autor en el apartado doce titulado: "Disonancia blanca. Música y silencio". Aquí retomamos más extensamente la letra referida:

…Hay un resplandor de luz
en cada palabra.
No importa la que hayas oído.
La sagrada o la rota. Aleluya.
Aleluya…
Hice lo mejor posible, no fue mucho.
No podía sentir, así que intenté tocar.
Dije la verdad, no te tomé el pelo.
Y aún así todo salió mal.
Permaneceré ante la oración del Señor,
sin nada en mi lengua más que el aleluya.

El resplandor de luz que hay en cada palabra también merece cuidado y agradecimiento: las palabras sagradas y las rotas. El ágape está nutrido de palabras y acercamiento de cuerpos; instanciando la reunión de los jirones de las propias experiencias y del mundo como mundo entero. Para poder sentir, intentar tocar. Pero como hemos dicho antes, hay cuidado en el contacto; cuidado que se reedita en la participación de este encuentro producido por la escritura con la memoria de Enrique Mari, Enrique Kosicki y Luis Warat, a quienes el autor dedica la obra en el prólogo.

Martyniuk ha escrito un texto de homenaje a Enrique Marí donde refiere a los tópicos trabajados en este libro: *Filosofía, Política y Derecho* (Prometeo, 2003); Enrique Kosicki realizó la traducción del libro de Michel Onfray. *Política del rebelde. Tratato de la resistencia y de la insumisión,* (Perfil, 1999) donde Onfray aborda el status político de las formas de la desobediencia, la resistencia y la insurrección; y en nombre/memoria (como atención) de Luis Warat, profesores argentinos y brasileros crearon en el año 2007 en Salvador de Bahía una casa nómade como hogar de la razón sensible: La Casa Warat.

De este modo el prólogo como jirón "porción pequeña de un todo" condensa el camino recorrido en el texto como un lugar hospitalario, donde se reúnen y nos convocan las múltiples existencias que fraternalmente se siguen encontrando. De manera insumisa, para dar abrigo y atención a la piel. Porque lo más profundo es la piel.

. Bibliografía

SCRIBANO, Adrián (2010) "Estados represivos: Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir" *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção,* v. 9, n. 25, de abril de 2010, ISSN 1676-8965, Paraiba, Brasil, pp. 98-140.

Citado.
BOITO, María Eugenia (2012) "Moradas de la razón sensible" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 90-93. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/158.

Plazos.

Recibido: 19/09/2011. Aceptado: 12/12/2012.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 94-97.

"La valorización del alma". Los discursos del management como modos de subjetivación en el trabajo

Reseña del libro: ZANGARO, Marcela B. (2011) *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Herramienta. 212 Págs.

Por *Cecilia Beatriz Soria*
CONICET / CCT Mendoza / INCIHUSA, Argentina.
soriabeatriz@yahoo.com.ar

> *"La meta es liberar el espíritu de los individuos, de modo tal que no sólo trabajen con sus manos o cerebro sino también con su corazón y su alma"* (Whiteley, R. en Zangaro, 2011: 119)

"Contar los finales" –ya sea de un libro o una película– suele ser considerada una actitud indisciplinada. Sin embargo, esta posición es un buen comienzo para presentar el texto de Marcela Zangaro. La autora finaliza su obra interrogándose acerca de las posibilidades de triunfo de la crítica, o en sus palabras, si acaso *"¿No podrá nunca la crítica cantar victoria?*" (194). Sin dudas, esta investigación es un buen camino, un importante puntapié y un valioso esfuerzo que enriquece los actuales estudios del trabajo en *clave crítica*.

La tarea se emprende desde una mirada que complejiza dichos estudios y coloca en el centro de la escena la *subjetividad* como anclaje de interpelación de los discursos del management en el marco del proceso de valorización del capital en nuestros días. En este sentido, esta obra se sitúa y produce argumentos sólidos para cuestionar las supuestas bondades de ciertos tipos de trabajo, que ya no dependen solo del ejercicio físico, sino de la puesta en marcha de un conjunto de capacidades afectivas, relacionales y cognitivas de los trabajadores.

El libro consta de cuatro capítulos, de ágil lectura, lo cual de ningún modo, va en detrimento de la calidad y profundidad de su apuesta. Las preguntas centrales del mismo giran en torno al análisis de los modos de subjetivación que proponen las tecnologías del yo con eje en el trabajo. Es decir, busca comprender la vinculación entre dichos modos de subjetivación y las actuales formas de acumulación del capital. En este marco, su recorte empírico –pero a la vez sintético de esta articulación– son los discursos empresariales o del management, entendidos como dispositivos que promueven la constitución de sujetos.

Como se plasma en los conceptos utilizados, una de las cajas de herramientas principales a las que apela Zangaro es el corpus categorial foucaltiano. Sin embargo, su perspectiva teórica no se agota allí, sino que añade elementos provenientes de la Nueva Sociología del Capitalismo y del Análisis Critico del Discurso.

Con este arsenal teórico en movimiento, arroja otros interrogantes, indagando sobre cómo al capitalismo no le basta con imponer desde afuera sus condiciones, sino que son necesarias añadir obligaciones autoimpuestas en conjunción con las prescripciones heteroimpuestas. *¿Cómo es esto po-*

sible? El texto da múltiples pistas, no solo a través de su recorrido teórico, sino en la relación y puesta en diálogo con más de 60 publicaciones, fundamentalmente, artículos de revistas de management divulgados entre el año 2000 y 2005.

Las inquietudes avanzan en examinar acerca de los márgenes de libertad, de acción que les queda a los sujetos hablantes frente al conjunto de procedimientos que operan en las directrices empresariales. En síntesis, sus preguntas nodales hacen referencia a *"(…) de qué manera los sujetos se constituyen como sujetos de trabajos y cuáles son los mecanismos que permiten tal constitución. (…) qué impacto tiene el trabajo en la conformación de la subjetividad en la actualidad.*" (157).

De este modo, la principal hipótesis de este trabajo se inscribe en sostener que en el actual contexto capitalista, las formas de gestión o management pueden ser comprendidas como un dispositivo articulador de prácticas de subjetivación que propone a los individuos modos de acción sobre sí mismos. El management es entendido como dispositivo de gobierno, como tecnología del yo; la cual posibilita a los individuos efectuar un conjunto de operaciones sobre sus cuerpos y almas, sobre sus conductas.

En el entramado de la hipótesis antecedente se visualiza el recorrido que la autora nos invita realizar a lo largo del libro. *En el capítulo uno*, denominado "Subjetividad y trabajo", echa mano a un caudal de textos foucaultianos con el fin de ubicarnos en la comprensión de los distintos e históricos modos de objetivación y subjetivación. Allí describe con precisión las características de las tecnologías del yo, que como mencionamos previamente, establecen obligaciones autoimpuestas. Algunas de estas prescripciones son analizadas en el último capítulo, en el cual detalla cómo operan los dispositivos como formas de motivación, implicación y adhesión de los trabajadores a las exigencias empresariales.

Si bien fiel a la letra del pensador francés, sus lineamientos van más allá de lo expuesto por Foucault, ya que este no elaboró reflexiones ni vinculaciones entre estas tecnologías y el trabajo. De este modo, derivan –dentro de los recortes posibles– sus análisis acerca de cómo las formas de gestión empresariales se erigen como dispositivos que articulan prácticas de subjetivación y la constitución de un sujeto ético. El interés se encuentra puesto en la exploración de los *discursos* recurriendo a la matriz foucaultiana. Es decir, se analizan los textos managerials como *documentos,* en su dimensión prescriptiva, como reguladores de conductas.

En el capítulo dos, se sumerge en las propuestas de la Nueva Sociología del Capitalismo y los Análisis Críticos del Discurso. En relación a la primera de ellas, recupera el famoso trabajo de Boltanski y Chiapello "*El nuevo espíritu del capitalismo"* (2002), delineando principalmente un eje sobre el que se asienta este espíritu: la necesidad de justificar su lógica, los mecanismos que garantizan su legitimidad y la adhesión de los sujetos a la racionalidad del capital. A partir de la década del setenta, el sistema ideológico que la sostiene es la ideología del nuevo management; la misma es analizada en su dimensión discursiva, en tanto da sentido y configura prácticas. Parafraseando a Fairclough, el discurso es constitu-tivo y productivo. Es productivo en el siguiente sentido *"genera significados ideacionales, relacionales y de identidad que invisten prácticas sociales*". (Zangaro, 2011:92).

En la *Addenda* de este capítulo, se presentan los *criterios metodológicos*: selección, tratamiento y formas de análisis de los textos.

En el capítulo tres, desarrolla en profundidad el análisis del conjunto de textos seleccionados. Recurriendo a un sinnúmero de fragmentos, la autora describe diversas aristas de estos discursos, con expresiones llamativas e ilustrativas, evidenciando cómo operan estos dispositivos. De este modo, examina los significados ideacionales relativos al mundo del trabajo y al sujeto ético. Dichos significados se comprenden mediante el análisis de cuatro dimensiones: la *sustancia ética* (parte del individuo que es materia principal de la conducta moral), el *trabajo ético* propuesto (acciones que debe llevar acabo el sujeto sobre su sustancia ética), los modos *de sujeción* (maneras de vinculación con las reglas y obligaciones que se aplican sobre la conducta) y la *teleología* (conjuntos de fines articulados a alcanzar)

Un punto destacable del análisis hace referencia a cómo estos discursos apelan a la *emocionalidad* y su concepción de individuo 'integral'. Las nuevas formas de gestión toman como materia principal de la conducta: la emocionalidad del individuo. La cual es definida como el conjunto de los estados afectivos del sujeto, concebidos como estados anímicos. (Zangaro, 2011).

En apariencia estos discursos intentarían superar la dualidad vigente en el modelo fordista entre *mente y cuerpo*, para avanzar en la comprensión de la persona como un todo. Sin embargo,

bien advierte Zangaro, lo que efectivamente opera es la sustitución de una dualidad por una terceridad *(mente-cuerpo-emocionalidad)*. Esta nueva realidad le acarrea inconvenientes al capital, ya que lo emocional no se gestiona de igual manera que lo corporal. Lo fundamental es lograr domesticar, dominar y controlar las emociones. Claro está que el fin último de las acciones de los individuos es el aumento de la productividad. A partir de la propia productividad se alcanza el 'fin supremo': la productividad de la compañía.

El capítulo cuatro da cuenta de los cambios acontecidos en las formas de organización del trabajo y las limitaciones que presentó para el capital el paradigma taylorista-fordista. Es decir, en este apartado sitúa el contexto que explica el surgimiento de las actuales formas del management y el modelo de gestión por competencias.

Las características que asumió el modelo posfordista implicaron un cambio en las demandas y en las formas de gestión del trabajo por parte del capital. En este nuevo marco, la totalidad de la personalidad de los trabajadores, sus capacidades afectivas, creativas y relacionales son colocadas en función de la valorización del capital como nunca antes.

Para comprender este proceso, la autora analiza tres conceptos centrales: *motivación, implicación y autocontrol*. Ya que en definitiva, lo que se intenta alcanzar, a través de estos discursos, es una *subjetividad implicada*. De este modo, se plasman formas de extorsión ampliadas sobre el trabajo, las cuales pretenden una identificación plena entre trabajo y vida. "(…) *para que la vida tenga sentido hay que encontrar estímulos en el trabajo*" (Zangaro, 2011:144). La autora explica cómo desde la literatura del management se procura borrar y ocultar la relación instrumental con el trabajo. Porque éste ya no se es un medio, sino el fin en sí mismo, *es la vida*.

En resumidas cuentas, desde los discursos empresariales se reconfiguran prácticas y lógicas, que colocan 'lo humano' en el centro de la valorización del capital. Los textos indican una renovada apelación y adaptación a una terminología en el sentido de sostener el 'rostro humano': motivación, participación, involucramien-to, colaboración-cooperación, trabajo en equipo.

De este modo, esta obra permite visibilizar de que manera estos dominios de saber –ligados a la necesidad de encontrar inéditas formas de extracción de plusvalor– pueden ser legitimados por los propios sujetos-trabajadores. Los dispositi-vos recreados por el management (motiva-ción, disponibilidad permanente, la figura del líder, la imagen de la empresa como una 'gran familia', etc.) constituyen estrategias de poder que pretenden que los trabajadores '*se pongan la camiseta*', es decir, que se sientan identificados y reconocidos en los valores de la empresa y estén dispuestos a '*dar su vida por ella'.*

Sin embargo, la implicación no es total, presenta grietas, fisuras a esta lógica omnipre-sente. Coexiste con procesos de resistencias. Si bien este punto no es desarrollado en profundidad, se describen formas de resistencias tales como el desgaste, el distanciamiento y la despersonalización que acarrean las actuales exigencias empresariales. De esta manera, es posible que *"(…) aparezcan marcas de resquebrajamiento, brechas en el orden deseado del espíritu del capitalismo dominante"* (Zangaro, 2011: 188). Estas brechas ponen de manifiesto la posibilidad de configurar prácticas y posicionamientos distintos a los impuestos por la hegemonía de estos discursos.

En síntesis, el trabajo de Marcela Zangaro entraña múltiples desafíos, y es justamente, en asumirlos donde radican los aportes del presente texto. Desafío que jaquea a las tesis del fin del trabajo. Que el trabajo no ha muerto, es una reali-dad inexpugnable. Este libro viene a recordárselo a aquellos que aún derraman falsas lágrimas sobre su supuesto cadáver.

Desafío que muestra las mutaciones actuales de la relación capital-trabajo: explicitando la versatilidad del capital, la sofisticación del mismo y sus formas de irradiación y penetración hacia esferas cada vez más amplias. En este caso, el foco son los discursos manageriales como dispositivos que evidencian la voracidad del capital.

Desafío que ha implicado un diálogo fecundo entre teoría-empiria. El trabajo no es una mera elucubración teórica, sino que bucea en los textos, permitiendo empaparnos de la lógica y terminología de la literatura del management. Discute de frente con estos términos, los incluye en sus análisis, no le teme al "beso de la muerte"[1]. En esta línea, otro acontecimiento para señalar es la vinculación fructífera entre el pensamiento foucaultino y otros estudios críticos. Vinculación, que ha estado relati-

[1] Esta es una metáfora utilizada en uno de los textos seleccionados, en la cual menciona que: *"En los negocios, la actitud conservadora es como el 'beso de la muerte'"*. (Zangaro, 2011:109). La muerte es asociada a la rigidez y quietud. La consigna es "cambiar o morir". Innovar, flexibilizar, en esta lógica, es vida.

vamente ausente o con escasa presencia de estudios con basamento empírico desde estas tradiciones de pensamiento.

Y finalmente, esta obra plantea un *desafío político*. Tal como mencionamos al inicio de este trabajo, su autora brega por estudios que emprendan una tarea maniatada entre la producción de un discurso crítico y un hacer social crítico.

Se distancia de las propuestas más pesimistas, dejando abierta la puerta a la esperanza, a la praxis. En este sentido, este desafío se aleja de fatalismos históricos sin renunciar a cantar otros versos, los de la victoria. Nos dirá, nos interpelará a producir, a pensar, a construir "otro mundo posible" y por qué no, "otro(s) trabajo(s) posible".

Citado.
SORIA, Cecilia Batriz (2012) ""La valorización del alma". Los discursos del management como modos de subjetivación en el trabajo" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº8. Año 4. Abril-julio de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 94-97. Disponible en: http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/146.

Plazos.
Recibido: 20/12/2011. Aceptado: 09/02/2012.

II Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social, organizado por el CIES

Los días *5, 6 y 7 de Agosto de 2012* tendrá lugar en la ciudad de Buenos Aires, el *II Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social*, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), en el que se reunirán investigadores pertenecientes al "Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções" (GREM) de Brasil y el "Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos" de Argentina, para trabajar en mesas redondas relativas a: Movimientos Sociales, Conflicto y Estructura Social; Sociabilidad, Subjetividad y Procesos Sociales; Emociones, Vida Cotidiana y Temporalidad; e Innovaciones metodológicas.

Este encuentro da continuidad a la tarea de intercambio colectivo que fue iniciado en 2011 en la ciudad de João Pessoa, (Brasil).

Como en dicha oportunidad, el objetivo es alentar el intercambio de experiencias, continuar la discusión sobre temáticas de interés transversal y sostener redes de intercambio que incluyan proyectos de investigación y estadías de profesores/alumnos de grado y postgrado.

El día *7 de agosto* realizaremos un cierre y FORO de reflexión sobre "Las consecuencias epistemológicas y políticas de la investigación sobre las políticas de los cuerpos y las emociones".

Esperamos contar con la valiosa presencia y colaboración de todas y todos Uds.

MAS INFO EN:

. Sitio de CIES - [**ACCEDER**]

Segundo Fórum de Sociología ISA. Justicia Social y Democratización. Buenos Aires, Argentina.

Como parte de las actividades preparativas al Congreso ISA 2014 que tomará lugar en Japón, entre el 1 y el 4 de agosto de este año se llevará adelante en Buenos Aires (Argentina) un Fórum al que invitamos a participar.

En esta ocasión será abordada de manera central la temática "Justicia Social y Democratización", en un llamado a la participación y fortalecimiento de la investigación en ciencias sociales en la esfera pública. En el encuentro se reunirán los diversos Comités de Investigación, Grupos de Trabajo y Grupos Temáticos.

En esta ocasión, el CIES y el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social invitan a participar en el Comité de Investigación RC54, "The Body in the Social Sciences", para su sesión dos *Human/Machine Social Interaction: The Felt presence of Absent Bodies Performing the Sonic and Visual Streams*, dirigida y coordinada por Adrián Scribano, y para su sesión cuatro *The Body in Network Society: Memory, Communication and Cultural Practices on the Social Web and Abroad*, que será dirigida y coordinada por Eugenia Boito y Belen Espoz.

Para mayores detalles, consultar la página oficial del evento en:

- http://www.isa-sociology.org/buenos-aires-2012/es/

Inclusión de RELACES en nuevos motores de indexación y directorios

Tenemos el agrado de informar que la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* ha sido incluida en nuevos motores de indexación y directorios científicos, entre los que se destacan **REDALYC** (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal), directorio y catálogo de **Latindex** (Sistema de Información para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), **DIALNET**, (Universidad de St. Gallen, Suiza) y **Portal PERIODICOS** (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil; con calificación **B1** por el sistema QUALIS).

Entre otros ya incorporados, estos espacios dan cuenta de calidad académica y de las buenas prácticas de publicación que sostiene RELACES, y que visibilizan la relevancia internacional de una revista que, a poco tiempo de andar, ofrece una mirada latinoamericana sobre un área temática poco trabajada por las ciencias sociales.

Agradecemos a los acervos de indexación y directorios que han depositado su voto de confianza, al permitirnos formar parte de sus bases de datos; a los autores y lectores que dan vida y "le ponen el cuerpo" al quehacer cotidiano de nuestra revista; así como al Consejo Editorial y a los árbitros que brinda un respaldo permanente a esta tarea.

Los invitamos a formar parte de esta "*iniciativa destinada a brindar un espacio de re-flexión, análisis y estudio sobre las temáticas vinculadas a los Cuerpos y las Emociones en y desde Amé-rica Latina.*"

ENLACE

Para ver el detalle de los directorios y motores de indexación en que se encuentra incluido RELACES - [**AQUI**]

Encuesta de Estudios sobre Cuerpos y Emociones en Latinoamérica

A través del sitio Web del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), hemos lanzado una encuesta para conocer los intereses de los investigadores, docentes y estudiantes vinculados al campo de los estudios sobre cuerpos y emociones en Latinoamérica; e igualmente, iniciar un camino para fortalecer los lazos y relaciones de trabajo establecidos por la *Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos.*

Desde el año 2007, en el marco de las actividades del XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) que tuvo lugar en el mes agosto en la Ciudad de Guadalajara, México, diferentes investigadores de reconocida trayectoria se reunieron por primera vez como Grupo de Trabajo fundando el "GT26: Sociología de las Emociones y los Cuerpos". Desde esos días, se ha ido construyendo un espacio de institucionalización sobre una temática que no existía en la Sociología Latinoamericana.

En el año 2009 y 2011, se redoblaron los esfuerzos y tanto en el XXVII y como en el XXVIII Congreso ALAS –de Buenos Aires y Recife respectivamente– se sumaron investigadores, docentes y estudiantes cuyos intereses se tramaron alrededor de una propuesta amplia, pluralista y de un fuerte compromiso con la temática.

En este marco, la encuesta busca constituirse en un medio para que los intelectuales, investigadores y estudiantes interesados en los estudios sobre los cuerpos y las emociones, brinden su opinión e inquietudes sobre la mencionada *Red* y sumen esfuerzos en este proceso de construcción colectivo.

. Los invitamos a contestar al presente cuestionario y agradecemos su participación. [ACCEDER A LA ENCUESTA]

. O bien ir al sitio de encuestas de CIES: http://estudiosociologicos.com.ar/encuestas/

Nuevos libros de acceso libre publicados por la editorial del CIES

ESEditora es un emprendimiento del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos que ha sido pensado para la edición, publicación y difusión de trabajos de Ciencias Sociales en soporte digital. Es una apuesta por democratizar el acceso al conocimiento a través del uso de nuevas tecnologías, apuntando a la difusión de obras por canales y soportes no convencionales.

En este camino, la editorial ha lanzado recientemente la "Colección Tesis", desde la que se busca difundir en formato de libro los trabajos de investigación de postgrado que han sido producidos en el marco de distintas disciplinas de las Ciencias Sociales. A los libros ya publicados se han sumado recientemente las obras de María Noel Míguez Passada, "La sujeción de los cuerpos dóciles. Medicación abusiva con psicofármacos en la niñez uruguaya" y el trabajo compilado por Christian Castillo y Marcelo Raimundo, "El 69 Platense. Luchas obreras, conflictos estudiantiles y militancia de izquierda en La Plata, Berisso y Ensenada durante la Revolución Argentina".

El trabajo de María Noel Míguez Passada es la segunda entrega de la "Colección Tesis", en donde la autora nos acerca una mirada sobre los procesos de psiquiatrización en la niñez uruguaya, dando cuenta de la naturalización de una realidad que invisibiliza la trama de violencias. "El 69 Platense" es la obra más reciente publicada por la editorial. Esta compilación versa sobre los momentos de gestación de fuerzas sociales y confrontaciones inéditas en el período del '69 en Argentina.

Estos y otros libros de la editorial pueden ser descargados en forma gratuita o visualizados en línea en el sitio Web de la editorial.

ENLACES:
- Sitio de ESEditora – [**AQUI**]
- Sitio del CIES – [**AQUI**]