

Revista Latinoamericana de Estudios sobre
Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 3, Año 2



“Construyendo cuerpos: teorías y prácticas”

Agosto de 2010

Publicación electrónica cuatrimestral

ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad



www.relaces.com.ar

Director:

Adrián Scribano

Consejo Editorial

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

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

Edición y coordinación general:

Lucas A. Aimar

Responsable de número:

Carolina Ferrante

Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio	Emilio Seveso
Gabriel Giannone	Martín Eynard
María Belén Espoz	Pedro Lisdero
Victoria D'hers	Ximena Cabral

Fotografía de tapa:

Romina Baldo

“Construyendo cuerpos: teorías y prácticas”

Nº 3, Año 2, Agosto de 2010

Una iniciativa de:

Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social

Unidad Ejecutora CEA-CONICET (20730) - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

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

Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos

Instituto de Investigaciones Gino Germani - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

www.relaces.com.ar

Publicación electrónica cuatrimestral

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

Tel: (54) (351) 434-1124 | Email: correo@relaces.com.ar | ISSN: 1852-8759

Contenido

. Presentación	4
. Artículos	
. El «orden de la interacción» y el «orden de las disposiciones». Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo	6
<i>Por Olga Sabido Ramos (México)</i>	
. Inventar lo trágico. Nietzsche	18
<i>Por Graciela Manjarez Cuéllar (México)</i>	
. Hermenéutica de la persona. Modos de reconocimiento a través de la agencia	27
<i>Por Francisco Guzmán Castillo (España)</i>	
. Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social	39
<i>Por Juan Dukuen (Argentina)</i>	
. “Callate y entrena. Sin dolor no hay ganancia”: Corporalidad y prácticas ascéticas entre fisicoculturistas amateurs	51
<i>Por Alejandro Damián Rodríguez (Argentina)</i>	
. “Jugar entre cerros”: Etnografía sobre los usos del cuerpo y la práctica del fútbol en los Valles Orientales de Jujuy (Argentina)	61
<i>Por Federico Fernández (Argentina)</i>	
. As maravilhas da gênese do corpo no rigor do antropomorfismo dilacerado	73
<i>Por Roberta de Sousa Melo (Brasil)</i>	
. Reseñas bibliográficas	
. La recreación del orden policial en el cuerpo	79
<i>Por Luciana Micaela Ramos (Argentina)</i>	
. El cuerpo, la medicina y la tecnociencia: apuntes históricos sobre la medicalización	82
<i>Por Nicolás Morales Saéz (México)</i>	
. Novedades	86

. Presentación

Los artículos reunidos en este nuevo número poseen un denominador epistemológico común: implican un esfuerzo por escapar a un abordaje del cuerpo que lo reduzca a mera representación. Este conjunto de problematizaciones, teóricas y prácticas, constituye una *toma de posición* desde la cual se comprende al cuerpo en su doble condición, *ambigua* por cierto, en tanto cúmulo de condiciones sociales e históricas hechas carne y *pivote* de la experiencia¹. Esto implica asumir que las características “biológicas” del cuerpo están derivadas de las condiciones de existencia y que las “taxonomías” que le son aplicadas son arbitrarias —es decir, social e históricamente construidas— pero al mismo tiempo necesarias, en tanto fundadas en las demandas estructurantes de un orden social determinado (*sensu* Bourdieu).

Si bien discursivamente se postula la muerte de los dualismos a la hora de abordar empíricamente el cuerpo, muchos planteos que se presentan como superadores del sujeto cartesiano —al concebir el cuerpo como representación— no hacen sino presentar una versión renovada del mismo. La construcción del cuerpo como cualquier objeto de estudio exige, so riesgo de infecundidad explicativa y política, garantizar la coherencia y consistencia entre los supuestos teóricos y el modo de abordaje a partir del cual dar respuesta a una pregunta de investigación. Analíticamente el punto de concentración en el cual se centrará el ojo sociológico constituye una decisión epistémico-política de no simple resolución.

¿Por qué se hace esta afirmación? Porque en primera instancia, el investigador se halla atravesado por el dualismo cartesiano, la socióloga, el antropólogo, el filósofo, inmersos en un mundo histórico, poseen unos esquemas de percepción que, reflexividad de por medio, deben ser “vigilados

epistemológicamente”². Una segunda cuestión es que las condiciones sociales de producción científica están regidas, principalmente, por una lógica de organización individualista en particular que contribuyen a fabricar un investigador subsumido a criterios de *utilidad y productividad*.

En este sentido, tanto en los trabajos de carácter más empírico como en aquellos de corte teórico incluidos en el presente número, se encuentra presente una recurrente búsqueda por *tensionar* ese vaivén entre lo social y lo individual, lo material y lo simbólico, lo biológico y lo cultural. En este juego, los trabajos presentados atraviesan el falso dualismo entre teoría-práctica —y su modo de expresión a través de la “división social del trabajo científico” encarnada por la fórmula teoricismo-metodologismo— aportando a superar los viejos anacronismos de separar ambas esferas y apostando a la fecundidad de la reflexión en un continuo transitar entre la construcción-revisión teórica y la empiria.

De esta forma, los abordajes aquí publicados implican entender al cuerpo no sólo como una instancia de disciplinamiento de acuerdo a normas de adiestramiento humano, sino también como modo y medio de creación. Tal como indicó acertadamente *Marx*, “*la sensibilidad debe ser la base de toda ciencia*”:

Puede verse que subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, pierden su carácter contrapuesto y, con ello, su existencia como tales oposiciones solo en el estadio social; puede verse de qué manera la propia solución de las oposiciones *teóricas* sólo es factible en forma *práctica*, sólo a través de la energía práctica del hombre y su solución no es, por ello, sólo una tarea de conocimiento, sino una tarea vital *auténtica*, que la *filosofía*

¹ Cfr. Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama 1999; y Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península, 1975.

² Loïc Wacquant, “Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu”, en: Bourdieu, P. y Wacquant, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005. pp. 21-101.

no pudo resolver, precisamente porque sólo concibió dicha tarea como una tarea teórica.³

Así, centrar el análisis en las prácticas antes que en las representaciones constituye un modo de evitar imponer un sentido a los fenómenos sociales completamente ajenos a los vividos por aquellos que los encarnan. Implica apropiarse de un supuesto sobre la acción que asume que los agentes actúan a partir de un saber corporal, una “pragmognosia”, fundada y fundante, que, incorporada a partir de ciertas condiciones de existencia, instaura la necesidad de un campo o espacio social, transmutándose a partir de una alquimia simbólica, desde el cual se establece la posibilidad de recrear a partir de la experiencia corporal un mundo particular entre todos los posibles⁴. Es por ello que el situarnos a nivel de las prácticas nos permite “descomprimir lo que está apretado, concentrado en la mudez de la apropiación diferencial y sistemática de los usos de la palabra como único modo del decir.”⁵

Es por esto que reconocer las lógicas diferenciales entre la lógica práctica y la lógica científica constituye un requisito de posibilidad de una ciencia social crítica que evidencie las relaciones de dominación que contribuya “aunque sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto”⁶. O con otras palabras, una ciencia social que permita realizar una labor política al intentar “transformar los principios de la visión mediante los cuales construimos (y por tanto podemos formar racional y humanamente) la sociología, la sociedad y, en última instancia, a nosotros mismos”⁷.

En esta línea, la compilación de textos aquí reunidos confirma la decisión editorial de nuestra revista de entender al cuerpo como un asunto político, como fundamento para el ejercicio del poder, y al mismo tiempo como horizonte inmediato y de disputa en la lucha por la transformación de la dominación capitalista neocolonial. Un intento por aprehender la pluralidad de cuerpos, de hacer cuerpos en la pluralidad de teorías y de pensar a la teoría haciendo y haciéndose cuerpo(s).

Carolina Ferrante y Lucas Aimar

³ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue Clásica. 2006. pp. 150-152.

⁴ Cfr. Pierre Bourdieu, *Op Cit*; y Maurice Merleau-Ponty, *Op Cit*.

⁵ Adrián Scribano, *El proceso de investigación social cualitativo*, Buenos Aires: Prometeo. 2008. p. 254.

⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991. p. 44.

⁷ Loïc Waququant, *Op. Cit.* p. 99.

El «orden de la interacción» y el «orden de las disposiciones». Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo¹

The «Interaction Order» and the «Dispositions Order». Two analytical levels to approach the Corporeal-Affective Area.

Olga Sabido Ramos²

Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.
olgasabido@hotmail.com

Resumen

Actualmente existe un amplio interés a nivel mundial y regional por la emergencia del ámbito corpóreo-afectivo como nuevo espacio de análisis en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular. Derivado de dicho interés el siguiente escrito pretende sumarse a la discusión teórica en aras de contribuir a la posibilidad de pensar al cuerpo desde dos niveles analíticos: el orden de la interacción y el orden de las disposiciones, mostrando cómo el ámbito corpóreo-afectivo es fuente de sentido en la producción y constitución de lo social

Palabras clave: Cuerpo – Afectos – Interacción – Disposiciones – Teoría sociológica.

Abstract

Nowadays there is a wide and growing interest, both in world and regional areas, about the emerging of the corporeal-affective sphere as a new analytical space in Social Sciences in general and in Sociology specifically. This article locates in this context and wants to contribute to the theoretical discussion by proposing to think the body appealing to two analytical levels: the Interaction Order and the Dispositions Order, showing how the field of the corporeal-affective is a source of meaning in the production and the building of the Social.

Key words: Body – Affections – Interaction – Dispositions – Sociological Theory

¹ Argumentos vertidos en este documento pertenecen a la tesis doctoral (inérita) *Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo* (2009) en la que se ha establecido cómo el ámbito corpóreo-afectivo se convierte en un ineludible recurso de sentido en la construcción del otro.

² Doctora en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

. Introducción

En todo campo científico prevalecen objetos “nobles” e “innobles” a considerar. Esta jerarquía entre los objetos legítimos y legitimables y aquellos que son considerados indignos o poco “relevantes” orienta las inversiones de los investigadores a determinados temas y problemas de investigación, en tanto han interiorizado el sistema de clasificación que impera en sus propios campos (Bourdieu, 2000: 147-151). De tal suerte que la atracción hacia ciertos temas así como el rechazo a otros —las filias y las fobias siempre presentes en las prácticas de investigación— tiene sustento en las condiciones que posibilitan al interior de una disciplina tomar en serio o no determinados objetos de estudio. Conviene considerar dicho principio para entender la efervescencia en torno a los estudios del cuerpo y las emociones en las Ciencias Sociales de un par de décadas a la fecha. La gran apuesta de diversas disciplinas ha sido poner en evidencia la construcción social del cuerpo y su sentir en diversas dimensiones. El gran olvido de la historia (Le Goff y Troung, 2005: 17), el ámbito corpóreo-afectivo, ha venido ocupando un lugar cada vez más importante.

No obstante, a la reflexión reciente sobre el cuerpo y sus sentires subyace una paradoja. Concretamente para el caso del cuerpo se ha destacado que éste es una invención, que además puede cambiarse y “negociarse”, lo que hace evidente su artificialidad mediada socialmente. Sin embargo, es posible establecer un cuestionamiento a dicho supuesto ¿cómo es que si el cuerpo es construcción resulta tan difícil desnaturalizar su historia? La advertencia de algunos pensadores frente a este “constructivismo” recurrente no puede ser desatendida (Bourdieu, 2003; Lahire, 2006). Decir que todo es construcción puede llevarnos a una pereza mental que impida plantearnos cómo es que una vez que lógicas sociales se incardinan en el ámbito corpóreo-afectivo aparecen *como si* fuesen “naturales” e inalterables. Considero que es posible establecer un enriquecimiento recíproco de ambos supuestos en la medida en que si bien el cuerpo funciona como referente al cual se le asignan significados, al mismo tiempo es productor de éstos. Es decir, es tanto objeto constituido por significados socialmente atribuidos, así como *agente* que expresa lógicas sociales complejas en el diario acontecer; es construido y constituyente.

Respecto a ambos supuestos, es posible plantear dos niveles analíticos plausibles para pensar recursos heurísticos de enfoques específicos y categorías concretas que permitan recuperar las lógicas concretas de cada uno de estos niveles. Ante la multiplicidad de posibles ángulos de lectura en torno al cuerpo, resulta clara la insuficiencia de perspectivas analíticas unívocas, sin embargo es necesaria la distinción de categorías y referentes empíricos particulares. En este caso nos referiremos al «orden de la interacción» y al «orden de las disposiciones». Respecto al primero, desde Georg Simmel hasta Erving Goffman y algunos de sus herederos recientes como Randall Collins, han establecido cómo siempre atribuimos significado al cuerpo, su aspecto, signos, adornos y gestos. En la interacción el cuerpo y sus atavíos siempre dicen algo, a veces intencionalmente y en ocasiones de forma “no-intencionada” como el caso del sonrojo. Para decirlo metafóricamente, este ámbito se refiere a la superficie del cuerpo en tanto sus gestos, glosas corporales y adornos revelan la apariencia significativa del cuerpo.

Por otro lado, plantear al «orden de las disposiciones» implica entender cómo además de las atribuciones de sentido que realizamos a la presencia corporal, el cuerpo mismo “comprende” y actúa en consecuencia. Dicha perspectiva nutrida por la lectura sociológica de la fenomenología, considera al cuerpo no sólo como referente objetivo sobre el que se imprime la sociedad, sino también como ancla constitutiva de la experiencia en el mundo. El cuerpo no sólo se modifica, construye e inventa, también forma parte del ser en el mundo, al existir junto y con los otros. Tal nivel analítico considera al cuerpo no sólo como objeto al que se le atribuye significados sino como agente que produce sentido, con sus movimientos, sensibilidades, hábitos y técnicas corporales. Los aportes de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, así como la deconstrucción realizada por Pierre Bourdieu de éste, con mediaciones como las de Marcel Mauss, serán fundamentales en este segundo nivel analítico.

El objetivo de dicho ejercicio responde a una pregunta específica, más allá de establecer una “sociología del cuerpo” como una subespecialidad más, es urgente establecer ¿qué significa pensar al cuerpo en el marco de la constitución de la sociedad? De esta manera es posible reivindicar que el estudio de lo social implica necesariamente que las personas tienen cuerpo y sienten, pero ¿cómo aprehender analíticamente dicho supuesto?; ¿qué categorías y niveles compromete? Es necesario ad-

vertir que dichos niveles no agotan ni son exhaustivos si por ello se entiende como los únicos posibles. Sin embargo, contribuyen a un posible ordenamiento de las diversas formas de tomar al ámbito corpóreo-afectivo bajo la mira de la sociología. Las siguientes líneas plantean algunas perspectivas de análisis. El primer apartado describe el ámbito del “orden de la interacción” y su relación con el cuerpo. El segundo apartado alude al “orden de las disposiciones” y el razonamiento sociológico que lo sostiene. Finalmente, en el tercer apartado se establecen unas notas conclusivas de dicho ejercicio.

1. El cuerpo y el «orden de la interacción»

Erving Goffman, *le découvreur de l'infiniment petit*, como lo llamó Pierre Bourdieu, estableció un ángulo de lectura sumamente útil para pensar la construcción significativa del cuerpo: el “orden de la interacción”. Este es aquél “que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas” (Goffman, 1991: 173). Cuando dos o más personas comparten las coordenadas espaciotemporales y construyen significados *in situ*, su presencia física se añade a las condiciones que posibilitan el establecimiento de marcos de sentido. Los significados atribuidos a los gestos, vestir, movimientos y gestos más organizados (rituales corporales) como los saludos o las despedidas, confirman o destruyen expectativas de acción de las personas. De manera tal que la interacción se convierte en un recurso de sentido destacable para poder descifrar el cuerpo del otro. Por eso cierto gesto puede resultar agradable o gracioso en un contexto de interacción y altamente reprobable y desagradable en otro; es la interacción la que determina el sentido del gesto y no el gesto mismo.

Sabemos gracias a Simmel que el estudio de las relaciones en el “orden de la interacción” posibilita retratar instantáneas, cuadros en miniatura donde la sociedad acontece, es siendo. Por lo general, el encuentro está caracterizado por su fugacidad y contingencia, esto es, las interacciones se dan en lapsos breves y de manera fortuita, como los encuentros anónimos entre los urbanitas de las grandes ciudades, donde las personas se entrecruzan y establecen escasos rozones o brevísimos intercambios de miradas. Pese a su imprevisibilidad, éstos no están sujetos a la simple arbitrariedad. Randall Collins –seguidor de Goffman– señala que si bien en una interacción acontecen cosas inéditas e impre-

vistas, siempre existe cierto grado de constrictión en ese microrden (Collins, 2009: 194; Goffman, 1991).

Lo anterior se debe principalmente –ahora recuperamos a Simmel– a que en una interacción siempre existen “acciones recíprocamente orientadas”, esto quiere decir que el curso de las mismas en muy pocas ocasiones obedece a los deseos individuales de las personas. Las acciones recíprocamente condicionadas suponen acciones y efectos recíprocos, afectaciones mutuas entre aquellos que interactúan (Simmel, 1986a, 2002). La presencia corporal está sujeta a dicha gama de expectativas y condicionamientos recíprocos. Si la mirada proferida a un transeúnte anónimo es insistente, muy probablemente causemos desagrado o incomodidad, en tanto hemos aprendido que en la ciudad “no se debe mirar directamente a extraños”¹.

Si seguimos a Goffman es posible entender cómo en el “orden de la interacción” se da una relación simultánea entre cuerpo, emociones y procesos cognitivos. En ésta el uso del cuerpo tiene que ser congruente con la expectativa que se define por quienes interactúan, pues esperamos que el cuerpo de nosotros y de los otros se presente y se comporte de cierta manera. El conocimiento práctico de dichas pautas de acción posibilita ciertos estados afectivos y no otros. En el “orden de la interacción” las pautas de actuación se definen en función del conocimiento práctico de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos esperados en la situación.

En *Embarrassment and Social Organization*, Goffman define cómo en el “orden de la interacción” el desconcierto, incomodidad, vergüenza o embarazo: “es una posibilidad en todo encuentro cara a cara, y se manifiesta siempre que se siente que un individuo ha proyectado definiciones incompatibles de sí mismo ante los presentes” (2000: 41). De este modo: “Durante la interacción se espera que el individuo posea ciertos atributos, capacidades de información que, tomados en su conjunto, encajen con un yo que sea a la vez coherentemente unificado y apropiado a la ocasión (*Ibid.*: 50). La interacción posibilita estados afectivos determinados como la comodidad o bien el desconcierto y la desazón. De modo tal que en la co-presencia de dos o más personas el cuerpo siempre dice algo (a veces de forma intencional y otras no). Es decir, el cuerpo

¹ Sobre las pautas de comportamiento corporal del urbanita, véase Simmel, 1986b; Goffman, 1979; Sabido, 2009, 2007a, 2007b.

siempre es fuente de información y al mismo tiempo vehículo de manifestaciones emocionales: “La presencia corpórea facilita que los humanos copresentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos” (Collins, 2009: 92).

Las interacciones posibilitan experiencias corpóreo-afectivas recíprocamente condicionadas. Es por ello que cuando un acontecimiento rompe con el fluir natural de las interacciones se hace evidente que: “La construcción de la realidad social en la vida diaria es un proceso emocional y cuando esa realidad se fractura las emociones que la sostienen se manifiestan con tremenda intensidad” (*Ibid.*: 144). Durante una interacción los gestos, las mímicas, las posturas y atribuciones de sentido al vestir, tienen efectos recíprocos en la afectividad de las personas. A una mirada puede atribuirse desagrado y por lo mismo, hacer sentir al otro humillado, avergonzado o increpado. Como se ve, lo interesante es subrayar el condicionamiento recíproco que genera la presencia corporal y el vaivén emocional en una interacción.

Los análisis goffmanianos estuvieron concentrados principalmente en el análisis conversacional. La radicalidad de la obra de Randall Collins consiste en que ha llevado dicho modelo a una explicación de situaciones de mayor escala, bajo el modelo teórico de los análisis de “cadenas rituales de interacción”. Por éstos, al autor hace referencia a aquellos momentos en los que los cuerpos están concentrados (desde dos o más personas), se orientan a un foco común de atención (acciones, sucesos, personas u objetos) y comparten un mismo estado afectivo. Collins establece un programa de investigación cuyo objetivo es dar cuenta del significado sociológico en clave corpóreo-afectiva de:

[...] sucesos que recordamos, que dan sentido a nuestra biografía personal y que a veces motivan intentos obsesivos de repetirlos: participar en un magno acontecimiento colectivo, como una gran manifestación política; ser espectador de un instante imperecedero en la historia del espectáculo o del deporte; vivir una situación inolvidable, ya sea una experiencia sexual, un acto de amistad que crea un vínculo imperecedero, o un ultraje humillante; embeberse en la atmósfera social de una farra alcohólica, o a base de drogas o de un éxito en el juego; verse arrastrado a una agria discusión o a un acto violento (Collins, 2009: 67).

El punto de partida de Collins –tras las huellas de Goffman– no es el individuo y su sentir, sino

lo que las situaciones hacen sentir; de esta manera sin negar el abordaje disciplinar de la sociología, el autor presenta un marco analítico central para la recuperación del cuerpo y las emociones. Determinados tipos de situaciones son los que interesan a Collins: los rituales de interacción. Tras una original articulación de los aportes de Goffman y Durkheim, Collins alude a los rituales como aquellas formas convencionales y pautadas de comportarnos que impregnan nos sólo nuestros actos sacros y solemnes, sino también los profanos (como un saludo, un beso de despedida, una fiesta o la “ola mexicana” en un partido de fútbol, según cita el propio Collins); en éstos el cuerpo se somete sin duda a esta ritualización con gestos convencionales como las poses, risas, gritos o llantos.

La participación en estos rituales genera un tipo particular de “energía emocional” – eferescencia colectiva le llamó Durkheim– entendida como un sentimiento de seguridad, confianza y audacia en la toma de iniciativa; dicha “energía” tiene un poderoso efecto motivacional en las personas, por eso las personas desean que se repitan las situaciones que las hacen “sentir” de ese modo. Hay cierta reminiscencia en la sociabilidad propuesta por Simmel². Aunque a diferencia de Simmel, Collins señala cómo estos estados generadores de membresía y solidaridad grupal pueden convertirse en la principal motivación de “aquello por lo que la gente pelea y mata”, y así el sujeto más refinado puede convertirse en un auténtico carnicero u operador de las más impensables crueldades. Desde esta perspectiva fenómenos diametralmente opuestos como una relación sexual placentera o interacciones donde el diferencial de estatus y poder están presentes, son abordados en clave corpóreo-afectiva.

Ahora bien, uno de los principales aportes de la propuesta de Collins es que radicaliza la importancia de una lectura en clave corpóreo-afectiva de la sociedad. En ese sentido, coloca la contribución de dicho ángulo de lectura, no en tanto una especialidad sugerente para la sociología, sino como la respuesta clave a una de las preguntas disciplinares, a saber ¿cómo es posible el orden social? Para el autor, aquello que mantiene unida a la sociedad, lo que moviliza a las personas en situaciones de

² Georg Simmel también se refirió a ciertas *formas* sociales en las que la reciprocidad simétrica genera estados afectivos de agrado y satisfacción, a éstas las denominó “formas lúdicas de sociabilidad” (*Geselligkeit*). En una conversación de este tipo, los chistes, anécdotas e historias no son sólo “relleno” sino la manera en que ésta se constituye como sociabilidad (2002).

conflicto, e incluso la base de la estratificación social (sentimientos jerárquicos como servilismo, humillación, desprecio) son el cuerpo y las emociones. Lo anterior pretende radicalizar “enfáticamente que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal” (Collins, 2009: 56). En otras palabras, el cuerpo y las emociones forman parte de la mismísima constitución de la sociedad.

Si las interacciones manifiestan vívidamente la forma en que las personas se orientan a partir de los “marcos de sentido” instalados en sus recursos corpóreo-afectivos, es preciso señalar que la constitución de éstos no son propiedades emergentes del “orden de la interacción” sino de procesos históricos que se han conformado a largo plazo y que varían espacio-temporalmente incluso en una misma sociedad. En tal caso, plantear el ámbito corpóreo-afectivo nos obliga a considerar procesos que no sólo están más allá del “orden de la interacción”, sino también de la biografía de las personas y sus situaciones. Por otra parte, el cuerpo no es sólo un objeto más al que se le asigna significados, también es corporeidad y posee la capacidad de comprensión interpretativa desde su dimensión práctica. Es por ello que es necesario pensar el ámbito corpóreo-afectivo desde otro nivel analítico.

2. El cuerpo y el «orden de las disposiciones»

Este nivel visibiliza al cuerpo no por el significado que se atribuye a su “superficie” sino por las lógicas sociales inscritas en su constitución y sentir específico. En pocas palabras, contribuye a comprender por qué las personas sienten de una forma y no de otra, y cómo ello no se deriva del primer nivel analítico, sino que socio-históricamente se constituyen ciertas formas de sentir y percibir con el cuerpo. Investigaciones recientes se colocan en esta dimensión en tanto dan cuenta de la constitución de la sensibilidad, los movimientos corporales y sus técnicas, la afectividad e incluso la constitución social de la percepción social y la configuración sociohistórica de los sentidos corporales (Classen, 1999; Le Breton, 2007; Synnott, 2003).

He denominado a este nivel “orden de las disposiciones”. Sin duda el término “disposiciones” se apega al razonamiento teórico de Pierre Bourdieu quien se refiere al *habitus* como “sistema de disposiciones duraderas y transferibles” (1991: 92) que estructuran la conformación corpóreo-afectiva

de nuestra subjetividad³. Philippe Corcuff ha llamado la atención al advertir que la noción “disposiciones” ha ido ganando un lugar cada vez más importante en la sociología y su aporte consiste en dar cuenta de cómo aquello que pareciera exclusivamente subjetivo e individual se entreteje con lógicas sociales complejas (2005). Por disposiciones podemos entender las *inclinaciones y tendencias* a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera y no de otra, mismas que han sido incorporadas por cada persona dependiendo de las condiciones objetivas de su existencia y de su trayectoria social, así como de su experiencia biográfica (Bourdieu, 1991 Corcuff, 1998, 2005).

Desde dicha perspectiva se establece que todo aquello que hacemos con “naturalidad”, como cómo nos movemos e incluso la experiencia de determinadas sensaciones, son resultado de *disposiciones*, esto es, tendencias e *inclinaciones* a actuar así y no de otro modo. Desde esta dimensión constitutiva del actor, el mundo resulta dado, supuesto y natural, y por lo mismo *disponible* pero sólo en la medida en que la experiencia ha sido formada de determinada manera y no de otra. El punto de partida para dar cuenta de lo anterior consiste en deconstruir eso que Max Scheler, denominó la formación de una “concepción del mundo relativamente natural” (*relativnatürliche Weltanschauung*). Para dicho cometido resulta central una recuperación de la tradición de la fenomenología en clave sociológica.

La familiaridad de la fenomenología con las ciencias sociales y en particular con la sociología se asocia a la obra del filósofo social vienés Alfred Schütz (Véase, 1972). Como sabemos dicho autor propuso volver al punto de vista subjetivo del actor, recuperar al “hombre olvidado” de las ciencias sociales “cuyas acciones y sentimientos” están en la base de todo el sistema (Schütz, 1974: 20). Randall Collins ha atinado en resumir cómo una de las preguntas que orientan el legado de Schütz en tanto heredero de la fenomenología husserliana es justamente responder a la pregunta de “cómo percibe la gente al mundo social a través de su experiencia” (1996: 285). Bajo dicha directriz la dimensión corpóreo-afectiva cobra un papel relevante en la perspectiva schütziana aunque no suficientemente desarrollado por éste, sino por otro fenomenólogo como veremos más adelante.

³ Inclusive hay para quienes *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* [1979] es quizá “la primera sociología de los sentimientos” (Lamo, 2001: 28).

Seguidor de Max Weber y de Edmund Husserl, Schütz encuentra en el “Sentido” (*Sinn*) el problema de la constitución de la realidad social⁴. Lo que captamos de la realidad, son sólo ciertos aspectos de ella, los que nos interesan para vivir, lo que nos es significativo (Schütz, 1995: 37). El “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) tiene una posición privilegiada entre las distintas áreas de realidad pues sólo dentro de ella es posible la comunicación con nuestros semejantes, gracias a “esquemas interpretativos” compartidos. Así pues, para este autor aquello que nos *orienta prácticamente* en el mundo son las “pautas interpretativas” que acumulamos en un “acervo de conocimiento” a lo largo de nuestra biografía y que funcionan como recetas de cocina para la operación práctica en el mundo. Dicha solución en clave interpretativa abre algunas preguntas, por ejemplo: ¿cómo es que la persona que “vive con ingenuidad” tiene a mano automáticamente los “complejos provistos de sentido” que son válidos para cada situación?; ¿cómo es que el tipo de conocimiento práctico no aparece en la conciencia de las personas ordenado bajo el esquema de medios y fines? y ¿por qué pese a ello resulta eficaz y con sentido?

No es el filósofo social vienés quien nos dará las respuestas sino el francés Maurice Merleau-Ponty. Para este autor en el cuerpo se condensa un tipo de saber práctico que nos orienta en el mundo. Lo anterior puede ilustrarse con el hábito, entendido como una actividad que realizamos cotidianamente en la que no reparamos conscientemente. El hábito no es una actividad instrumental (que plantea intencionalmente determinados medios para alcanzar ciertos fines) pero tampoco es una simple reacción frente al ambiente, es más bien una acción práctica: “Si el hábito no es un conocimiento, ni un automatismo, ¿qué es? Se trata de un saber que está en las manos, que no se da sino al esfuerzo corporal y que no puede traducirse por una designación objetiva” (Merleau-Ponty, 1957: 157). El carácter automático con el que comprendemos una situación particular es posible porque un vehículo del “sentido” es el cuerpo. Entendido este último no como una entidad biológica y fisiológica, sino como la manera en que el “sentido” se ha ins-

talado en lo más aparentemente natural y dado de las personas.

El cuerpo comprende, actuamos en el mundo con el cuerpo. Los canales de comprensión del mundo no pasan por una suerte de conciencia descorporeizada sino por “la situación del cuerpo frente a sus tareas” (Merleau-Ponty, 1957: 108). Gracias a este autor, entender la comprensión interpretativa desde la corporalidad se convierte en una posibilidad teórica. Desde dicha perspectiva, la comprensión interpretativa que originalmente aparece como un ejercicio de la conciencia descorporeizada trasciende sus fronteras mentales para incluir al cuerpo mismo. Con el cuerpo es posible establecer cursos de acción, como el costurero que no necesita pensar en su aguja y los hilos, sino se orienta en función de su motricidad cotidiana relacionada con su propia actividad, con su *práctica* (Merleau-Ponty, 1957: 114). Las pautas interpretativas se constituyen también en dimensiones corporales, de modo que los marcos de sentido que nos familiarizan con el mundo se instalan en el propio cuerpo.

Como es sabido, la percepción será el centro de análisis de este filósofo para quien percibir es atribuir significados al mundo, en otras palabras *sentir es interpretar*. Por ejemplo, nuestra visión no es sólo una reacción fisiológica a la luz, siempre miramos y damos sentido a lo que vemos. Justo ésta es la diferencia entre una cámara de video que no tiene “horizonte de sentido” y aquel que mira. En ese sentido la percepción de los colores resulta significativa, pues la sensibilidad cromática depende de muchos factores que no se ciñen exclusivamente a la fisiología: ⁵ “El hombre interpreta los colores, no los registra. Son ante todo categorías de Sentido y no resultan percibidos del mismo modo en las distintas sociedades humanas” (Le Breton, 2007: 80).

El punto de vista fenomenológico sobre el cuerpo ha sido central en la sociología, en la medida en que subraya cómo a pesar de que el cuerpo tiene características fisiológicas nunca es sólo un objeto físico, así como tampoco es sólo un objeto pasivo sino es *agente*, interpreta el mundo y establece cursos de acción (Turner, 1989; Entwistle, 2002; Duch y

⁴ Por *sentido* (*Sinn*) generalmente se alude a aquella dimensión que sociológicamente ha estado asociada a la “comprensión interpretativa” de la acción humana y que parte del supuesto de que el mundo en el que viven los seres humanos, tienen significados abiertos a diversas interpretaciones, tanto desde el ángulo del observador como del observado.

⁵ Por ejemplo algunos antropólogos de los sentidos han descrito cómo los inuits, un grupo de esquimales que habitan algunas regiones de Canadá y Alaska, son susceptibles de una multitud de matices de blanco, ello no es porque dispongan fisiológicamente de un mejor sentido de la observación, pero su entorno, su registro cultural y sus prácticas les permiten este refinamiento. Los maoríes de Nueva Zelanda distinguen un centenar de tonalidades del color rojo por el mismo motivo (Véase Le Breton, 2007: 82-83).

Melich, 2005). No obstante, la tradición fenomenológica carece de un sentido socio-histórico que puede completar una visión estrictamente sociológica del cuerpo (Entwistle, 2002). Otros sociólogos permiten construir un puente que resinifique el legado fenomenológico más allá de sus limitaciones, es el caso de Pierre Bourdieu quien sin negar sus filiaciones con la fenomenología, conecta al cuerpo con el contenido socio-histórico de su constitución⁶. Dicho autor reconoce el papel del conocimiento práctico que supone el mundo ordinario y la certeza de su existencia para las personas, cuestión planteada originariamente por la fenomenología.

Una de las carencias que este autor encuentra en la perspectiva fenomenológica consiste en que así como ésta puede dar cuenta de la experiencia ordinaria, no puede establecer las condiciones sociales de posibilidad de la misma. El llamado de Bourdieu consiste en historizar aquello que la fenomenología da por sentado:

Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historizándolo, es decir, planteado el problema de la elaboración social de las estructuras o los esquemas que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo (y que excluyen tanto la antropología trascendente de tipo kantiano como una eidética a la manera de Husserl y Schütz y, tras ellos, la etnometodología, o incluso el análisis, por lo demás muy ilustrativo de Merleau Ponty), y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él (Bourdieu, 1999: 193-194).

De este modo, para Bourdieu el “punto ciego” de la fenomenología consiste en su incapacidad de ver cómo la “comprensión inmediata” del mundo a través de la dimensión corpóreo-afectiva, tienen su base en la forma en que *socialmente* se han constituido los esquemas de percepción, clasificación y apreciación de las personas, estos es, en sus *disposiciones*: “El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la

capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades” (Bourdieu, 1999: 180).

Tras las huellas de Merleau Ponty, Bourdieu supone que las prácticas implican un “conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo, absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión” (Bourdieu, 1999: 180). De tal suerte que:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar (Bourdieu, 1999: 188).

El horizonte de familiaridad que provee el mundo es posible en tanto los esquemas cognitivos son producto de ese mismo mundo socialmente estructurado, de tal modo que los instrumentos de elaboración que emplea el agente para “conocer el mundo están elaboradas por el mundo” (*Ibid.*: 180). Para Bourdieu es necesario dejar atrás la tradición intelectual que ha considerado al cuerpo como obstáculo para el conocimiento, pues una perspectiva así ignora la especificidad del conocimiento práctico que tiene en el cuerpo a un cómplice central. Las categorías con las que pensamos, conocemos y sentimos el mundo sólo pueden entenderse en el marco de sus condiciones sociales de posibilidad.

En el mismo orden de razonamiento, algunas investigaciones han mostrado cómo las captaciones sensibles del mundo y el significado atribuido a éstas suponen una criba social (Classen, 1997, 1999; Synnott, 2003; Le Breton, 2007). Con ello podemos decir que la percepción sensible ya ha sido formada socialmente incluso antes de la biografía de las personas, sin que por ello sea imposible un matiz del orden sensible según la historia biográfica de los individuos. En la medida en que sentimos de modo distinto, los sentidos no son “pizarras” sobre las que se escriba el mundo, sino “filtros” diseñados por la urdimbre sociohistórica y biográfica de las personas. Cada sociedad elabora su “propio modelo sensorial” (Le Breton, 2007: 15) y cada individuo aprehende a *sentir* el mundo según su sociedad (Sabido, 2008).

⁶ Si bien Bourdieu realiza un fuerte cuestionamiento a las “filosofías del sujeto” en las que incluye a la fenomenología, este autor reconocerá la obra de Husserl, Schütz y Merleau-Ponty, en tanto plantearon la experiencia ordinaria de lo social (Bourdieu, 2000: 18, Crossley, 1995, 2001). Así reseña Bourdieu: “[...] ciertos fenomenólogos, Husserl mismo que le da función a la noción de *habitus* en el análisis de la experiencia antipredicativa, o Merleau Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista entre de la relación entre el agente y el mundo” (Bourdieu, 2000: 23).

En sus manifestaciones empíricas, dichos depósitos de conocimiento también se visibilizan fundamentalmente en las posturas, pronunciación, pliegues y movimientos que consideramos aparentemente naturales, como las formas de andar, mirar, sonarse o lavarse las manos, es decir, concretamente en lo que Marcel Mauss denominó: “técnicas corporales”. Esto es, en “la forma en que los hombres sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979: 338). Actividades que implican específicos movimientos corporales como nadar, lavarse, golpear, bailar, dormir y otras, están socialmente reguladas y no podemos desprendernos fácilmente de dicho aprendizaje que se inscribe en el cuerpo. En la investigación empírica de Bourdieu existe una reminiscencia constante a dichas técnicas (Bourdieu, 2003; 2004), incluso forman parte del repertorio corpóreo que constituye al *habitus*:

Los esquemas de *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias de examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden, lo que se denominaría injustamente unos valores en los gestos más automáticos o en las *técnicas del cuerpo* más insignificantes en apariencia, como los movimientos de las manos o las maneras de andar, de sentarse o de sonarse, las maneras de poner la boca al comer o al hablar, y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social (Bourdieu, 2002: 477. Las itálicas son mías).

Dada la impronta de Mauss en la obra de Bourdieu, no es casual que en la conferencia dedicada a las técnicas corporales de 1934, el primero señala que éstas implican un particular tipo de conocimiento socialmente aprendido, recurrente y práctico (Mauss, 1979: 340). Este tipo de movimientos tienen además un carácter *eficaz y tradicional*. Eficaz porque una técnica corporal supone un tipo de razón práctica gracias a la cual sabemos sin reflexionar que estamos haciendo lo correcto en determinada situación. Ese conocimiento es aprendido de forma imperceptible a lo largo de nuestras vidas; con él nos orientamos prácticamente en el mundo. Tradicional porque no hay técnica ni transmisión de la misma mientras no haya tradición. Es decir, el conocimiento práctico de dichas técnicas se aprende cotidianamente desde procesos tempranos de socialización de manera casi imperceptible. Claude Lévi-Strauss aduce cómo el aporte de Mauss ha consistido en mostrar que “La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de

la educación de las necesidades y actividades corporales” (Lévi-Strauss, 1979: 14), desde las diversas formas en que es manipulado un bebé según la cultura, hasta las formas de tener relaciones sexuales pues “no hay nada más técnico que las posiciones sexuales” (Mauss, 1979: 355)⁷.

En tanto estudioso de las clasificaciones, Mauss elaboró una serie de principios clasificadores de las técnicas corporales basada en la edad y el género de las personas. Con ello destacó el carácter diferenciado del cuerpo, es decir, desde esta perspectiva, no existen técnicas corporales en general sino basadas en criterios de pertenencia específicos, como si se es hombre o mujer, niño o adulto; o bien si se pertenece a cierto grupo e incluso cierta clase social, como mostraría más adelante Bourdieu. Lo significativo de la enumeración de dichas técnicas – en ocasiones un tanto arbitraria – es cómo Mauss enfatiza que “la educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales” en la manera en que es posible lo social, posturas, movimientos y gestos que son en realidad hechos sociales.

3. Consideraciones finales

La elección de su punto de partida analítico es para el teórico una cuestión de decisión estratégica, pero no un mero e irrazonado *de gustibus non disputandum est*.

Randall Collins

Tiene razón Randall Collins cuando señala que en cuanto más insistimos en que los conceptos sociológicos sean empíricos y precisos más se visibiliza el aporte de los estudios sobre cuerpo y emociones. Aunado a ello la estrategia analítica no es un mero e irrazonado capricho, la necesidad de reflexionar respecto a niveles desde los cuáles dicho ámbito puede ser considerado, posibilita establecer su centralidad en el análisis de la constitución de lo

⁷ Igualmente para algunos historiadores, con esta breve conferencia, Mauss “muestra que el cuerpo es y tiene historia” (Le Goff y Truong, 2005: 20). También en *El proceso de la civilización* (1994) Norbert Elías lleva a cabo la tarea de estudiar algunas “técnicas del cuerpo”, en particular en la Edad Media y el Renacimiento europeo relacionada con procesos históricos complejos, tales como sonarse la nariz, lavarse, o el comportamiento en la mesa. Igualmente la obra de Michel Foucault no deja de recordar a Marcel Mauss en la medida en que demuestra que en Europa se establece una “tecnología política del cuerpo” (Le Goff y Truong, 2005: 26) que vincula procesos macroestatales con la microfísica del poder.

social. En este caso, lo anterior significa establecer cómo el ámbito corpóreo-afectivo es a la vez el ámbito al que se le asignan significados y al mismo tiempo generador de sentido. El cuerpo socialmente diferenciado es signo a interpretar y generador de estados afectivos, así como espacio fundamental de experiencia y productor de un tipo particular de sentido: el práctico. En suma, lo que hemos tratado de mostrar a la luz de ciertos enfoques, es cómo el ámbito-corpóreo afectivo es otra fuente de sentido tanto a nivel interpretativo como práctico. Hagamos pues un repaso de los principales aspectos a considerar.

En la interacción las personas se presentan ante los otros y tratan de adquirir información acerca de la situación o ponen en juego la que ya poseen, por razones prácticas definen una situación y actúan en consecuencia. Las personas definen fundamentalmente “marcos de sentido” con los que responden a la pregunta “¿qué es lo que está pasando aquí?” (Goffman, 2006: 11), y con ello establecen cómo deben comportarse y cómo los otros tendrían que actuar. Como vimos, en este proceso intervienen dimensiones cognitivas, emocionales y corporales pues las pautas de actuación se definen en función del conocimiento práctico de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos que se viven *in situ*.

Algunos estudios han mostrado cómo en interacciones donde existe una balanza desigual en el equilibrio del poder, resulta significativo ver cómo dicha posición tiene efectos corpóreo-afectivos en quienes ahí participan. Por ejemplo, en las interacciones entre hombres y mujeres donde predomina la dominación masculina:

[...] tienden a imponerse el tono, la gramática y las expresiones del dominador masculino, para no hablar de cómo —a semejanza de otras relaciones asimétricas de poder— el dominador es quien normalmente inicia la conversación, la controla y decide cuando termina [...]. En casos de subordinación extrema, como en la esclavitud y el racismo, es común observar que las personas tartamudean, lo cual manifiesta no un defecto del habla, ya que pueden hablar normalmente en otras situaciones, sino una vacilación provocada por el miedo a no expresarse correctamente (Scott, 2000: 55-56).

En dichas interacciones las personas se sienten incómodas y actúan en consecuencia, en su postura corporal puede advertirse dicho encogimiento simbólico y gestual. Una postura erguida, movimientos precisos y seguros denotan quién tiene el control de la interacción, mientras que los movi-

mientos vacilantes, tímidos o torpes expresan la carencia de contrapesos en la balanza de poder interaccional (Collins, 2009: 186). En países latinoamericanos dicha perspectiva abre una dimensión analítica fértil para la investigación empírica. Aspectos sumamente sutiles como una sonrisa o gesto, son ventanas analíticas para la explicación de lógicas sociales complejas.

Ahora, si bien es cierto que en las interacciones puede definirse una situación y negociarse las reglas (es decir, prevalece la contingencia y la posibilidad de que las cosas puedan ser de otro modo), el margen de *agency* no supone el libre arbitrio de las personas. Ante la labilidad y flexibilidad de las interacciones, se agrega una dosis de permanencia de ciertas condiciones sociales de posibilidad, por ejemplo, las posibilidades de encuentro y recurrencia a un mismo lugar dependen de adscripciones a ciertos círculos sociales y en ocasiones del acceso simbólico y material a los mismos. Así, desde este punto de vista pensar en el “orden de la interacción” como referente analítico implica considerar además de lo posible lo probable, por ello la necesidad de poner en juego al “orden de las disposiciones”.

Bajo este ángulo de lectura, el cuerpo ocupa un lugar protagónico, pero a diferencia de aquellos enfoques que aluden al cuerpo como el oasis de la contingencia (la posibilidad de diseñarlo, reinventarlo, construirlo) desde esta perspectiva, es en el cuerpo donde está inscrito el “orden de las disposiciones”, los modos de ser y hacer que no se inventan de la noche a la mañana. Este nivel analítico radicaliza el supuesto de que el cuerpo no es sólo un objeto físico. Si bien, tenemos un cuerpo que en última instancia muere y está sujeto a procesos fisiológicos, con la tradición fenomenológica ha quedado de manifiesto que con el cuerpo somos en el mundo y, más aún, con el cuerpo interpretamos el mundo, le atribuimos significado. Con Merleau-Ponty es posible considerar que la percepción es una experiencia corporal pero no física, si por ello se entiende “sin sentido”, sino significativa. Dicho campo de sentido se entretiene socialmente y no obedece a una conciencia individual.

La “comprensión” del mundo es posible desde el mismo cuerpo, porque desde su nacimiento (“hay hombres que usan cuna y hay otros que no”, decía Mauss) se ha estado expuesto al mundo social que proporciona tales esquemas interpretativos y de orientación. El conocimiento del mundo está en el propio cuerpo, las pautas de interpreta-

ción se canalizan en posturas, movimientos y gestos que nos hablan de un cuerpo en una situación específica y constituido de forma diferenciada, según su adscripción y jerarquización social. Hacer “hablar” al ámbito corpóreo afectivo significa develar las complicidades más soterradas e imperceptibles de las desigualdades, las jerarquías, los aprecio y los desprecios de una sociedad.

Plantear al “orden de las disposiciones” como nivel analítico para el estudio del cuerpo implica entender cómo además de las atribuciones de sentido que realizamos a la presencia corporal, el cuerpo mismo produce marcos de sentido. Es decir, dicho nivel analítico considera al cuerpo no sólo como objeto que se significa, sino como agente que construye significados con movimientos, gestos y posturas aparentemente “individuales” y de carácter supuestamente exclusivos de la fisiología. En cuanto a los referentes empíricos que cobran interés cognoscitivo para este recorte analítico se encuentran el estudio de la sensibilidad, las técnicas corporales, movimientos particulares del cuerpo que acompañan ciertas actividades inscritas en constelaciones culturales concretas⁸. Los automatismos más banales coinciden con condiciones sociales específicas y no es posible desprenderse fácilmente de éstos porque forman parte de nuestra memoria colectiva. En suma, dar voz a dicho ámbito visibiliza dimensiones que contribuyen a explicar por qué somos así y cómo podemos ser de otro modo.

⁸ Algunos autores han estudiado las actividades físicas y deportivas como otro camino para el estudio de las técnicas corporales (Vigarello y Holt, 2005; Vigarello, 2005). Del mismo modo sobresale el estudio de las posturas de campesinos y la relación de éstas con sus técnicas de baile (Bourdieu, 2004). También ha habido una exploración de las diferentes prácticas sexuales en las que están implicadas determinadas técnicas corporales (Matthews, 2005). A nivel regional podemos destacar la investigación de Juan Pablo Matta sobre las técnicas corporales de la mendicidad y la gestualidad desplegada para “dar lástima” (Matta, 2010: 27-35), entre otras.

. **Bibliografía**

BOURDIEU, Pierre (2004) *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2003) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2002) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.

_____ (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.

_____ (1999) “El conocimiento por cuerpos” en: *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama. pp. 171-214.

_____ (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

COLLINS, Randall (1997) “Fundamentos de una antropología de los sentidos”, texto completo, URL: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>, última consulta 20 de junio de 2010.

_____ (1999) “Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures” en: *International Review of Education*, Vol. 45, Nº. 3/4, pp-269-280

_____ (2009) *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPYS, Editorial Universidad Nacional de Colombia.

_____ (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

CORCUFF, Philippe (2005) “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas” en: *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, *Revista Electrónica de Sociales*, México, UNAM, texto completo, URL: <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf>, última consulta 21 de junio de 2010.

_____ (1998) *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza

CROSSLEY, Nick (2001) “The Phenomenological Habitus and Its Construction” en: *Theory and Society*, Vol. 30, Nº. 1 (Feb, 2001), pp. 81-129.

_____ (1995) “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology” en: *Body and Society*. Vol.1, Nº.1, pp.43-63.

DUCH, Luis; MÉLICH, Joan (2005) *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.

ENTWISTLE, Joanne (2002) *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós.

GOFFMAN, Erving (2006) *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Siglo XXI.

_____ (2000) “Rubor y organización social” en: Goffman, E. (et. al.) *Sociologías de la situación*. Colección Genealogía del Poder, Nº 32. Madrid: Ediciones La Piqueta, pp. 41-58.

_____ (1991) *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.

_____ (1979) *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.

LE BRETON, David (2007) *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión.

LAHIRE, Bernard (2006) *El espíritu sociológico*, Buenos Aires: Manantial.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2001): “La sociología del siglo XX” en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, pp. 21-49.

LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas. (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós: Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1979) “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en: Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 13-42.

MATTA, Juan (2010) “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de técnicas corporales para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total” en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, CEA-UNCONICET, Nº2, Abril, pp.7-35.

MAUSS, Marcel (1979) “Técnicas y movimientos corporales” en: Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 337-356.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1957) *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.

SABIDO, Olga (2009) “El extraño” en: León, E.(Ed.) *Los rostros del otro*. Barcelona: Anthropos-CRIM, pp. 25-57.

- _____ (2008) "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" en: *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XXVI, Núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 617-646.
- _____ (2007a) "El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel" en: Sabido, O. (Coord.) *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona: Antrhopos, pp. 112-127
- _____ (2007b) "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología" en: Zabludovsky, G., *Sociología y cambio conceptual*. México: Siglo XXI, UNAM y UAM-A, pp. 211-230.
- SCHÜTZ, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (1974): *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1995) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCOTT, James (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: ERA.
- SIMMEL, Georg (1986a) *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 tomos. Madrid: Alianza
- _____ (1986b) *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- _____ (2002) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SYNNOTT, Anthony (2003) "Sociología del olor" en: *Revista Mexicana de Sociología*, (México, UNAM) año 65, núm. 2, (Abril-junio), pp. 431-464.
- TURNER, Bryan (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIGARELLO, Georges (2005) "Higiene corporal y cuidado de la apariencia física" en: Corbin, A. (Dir.) *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2. Taurus: Madrid, pp. 281-293.
- VIGARELLO, Georges y HOLT, Richard (2005) "El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX" en: Corbin, A. (Dir.) *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2. Taurus: Madrid, pp.295-354

Inventar lo trágico. Nietzsche

Inventing the tragic. Nietzsche

Graciela Manjarez Cuéllar¹

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

gracielamanjarrez@gmail.com

Resumen

La vida occidental parece requerir del conocimiento de sí misma para llegar al momento de la catarsis y desde ahí crearse un yo. La tragedia griega clásica fue una representación teatral de encuentro entre los dioses y los humanos, para crear a la tercera persona idealizada como el hombre que habrá de obrar en el mundo. Nietzsche une lo apolíneo y lo dionisiaco, retoma ese *pathos* y crea una estética de la vida entre el frenesí alegre y el sufrimiento de la fatalidad humana, en la ilusión del arte. El cuerpo es el espacio del padecimiento de la crisis de la sociedad occidental, por ello se “desbiologiza” en la subjetividad de la distancia con el mundo. La tragedia es una postura crítica.

Palabras clave: tradición – tragedia – sujeto – arte – vida

Abstract

Occident life seems to require the knowledge of itself to reach the moment of catarsis (*katharsis*) and from there to build the self. The classical greek tragedy was a theatrical representation of the confrontation between humans and gods, to create a third person idealized as the human entity who will rule and create the world. Nietzsche joints the apolinear and Dionysus condition, and take that *pathos* to create aesthetics of life between the joyness and the suffering of human fatality, revealed these in the illusion of arts. The body is the place where the crisis of occident society suffers, and then because of it, body “un-biologizes” within the subjectivity of the distance of the world in itself. The tragedy then, is a critical position.

Key words: tradition – tragedy – subject – art – life

¹ Profesora-investigadora de tiempo completo, del departamento de Historia, de la Universidad Autónoma de Ciudad de Juárez. Socióloga-historiadora, doctorante en Teoría Crítica.



Apolo, Afrodita, Dioniso.

*...en la embriaguez la naturaleza vuelve a juntar en una
sola cosa a los individuos,
decae la voluntad del individuo... un rasgo sentimental de
la voluntad,
un "sollozo de la criatura" por las cosas perdidas:
en el placer supremo resuena el grito del espanto,
los gemidos nostálgicos de una pérdida insustituible...*

(Nietzsche, 1870)

- I -

¿Por qué la existencia hay que inventársela? ¿no bastaría con vivirla? Simplemente seguir los afanes de la necesidad y del sentir, como son las sociedades comunales que se encuentran unos con otros conforme a sus vínculos, en una relación de nexos cosmológicos y en su topología cotidiana con relaciones de parentesco, gobernar no parece ser el rasgo principal de estas comunidades. Me refiero a los rarámuris de la Sierra Tarahumara, en Chihuahua, México, para quienes la existencia trágica está fuera de su contexto de relación, de no ser por las condiciones de vida precarias. Lo isoncrónico de su música que tienen en los rituales, hace referencia a una ética religiosa en la que viven, lo que podría provocar un paradójico extrañamiento para los occidentales, de hecho así fue por tres siglos de ocupación española en el período colonial de manera tal que este grupo se alejó a las montañas. Es un ejemplo de sociedades cuyo sentido de existencia no tiene como propósito el dominio hacia los demás y sus mitos de fuerte religiosidad preparan más la existencia futura que la presente en la que se respetan. Pero no hablaré de ellos sino del sentido de lo trágico, considerando la postura de Nietzsche en un ensayo que realicé para un seminario sobre las lecturas literarias de este autor; es también una parte de las reflexiones en la investigación de doctorado.

Como contraste entre dos formas societales distantes y a la vez con la cercanía de lo humano, leo a Nietzsche. ¿Cómo es que su filosofía la leemos y la incorporamos? En mi caso, en la cercanía cultural con los rarámuris, al mismo tiempo con Nietzsche me acerco a una tradición intelectual, la de los llamados "maestros de la sospecha". Puede resultar paradójico que Marx se sitúe del lado de Nietzsche en este calificativo, si consideramos que éste aborrecía cualquier intento humanista. Así ocurre el imaginario, donde las personas, las ideas o los contextos pueden ser intercambiables sin aparente lógica. Como lo referido aquí con los rarámuris y Nietzsche, los textos canónicos deambulan no sólo en las pasarelas europeas sino también en las regiones más agrestes del imaginario de lo rural. ¿Qué diferencia puede haber entre la tragedia de las condiciones de miseria, con la tragedia del hombre contemporáneo que hereda la cultura grecolatina? Cada cual tiene sus legítimas causas que podrían relacionar el momento de lo trágico en las redes de transmisión de las tradiciones; recuperada como experiencia y retórica del lenguaje, es también un mecanismo de legitimación gremial que en su quehacer autoriza ciertos cánones. En todo caso podemos ajustar las distancias a la medida del modelo analítico, como parase desde la colonización para justificar lo irracional y la incongruencia que hay en toda existencia. No es la defensa de la irracionalidad de la animalidad como sustrato de lo humano contra la racionalidad instrumental de las sociedades industriales, me refiero a lo incongruencia emocional que hay en el análisis en la elección de los pasos de la investigación y en su escritura que debe ceñirse a los artificios de la lengua, en su lógica de una retórica de recursos literario-científicos conforme al canon del conocimiento. El saber se logra en la ascesis del dominio de las emociones.

Para la tradición occidental grecolatina, andar por la vida parece requerir de estar pendiente de lo que pueda suceder, ya que vivir es ocuparse de cuidadosos detalles, es considerar un ideario de moderación y exaltación a la vez entre el espíritu y el cuerpo. Se requeriría de preparar al sujeto a situaciones intensas que ha de enfrentar, expuesto al devenir y la contingencia. El cuidado de sí es conocerse, ya que si ha de gobernar y convertirse en sujeto político, puede ser capaz de ocuparse de otros con la táctica del manejo de los discursos. Las herramientas para modelarlo las

proporciona el conocerse a sí mismo, cuenta con la filosofía en su *ethos* de una retórica de sentido existencial y a la poesía como la forma de su principio y fin del momento de la catarsis (*katharsis*) a la que lleva el conocimiento. Se trata de un proceso de transfiguración de vuelta al Uno del sujeto, que en el conocimiento de sí mismo se prepara para el cuestionamiento de la adversidad impuesta por la fatalidad humana. Para Michel Foucault el ocuparse de sí es convertirse en “alguien capaz de gobernar a los otros y de regir la ciudad” y procurar una estética de la persona. No tiene tanto la finalidad del conocimiento sino de corregir la mal formación de la existencia humana, mediante la *techné*, “el saber hacer que permitirá gobernar bien a los demás” (Foucault, 1996: 45 y 46). Los que no son capaces están sometidos a los designios de los que poseen los medios para su perfeccionamiento, pero elaboran también como los dominantes, estrategias para llevar a cabo el saber hacer en lo ordinario de la vida cotidiana. Su relación guarda una correspondencia con el régimen médico en el vocabulario para nombrar la ignorancia de sí mismo como estulticia:

La estulticia es por lo tanto el otro polo de la práctica de sí mismo (cf. Séneca). Para salir de la ignorancia es preciso echar mano del cuidado de uno mismo. La ignorancia corresponde a un estado de mala salud; es descrita como el peor de los estados en los que el hombre puede encontrarse ante la filosofía y la práctica de sí mismo... ¿Cuál es el objeto de la voluntad justa? Sin duda alguna, uno mismo (Foucault, 1996: 56 y 57).

¿En qué escenario? habrá que obrar como un hombre responsable de sus actos y que al mismo tiempo sea una oportunidad de actuar y cuestionar un espacio normativo que permita obrar en sí mismo como medio en que los otros se realizan como comunidad. Ese lugar es la *polis*, la vida pública, que en su exaltación de convivencia cívica representa también el paso del *mythos* al *logos*, en la mutación de los dioses del hombre trágico de la Grecia ática. En la ciudad la civilidad es el ideal de *arché* comunal por un lado, por otro es donde las regulaciones del orden jurídico establecen un discurso oficial que regula la forma de convivencia. La ciudad es contraria a la tragedia por la seguridad del orden público de sus instituciones, es una “máquina anti-trágica” (Saint Girons, 2008: 64). En la tragedia se confrontan la actitud heroica de los dioses y los valores humanos, en un encuentro establecido por el espacio urbano. El hombre trágico sigue las normas urbanas establecidas y a la vez las debate, mediante la crítica establece una

distancia y así marca la ascesis de su destierro de sí mismo en la invención de su propia subjetividad ante otros. Por lo que a pesar de que podría pensarse que seguir las normas urbanas es someterse a la seguridad que ofrece, “no refleja esa realidad, la cuestiona. Al presentarla desgarrada, dividida contra sí misma, la vuelve completamente problemática” (Vernant y Pierre Vidal-Naquet, 2002: 2; 27) y hace de la ciudad el teatro de la oposición entre las potencias divinas y los actos humanos, entre el debate interior o *ethos* y la manifestación de un más allá o *daímōn* (Vernant y Pierre Vidal-Naquet, 2002: 33). Es la catarsis de este reconocimiento de sí mismo en la negación, como se forma al sujeto responsable de sus actos, al individuo *cognoscente* del saber hacer como virtud en el moldeamiento de la voluntad a la vez que desencadenamiento liberador de sí y de los demás en esa mediación en su huída del mundo.

Situándonos en tiempos más contemporáneos que heredan con sus tradiciones de interpretación la noción de lo trágico, se podría decir que es una cualidad de la modernidad urbana, el hominizar la incertidumbre que por siglos estuvo centrada en la religiosidad teológica con el establecimiento de edificaciones representativas de certezas de gobierno y de sentido comunal. Sin embargo como tantas cosas, en la antigüedad clásica ya había signos de las crisis existenciales del sujeto que ahora conocemos. La experiencia de ser moderno se vive conforme al *logos* pedagógico de la doctrina de comportamiento cívico para convivir en la *polis* de acuerdo a la ética del régimen cívico. La invención de un ideal de ciudadano consciente y virtuoso por su compromiso hacia los demás, se ha modelado con formas de actuar en la vida pública y privada. Se hereda de la antigüedad la división de un exterior y interior, entre el cuerpo y el espíritu, la esencia y la apariencia, del sujeto que ha de actuar en la ciudad para evidenciar su presencia de manera tangible. Su virtud y desgracia a la vez es que tiene el conocimiento que conduce a la afectación de la catarsis, del debate consigo mismo y a la vez es lo suficientemente distante para dirigirse hacia los demás como un medio para aspirar a la salvación con la renuncia de sí mismo. Es un sujeto que padece, de ahí su relación con el sistema médico, soporta el trastorno ascético como la purgación de los humores corporales de la Grecia de la tragedia ática (Saint Girons, 2008: 72). La noción del hombre trágico se transmite por medio de las tradiciones filosóficas, políticas, médicas y jurídicas, en la conformación de un *pathos* del conocimiento y la

experiencia de vivir en la ciudad como un extrañamiento.

¿Hay lugar para la tragedia en la actualidad? ¿podemos hablar de tragedia a la manera clásica en América Latina? En particular pienso en las personas ordinarias, si es que ese término significa el sujeto-no académico o aparte del ámbito de los gobernantes. Refería, al inicio de este segmento sobre el imaginario del mundo de simplicidad pragmática de la cosmología de los rarámuris, junto con el recurrente contexto de las entreguerras cuando se habla de Nietzsche. ¿Cómo nos apropiamos de unos y otros que pasan como cortos de película en el imaginario? Unos por la construcción de una identidad local, el otro por la lectura de los textos que fueron traducidos al español por la mediación escolar o por algún profesor experto en descifrarlo con interpretaciones refinadas. Michel Maffesoli ubica lo trágico en la actualidad de esta manera:

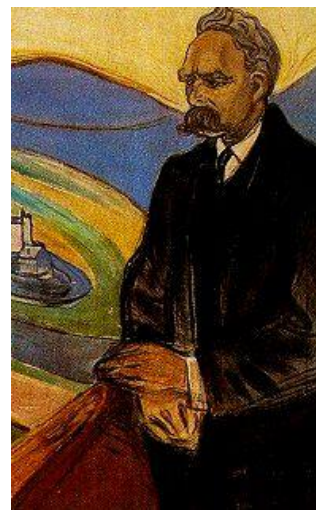
Es decir, vamos a vencer el aburrimiento, en el sentido fuerte del término: el *taedium vitae*. Es ahí donde yo hablo de cambio cualitativo: la producción y el tiempo racionalmente organizado ya no son aquello a partir de lo cual todo se determina, sino más bien esta necesidad, la *Ananke* trágica, que de manera puntual y ritual se va a sacrificar en las bacanales que conocemos. Ya no son el (vector) para el tiempo y el objetivo (para la producción) sobredeterminantes, sino simplemente momentos *relativizados* por una consumación multidireccional, la única que importa. No se puede comprender de otra manera la atmósfera de Apocalipsis que baña nuestra época, y que regularmente estalla en bocanadas delirantes, tanto más sorprendentes cuanto que son previsibles. Precisamente que se trata claramente de Apocalipsis y no de catástrofe, puesto que contrariamente a esta, aquél tiene un lado de jocosidad trágica... No sirve de nada jugar a los espíritus entristecidos, blandir el espectro del desempleo y otras grandes palabras, como la "crisis" para explicar la consumación mencionada... parecería que prevalece un tiempo de desapego, un tiempo en el que expresan instantes sucesivos, sinceridades sucesivas... una suerte de situacionismo generalizado (Maffesoli, 2007: 51)

- II -

Vengo de lo trágico y hacia lo trágico me dirijo
(Nietzsche, citado por Givone, 2001: 94)

¿Qué pasaría si leyéramos como cuando na-

ceamos? con los signos de botellas flotando lanzadas al mar que los ancestros o también la heterogeneidad de los contemporáneos cargan con sus horizontes propios de significación, con el sustrato de una inteligibilidad por descifrar siempre en forma hipotética. Retomo la alegoría de la tutora del seminario "Lecturas literarias de Nietzsche, Blanchot, Foucault, Derrida, De Man", que se sirvió de la figura para auxiliarse y explicar, en el ejercicio hermenéutico polisemántico del grupo en el seminario con el propósito de centrar la atención del lector en el texto más que en la interpretación debido a la diversidad que generaba la lectura. La idea era el imaginar un texto perdido dentro de una botella y después de muchos años reaparecería: "¿qué queda de un texto sin *data*, es decir, sin localización histórica?". Su ininteligibilidad no se encuentra en su escritura, según citaba a Nietzsche en *Ecce homo*, sino en las interpretaciones. No es necesario establecer la distancia de la lejanía de la incompreensión de algún tiempo pasado o extranjero, ponerlo en otro idioma o con rasgos culturales diferentes, para que un texto sea ininteligible. Tampoco su contexto o el cúmulo de exégesis eruditas lo que nos dará algún sentido correcto, que ni siquiera el propio autor podría canonizar para sentenciar la verdad absoluta.



Una tarde en el pase. Nietzsche
Edvard Munch.

Así llegan los textos de Nietzsche a los lectores que ni siquiera hablamos su lengua, van de la particularidad de cada cultura, de gremio en gremio, entre interpretaciones se reinventa su significado. Aun cuando habláramos su idioma ¿cómo llegaríamos a comprenderlos? ¿qué es comprender? ¿quién puede decir que realmente los comprende, si pasado el tiempo presente se esfuman como las ilusiones a las tierras de nadie? nadie que se haya

destacado lo suficiente como para perdurar al inconmesurable devenir. ¿Es Nietzsche o el nietzscheanismo? El texto o la autoridad para destacar ciertos fragmentos, comprender un autor o traducir algunos conceptos a los códigos del lenguaje, una época tras otra va resignificando los mismos textos en hagiografías o readaptaciones, quedarán para ser interpretadas póstumamente algunas figuras, metáforas o algunos conceptos fragmentados.

Sin embargo, esto lo saben bien todos los que recurren a la historia como Nietzsche lo hizo para indagar sobre los mitos en Occidente, la densidad de la variabilidad o pluralidad de cualquier suceso humano se encuentra enlazado de manera mimética en las tradiciones, algunas ancestrales, el régimen de la historicidad no solo administra el tiempo sino también su interpretación. ¿Quién dirá que tiene el significado correcto? Quizás alguien que tenga oídos para escuchar el coro como en la representación teatral de la tragedia, que le responda su evocación. En un proceso de mimesis de la intensidad retórica de la ficción literaria y filosófica, con una carga tan real como los sucesos pragmáticos. O aquél al que el revoloteo de moscas de su lenguaje, como dijo Wittgenstein referido a los solipsistas, se le haya escapado alguna en el parque de juegos de la cultura con sus lenguajes de formas múltiples. La formación de Nietzsche como filólogo clásico lo llevó a hacer una genealogía de la cultura occidental, advirtió sus cimientos en Oriente sobre la influencia de los mitos en el culto persa en Grecia, a ese período lo calificó como prehistoria. Nietzsche se fue al centro de la cultura occidental, que es la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo, de esa manera construyó los personajes enmascarados con la ilusión estética de edificar su propio escenario de acción.

Una marca importante de la antigüedad clásica es la formación de la *historie*, que era tanto un procedimiento como un estado de ánimo, lo adoptó Heródoto. Se trataba de la idea figurada y real de un personaje que era investigador-viajero, el médico y jurista, así como un tipo de indagación, que utilizaba el registro de una tercera persona al hablar de sí mismo con la autoridad de la palabra. En la *polis* se transfiguró, la mutación consistió en que ya no son las musas sino el *historeî* que investiga y se ocupa el dispositivo de la palabra épica. Tucídides llegó más lejos al hacer de la vista, la *autopsie*, el ojo de nadie, de un narrador que abre el camino aporético. Parafraseo al autor, en su libro sugestivo sobre los regímenes de historicidad (Hartog, 2003: 16-22). Aquí destaco la importancia de la

invención del tercer sujeto, aquél que Nietzsche dice como “una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos”, con respecto a que la obra tiene una autonomía relativa con el lenguaje aceptado por el “rebaño”, de quien se distanciaba; así como la distancia de sus textos en el tiempo por venir que nacerán póstumamente. Sólo se escucha lo que se vive, dijo.

Esas no-personas de un “él” ficticio o el yo subjetivado, se adueñaron del sentido autorizado aunque informe, porque no tiene una corporalidad definida ni la vivencia inmediata, sino que en el ámbito del imaginario se transfiguran en figuras de sal con la potencia de la evocación y de reinterpretación en los gremios de historiadores o filósofos. Se apropian con la certidumbre de andar en el frente del “móvil ejército de metáforas”, con lo que definía Nietzsche la verdad, o “representar la realidad” por medio del lenguaje y con ello la idea de “descubrir un contexto único para todas las vidas humanas”. De ahí el perspectivismo, la consideración de los diferentes registros que todo tiene para ser conocido (Vásquez Rocca, 2008: 2). En el mismo sentido define el mito como la “voluntad de ilusión”, que utiliza tanto el hombre de ciencia como el hombre de la vida común, Lange fue una importante influencia en Nietzsche con respecto a la noción de las apariencias. Con ello disuelve la tensión entre las nociones relativas de falsedad y verdad científista, para reconocer un mundo inventado tanto en la vida como en los científicos. Aun cuando en tiempos del siglo XX para el autor los mitos se habían quedado de manera consciente con los griegos, considera hacerla una ilusión consciente en el arte con la construcción de metáforas (Vaihinger, 2007). Menciona sobre la importancia de los mitos:

Mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente. Con sus dos divinidades del arte, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subiste una antítesis monstruosa, en origen y meta, entre el arte del escultor, el arte apolíneo y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso... (Nietzsche, 1871)

La tragedia griega, que nació del canto del coro en las “fiestas dionisiacas, se fundían con su Dios en la inmediatez de la embriaguez. Frente al clasicismo, el romanticismo, antes que Nietzsche, había descubierto ya la Grecia no homérica y no

olímpica” (Sánchez, 2000: 47), encontraba el escenario de la afectación de la vida de manera estética entre el oído y la boca, es decir, entre la música y la palabra. Es la elaboración de un “yo” dionisiaco, un individuo que transgrede las normas de la *polis*, “ruralizando” su evasión con el frenesí de la fiesta en vínculo con una comunidad en estado primitivo. Nietzsche reconoce en la cultura báquica el delirio de los sentidos, pero no propone controlarlos sino potencializarlos mediante lo apolíneo del arte. Es un personaje.

Decíamos que al leer los textos de Nietzsche hablan al menos tres personajes, el de la obra, el de su persona y el de la traducción de su lectura, que se entrelazan en una red textual de comunicación, de signos culturales y de producción editorial. Se trata de una distancia con un “él” que no es el autor mismo sino un texto de cultura, donde se produce el lenguaje. ¿En qué radica la distancia? Ha representado un dilema para la cultura occidental, que ha estado presente en la visión de la geometría espacial de una relación medible, de un mundo que se pueda “acortar” o hacerse circular o cuadrado y hacia el futuro por llegar a alcanzar alguna armonía. Es como si la orgía frenética del poliedro de la naturaleza, hubiera que moderarla con la perspectiva de la estética. Dionisos y Apolo se relacionan no de manera moralista, en particular la moral cristiana tan reductora de la voluntad y las pasiones del individuo, sino como condición para sobrevivir a las penas, como lo fue en la Grecia helénica. Tampoco para restituir la totalidad del ser esencial o alguna verdad divina oculta, sino que en el hacer de la indagación, en el devenir de la existencia donde se encuentra la fuerza del binomio entre la alegría y el sufrimiento, ya que la fatalidad que presenta la vida mejor es que “que la muerte llegue pronto”. Es llegar a ser como un dejar de ser, una *physis*, vivir en la contingencia, para reencontrarse con ese tercero “yo”, entre el mundo y la persona. El regreso al ser incivilizado, el individuo se encuentra con la naturaleza y el mundo de los hombres, en el mito de regresión se encuentra la felicidad prometida por los dioses griegos.

La mitología griega ha tenido una gran influencia en Occidente, para Nietzsche es la afirmación de la vida y el regreso al Uno. Representa a Dioniso como la fuerza estética del frenesí, es el dios del vino y el éxtasis ritual, quien no encarna tanto el autodomínio o la moderación, sino la “búsqueda de una locura divina, de una posesión estática, la nostalgia de un más allá absoluto” (Verant y Vidal-Naquet, 2002: 22). La función orgiástica

del culto tiene que ver con un trance, un éxtasis que pone al individuo fuera de sí mismo, por la posesión del Dios y el vino permite la ensoñación terapéutica de convertir el sufrimiento humano en “compasión de oyentes”. En los mitos están las ideas y las metáforas concentradas en múltiples símbolos, ahí radica el poder que tenían para los griegos de estar acompañados por los dioses en la vida cotidiana. Nietzsche, que vivió en un tiempo en que ya no prevalecían esos mitos, consideraba que había que recuperarlos para el hombre moderno pues así regresaba a los instintos y las pasiones fundamentales del ser. Pilar Luis Peña se hace interesantes preguntas con relación a la función del mito de Dionisos, que en su representación teatral en el siglo V se cuestiona cómo se recurría a los mitos y las leyendas de manera pedagógica, para mostrar los problemas de los atenienses de un modo dramático. La tragedia griega servía para plantear que un conflicto humano puede resolverse y es universal, con sus lecciones como enseñanza de la vida:

Pero ¿qué nos aporta el mito a nivel humano? Si Dionisos simboliza el misterio de la vida en estado puro y la fuerza vital que la recorre en toda la Naturaleza, ¿qué es esa vida en estado puro y esa fuerza vital en el ser humano? ¿Por qué Dionisos tiene que realizar un verdadero periplo por la Tierra para ser reconocido por los seres humanos? ¿Qué significado tienen las dificultades que Dionisos tiene que superar? ¿Por qué tantas veces intentan apresarlos o matarlos? ¿Por qué aquellos personajes que, como el rey Penteo, se resisten a reconocer y dar cabida al dios acaban despedazados? ¿Por qué los seres humanos que sí siguen el culto del dios parece que pierden la razón, que se vuelven locos en las fiestas dionisiacas? ¿Por qué el vino se considera un regalo de este dios a la Humanidad? ¿Por qué se asocia a él? ¿Cómo es que este dios, aparentemente tan extraño para el habitual y apolíneo “nada en exceso” del pueblo griego, fue tan querido y venerado en toda la Hélade? ¿Cómo es que este pueblo, amante de las ideas, podía rendir un homenaje tan grande a este dios, cuyos cultos y fiestas parecen estar tan alejados de la razón profunda que tanto amaban los griegos?... Dionisos en el hombre es la semilla de lo divino, es la semilla de Zeus en la Tierra, en la Semele de lo humano, es esa maravillosa virtud del entusiasmo. Su raíz etimológica, de origen griego, nos recuerda que entusiasmo proviene de “en Teos”, literalmente “Dios en nosotros” o estar inspirado por la Divinidad (Peña, s/f).

La tragedia es un armamento de dispositivos emocionales puestos para disponerse en los infortunios y que provoquen un placer eufórico de ir al encuentro del ser. Los sentimientos, las palabras, los actos del héroe trágico derivan de su carácter,

de su *ethos*, en el momento mismo en que revela la manifestación de un poder del más allá, de un *daím̄on*. (Vernant y Vidal-Naquet, 2002: 32). Dice: “el drama como fenómeno primitivo» consiste «en vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter” (Vaihinger, 2007). ¿Cuál es el cuerpo que Nietzsche imagina? No se trata del cuerpo orgánico, sino el de un *topos*, el espacio de fuerzas del sí mismo subjetivado como el inconsciente: “El cuerpo es una gran razón, una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor” (Nietzsche, 1885). Situado en el teatro de la existencia, el cuerpo es el espacio entre la naturaleza y la razón juntas, el frenesí de la fuerza natural que se modera con la estética del arte de sí, un artificio de idealización del hombre noble. Grecia para Nietzsche es “una patria, una promesa de salvación del hombre”, para compararla con el mundo moderno, en particular Alemania, se encuentra en decadencia” (Lefebvre, 2004: 71), la renovación del alma sería su salvación, con el paroxismo de las meditaciones que en su madurez se hicieron en la soledad de la enfermedad (Lefebvre, 2004: 92) y en la juventud con el ideal del teatro griego. El organismo se convierte en la subjetividad en la promesa de un estado de conciencia. La voluntad es así la forma de potencializarse en la intensidad de la vida. Para él, la decadencia se encuentra en la moral cristiana y la tragedia de las condiciones de la guerra, según dijo la tragedia muere en manos de Eurípides, el último de los poetas del Siglo V antes de Cristo.

Eurípides nació según la leyenda en el destierro y condenado a morir también en el destierro, es hijo de una época de grandes cambios. La Grecia ática se representaba la tragedia griega como el grito de espanto por la pérdida por la miseria humana y las lágrimas derramadas en la noche oscura del arrobamiento, momento excelso de recreación. La filosofía y la racionalidad del pensamiento griego mostraban un abierto desafío al pensamiento religioso. La obediencia a los dioses o acatar las leyes de la polis se convierte en fuente de problemas y las obras de Eurípides reflejan estas preocupaciones y conflictos. El coro (*coreutas*) cumple una importante función como mimesis, estaba a cargo de los ciudadanos ricos y hacendados, quienes corrían con todos los gastos del espectáculo, creyendo que cumplían así un deber de piedad patriótica, aunque en un principio tenían un sentido religioso por el sacrificio del Dionisios (Baco). De ahí también la relación de la filosofía con la metafísica, quizá también

donde se genera una buena parte de la confusión al interpretar a Nietzsche, cuya crítica a la metafísica se encuentran en el horizonte metafísico heredado de la tradición filosófica, de tal manera que llegó a decir que su filosofía era “un platonismo al revés”, ya que consideraba a Platón como fundador de la metafísica (Lefebvre, 2004: 13 a 22).

El mundo de los valores de la metafísica ha fracturado la unidad con el yo, errante y variante, pero en el reconocimiento del yo que además hay que nombrar mediante el relato. Para restituir la unión con sí mismo en una relación contradictoria, es decir, ese yo único no está entero ni es etéreo, la ilusiones de las apariencias del arte se unen en una embriaguez erótica para hacer una obra de sí mismo que lo potencialice. “De esta lucha, y como memorial de su victoria, nació la tragedia... la embriaguez del sufrimiento y el bello sueño tiene sus distintos mundos de dioses” (Hartog, 2003: 18). El hombre se reconcilia con la naturaleza mediante la invención de su propia obra, en el sufrimiento y la alegría del arte que sublima, no el de los valores estéticos afirmados como la verdad, a la par en lo ridículo y lo sublime, se niega la vida para afirmarse en encontrar la alegría del no-ser en la pérdida. La vida está en la separación de los valores idealistas de las ilusiones que niegan la sensibilidad del cuerpo, un sentido real de la tierra (Oyarzún, 2009). Habría un sustrato animal salvaje, no domesticado, en el humano donde se encuentra su propia fuerza natural y la sensibilidad del arte la mueve en el placer estético. El yo es la cosmología de la tierra como cuerpo humano y la de la metafísica volátil representado por su opuesto cielo, donde se encuentra una separación espacial entre lo profano y lo divino, cuya distancia para Nietzsche no es posible salvar debido a la mediación del lenguaje. Los sucesos de la naturaleza no se pueden conocer sino por las interpretaciones, entonces si lo divino está en la naturaleza no podemos acceder a su verdadera identidad más que en el retorno a la naturaleza de uno.

¿Con qué experiencia recuperamos la pérdida del yo? En la estética de la tragedia, que nace de la embriaguez del sufrimiento y la alegría. Una visión que en la negación de las ilusiones de las máscaras, como las de la religión, el arte y la ciencia, al distanciarse se abre la posibilidad positiva de vivir la vida. Tal como cita Givone a Nietzsche: “La experiencia estética es sobre todo, experiencia de lo trágico”. Parafraseo, que mediante la ficción se devuelve al hombre a la posibilidad de vivir la vida en alegría y el dolor por lo que la vida es, destruyendo el filtro deformante de las justificaciones religiosas y

científicas, en un nuevo espíritu de “fidelidad de la tierra” (Givone, 2001: 95). “El abrazo de Apolo y Dionisos origina la mayor experiencia estética de que Occidente ha sido capaz, pero en un abrazo mortal... ¿no está fundado lo trágico sobre una concepción “abismal” e irracional del mundo que para expresarla hay que recurrir a lo que la niega, es decir, a la razón, al *logos* como estructura estable y fundante?” (Givone, 2001: 96). Es la separación de la razón con los mitos de la cultura, representados en un régimen de visualidad en el cuerpo de un yo cartesiano, que para ser pensante debe ser externo en el dominio de sus emociones, en una *res cogitans* (Sánchez, 2000: 33) cuya consecuencia de esa renuncia sería el encuentro de la tercera persona del sí mismo. Sin embargo, no se trata de nada parecido al triunfo de la ciencia sobre la religión; aunque Nietzsche se separó del “rebaño” de científicos y filósofos, advierte que están en el mundo de las ilusiones o concepciones falsas de los conceptos que se imponen con el carácter de ley. Es la vida que hay que recuperar, mediante la disolución de las ilusiones falsas y del nihilismo paralizador de la acción del yo.

Tras la fatalidad de la guerra que Nietzsche vivió, solo se podría escribir en duelo, luego de que estuvo en el frente recogiendo cadáveres (Safranski, 2002: 70). También hay un signo trágico cuando dice: “lo intempestivo es aquello que ha fracasado en la historia, pero sin cuya inscripción ninguna historia podría haberse constituido en cuanto tal” (Oyarzún, 2009: 5), se cayó la experiencia de la vida, por eso hay que restaurarse de la devastación de la guerra utilizando su propia experiencia sin la inmanencia de la melancolía sino en la ascesis del orden de las costumbres. Existe una larga tradición de una pedagogía del *pathos* como padecimiento urbano como una tragedia del extrañamiento que el desarrolló. En la idea hegeliana de que en la obra de arte se descubren “los intereses más elevados del espíritu y de la voluntad, lo humano y poderoso en sí mismo,

las verdaderas profundidades del alma y de la voluntad; y que este contenido se transparenta a través de todas las exterioridades del fenómeno y suena con su tonalidad básica por toda la agitación restante, esto es lo más importante; de ello se trata en realidad” (Ueding, 1998), es como se descubre el *pathos*. Un eterno retorno de lo dionisiaco como el futuro que hay en la destrucción en el crear, la negación es el *pathos* de la distancia.

Termino estas reflexiones preliminares de mi tesis y mi formación en teoría crítica, visualizando el “pensar como un camino abierto” (Blanchot, 2005: 231). En el quehacer de la infatigable lectura de los textos de Nietzsche, en sus fragmentos múltiples, hacer *pathos* en el reinventarme como lectora “audaz, descubridora, buena filóloga, también un poco vacilante”, palabras de la tutora con las que iniciamos este seminario. Fue una *paideia* posmoderna, que en mi experiencia de aprendizaje me dejó la inquietud de la crítica de Nietzsche a la cultura occidental y el reconocimiento de la disolución de los mitos en la crítica, por mencionar lo más general. Se quedan rumiando lo que espera irrumpir, en mi formación en teoría crítica con intempestivas: “aquello que piensa el fundamento del presente, desgarrándose de él para vislumbrar lo que ese presente tuvo que ocultar para constituirse en cuanto tal, lo que, en otras palabras, a ese presente le falta”. Sigue diciendo Oyarzún que “El crítico intempestivo nunca toma el presente como algo dado a lo que habría que adaptarse, es decir, nunca se trata, para él, de intentar preservar un rincón protegido en la configuración presente de las cosas. Intempestiva sería la insistencia en un desacuerdo radical con el presente que trataría de mantener la apertura absoluta del futuro, su naturaleza inimaginable e irrepresentable, a la vez que se pone el presente en crisis (Oyarzún, 2009: 34-314).

. Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice (2005) "¿Hacia dónde va la literatura?" en: *El libro por venir*, Cristina de Peretti y Emilio Velasco (trad.) Madrid: Trotta.
- FOUCAULT, Michel (1996) *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
- GIVONE, Sergio (2001) *Historia de la estética*. 2º ed. Madrid: Tecnos.
- HARTOG, François (2003) *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: FCE.
- LEFEBVRE, Henri (2004) *Nietzsche, Brevarios 226*. México: FCE.
- MAFFESOLI, Michel (2007) *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*. México: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (1870) *La visión dionisiaca del mundo*. En: "Nietzsche en castellano" (sitio web), http://www.nietzscheana.com.ar/textos/la_vision_dionisiaca.htm (Se indica fecha de la primera edición).
- _____ (1871) *El nacimiento de la tragedia*. En: "Nietzsche en castellano" (sitio web) URL: <http://www.nietzscheana.com.ar/tragedia/uno.htm> (Se indica fecha de la primera edición).
- _____ (1885) *Así habló Zaratustra*. En: "Nietzsche en castellano" (sitio web) URL: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_zaratustra.htm (Se indica fecha de la primera edición).
- OYARZÚN, Pablo (2009) "Duelo y alegoría de la experiencia", disponible en el sitio web de la Escuela de Filosofía de la Universidad, ARCIS. URL: <http://www.philosophia.cl/articulos/antiguos0405/alegoriadelaexperiencia.PDF>
- PEÑA, Pilar Luis. (s/f) "El mito de Dionisos II", en: *Sitio web de Nueva Acropolis, Organización Internacional de España*. URL: www.nueva-acropolis.es/cultura/simbolismo/Mito_Dionisos2.htm
- SAFRANSKI, Rüdiger (2002) *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Raúl Gabás (trad.). Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- SAINT GIRONS, Baldine (2008) *Lo sublime*. Madrid: Societá editrice Il Mulino.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2000) "Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad" en: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 2, pp. 31-53, Servicio de Publicaciones. Madrid: Universidad Complutense.
- UEDING, Ger (1998) "Rethorica movet. Acerca de la genealogía retórica del *pathos*", en: *Anuario Filosófico*, 1998 (31), 567-579 URL: <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/386>.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2008) "Nietzsche y Derrida: De la voluntad de ilusión a la mitología", en: *Revista Cuenta y Razón*, Nº 145, FUNDES, España. URL: www.cuentayrazon.org/revista/pdf/145/Num145_006.pdf
- VAIHINGER, Hans (2007) "La voluntad de ilusión en Nietzsche", en: "Nietzsche en castellano" (sitio web), URL: <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/vaihinger.htm>
- VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. 1*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2002) *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*. Madrid: Taurus.

Hermenéutica de la persona. Modos de reconocimiento a través de la agencia

Person's hermeneutics. Recognition
modes through agency.

Francisco Guzmán Castillo¹
Instituto Filosofía CSIC
paco.guzman@cchs.csic.es

Resumen

El propósito de este artículo es analizar ciertos aspectos sobre cómo y por qué reconocemos a los otros como personas plenas, y cuáles son los mecanismos sociales que justifican y permiten que algunas personas sean tratadas como objetos, de forma opresiva y discriminatoria. En mi análisis discutiré si la agencia intencional es un elemento necesario en cualquier modelo de construcción de la persona. También se discutirá si la intencionalidad puede considerarse como un atributo exclusivo de los humanos. Expondré tres modelos explicativos para describir la manera en que las personas se relacionan unos con otros y con el entorno. Estos modelos son: el de los tipos literarios, el del dipolo de agencia y el modelo espacial de agencia. Finalmente reivindicaré la importancia del cuerpo como instancia constitutiva del constructo persona, con una importancia igual a la de la subjetividad y la de las circunstancias ambientales.

Palabras clave: cuerpo – agencia – reconocimiento – discriminación - discapacidad – diversidad funcional

Abstract

The purpose of this article is to analyze some aspects on how and why the others are recognized as full persons, and what are the social mechanisms that allow and justify some people being treated like objects, with oppressive and discriminatory methods. In my analysis I will discuss if intentional agency is a necessary element to any person construction model. Consideration of the intentionality as an exclusive human attribute is also under question. I will propose three explaining models to describe the way people relate with others and with the environment. These are: the literary type model, the agency dipole model and agency space model. Finally, I will restore the importance of the body as a main instance in person's construction, as important as subjectivity and environment circumstances.

Key words: body – agency – recognition – discrimination – disability – functional diversity

¹ Licenciado en Ciencias Físicas por la Universidad Complutense (Madrid). Licenciado en Humanidades por la Universidad Carlos III (Madrid). Candidato a Doctor en el Departamento de Ciencia, Tecnología y Sociedad del Instituto de Filosofía del CSIC.

Introducción

El tratamiento cotidiano con otras personas genera modelos esperados con las que identificar a otros sin necesidad de concentrarse demasiado en cada uno de ellos. A partir de estas presuposiciones Goffman (2003) definió el estigma como aquel atributo alejado del estereotipo que desacredita en la mayor parte de la sociedad. Frecuentemente se observa que la discriminación y rechazo hacia un individuo o grupo busca justificación en considerar al otro, por alguno de sus atributos físicos, cognitivos o sociales, en un estado disminuido de lo que se considera apropiado para una persona. Una vez “admitida” esa falta o deficiencia en el estatuto de la persona se permiten toda una serie de comportamientos que implican tomar el control de su vida, en mayor o menor medida, por su bien o por el beneficio de quienes así la tratan. Esta cadena de comportamientos puede profundizar más y más en el aislamiento comunitario del individuo hasta desembocar en su eliminación social o, directamente, física (Toboso y Guzmán, 2010) como se podrá ver más adelante.

Estos mecanismos y prejuicios culturales, sobre lo que una persona es o debería ser, funcionan como una caja de herramientas para interactuar con el otro en los primeros compases de una relación, al menos hasta que la relación adquiera sus propios mecanismos de interacción. Cuando conocemos a alguien echamos mano de estos mecanismos, aprendidos en nuestro proceso de socialización, y si resultan ser muy rígidos, excluyentes o restrictivos, lo más probable será que reproduzcamos nosotros mismos prejuicios que generan discriminación.

El estatuto de una persona se puede establecer por las diferentes características y competencias que detectamos en ella. Lo que las personas hacen y la acción que ellas reciben del entorno será, en principio, el territorio de investigación propuesto. En concreto aquel conjunto de prácticas materiales y simbólicas que se realizan a través del cuerpo, o que están relacionadas con él, y que determinan cuáles son los funcionamientos esperados del cuerpo socialmente legitimado. Naturalmente, la categoría persona contiene otros elementos importantes como la subjetividad constituida por las creencias, deseos y sentimientos. Pero centraré la trama del artículo en torno a la agencia y al

cuerpo de la persona, ya que considero que no han sido tradicionalmente tenidos tan en cuenta como la subjetividad.

Tradicionalmente, al estudiar la agencia, se ha dado mucha importancia al sujeto cognitivo intencional. A través del análisis de diferentes modelos de interacción que parten de este supuesto fuerte demostraré que basarse únicamente en la noción de sujeto racional, voluntario e intencional como único propietario de la agencia, no es suficiente. Se observará que aunque los sucesivos modelos van restando importancia al sujeto intencional y cediéndola al entorno agente, ninguno cubre más que algunos aspectos de la construcción de la persona. Esto es así porque la agencia no puede siempre considerarse atributo exclusivo de las personas, aunque si pueden participar en ella.

A partir del último modelo de agencia espacial y de trayectoria, y señaladas las insuficiencias del mismo, finalmente se propone un proyecto de investigación para una teoría más completa que dé una mayor importancia del cuerpo y el entorno como vehículos y/o generadores de agencia. El primero de estos modelos, el de los tipos literarios, es el que concibe más a la persona como un centro atractor y difusor de agencia.

Personajes, figuras, personalidades e individuos

Amélie O. Rorty (1976) presenta un análisis muy interesante de los diferentes posibles abordajes a la hora de interpretar una persona basándose en cómo se hace desde la literatura. Cada abordaje centra su interés en un tema o conflicto personal que se expresa en cuatro tipos: *personajes, figuras, personalidades e individuos*. A su vez estos temas o conflictos se agrupan en dos enfoques o perspectivas, bien se describan desde la intencionalidad o transformación que el agente ejerce sobre su entorno, bien se definan desde el entorno que determina el estatuto y las capacidades de la persona.

En la perspectiva del agente hay dos modos de interpretación que aluden a sendos tipos: personajes y figuras. El personaje alude a una serie de rasgos, físicos y psicológicos, que no parecen armonizados entre sí, lo cual causa problemas en su acción, no en su ser. Esta noción de personaje difiere sutilmente de la propuesta por Paul Ricoeur (1996) en su obra *Sí Mismo como Otro*, donde la identidad del personaje se comprende una vez se ha com-

prendido la acción narrada en su totalidad. En mi parecer es al contrario, son los rasgos del personaje los que en parte orientan la construcción de la trama que se va desarrollando, la otra parte vendrá orientada por las oportunidades de acción que ofrezca el entorno. Es la persona, no el personaje, la que se comprende y construye a través de la trama, mientras que el personaje con sus rasgos irreductibles es el agente o paciente que interactúa con el estado del mundo¹ en un momento dado de su narración vital.

Los personajes son como son, y su tragedia probablemente sea vivir en un mundo que no es adecuado a sus características. Un anciano que aún se siente joven, un niño de primaria enamorado de su maestra, un joven que sueña con pilotar aviones y que sin embargo tiene miopía, etc. Todos ellos y tantos más son personajes desde el momento en que su inadaptación al mundo se manifiesta en forma de discrepancias entre sus deseos y emociones y las competencias que ponen en funcionamiento para lograr sus objetivos. Estas discordancias se viven como internas, aunque tienen su origen en la configuración del mundo que les ha tocado vivir.

Estas contradicciones están a menudo relacionadas con la manera en la que la persona y su entorno significativo² perciben su cuerpo y sus capacidades. La falta de sintonía entre las competencias del cuerpo real y las capacidades del cuerpo esperado, o tal vez soñado, desencadena la doble lucha por adaptarse a lo esperado, por ser otro distinto al que se es, o para cambiar tales expectativas,

¹En este texto me refiero al mundo como todo aquello que ha sido construido, semántica y materialmente, por seres humanos. Por otro lado, la Naturaleza es lo que no ha sido modificado, ni siquiera interpretado, artificialmente. Una selva virgen, un territorio recién descubierto, una estrella lejana, etc., forman parte del mundo por el mero hecho de haber sido contemplados por el ser humano, aunque no lo domine, aunque ni siquiera lo toque, sólo por constituir fronteras de su universo conocido y límites de su agencia.

² Se puede entender el entorno significativo como aquel en el que están inscritos los otros más influyentes en las creencias y deseos de la persona. Suele incluir a la familia, amistades y colegas de trabajo o estudio; pero también pertenecen al entorno significativo todos aquellos modelos de comportamiento que gozan, por la razón que sea, de gran visibilidad social. Nuestra cultura mediática es muy prolífica en la creación y distribución de dichos modelos, y forman parte muy importante del universo significativo de muchas personas. Por último, los diseños materiales que habilitan cualquiera de nuestras capacidades forman parte del entorno significativo. Así por ejemplo, la presencia de una escalera para un usuario de silla de ruedas es tan significativa como para impedir su acceso donde los demás suben sin problemas.

para vivir en un mundo diferente, más acogedor. Somos nosotros mismos los que más solemos apreciarnos como personajes en busca de un mundo que nos acoja como personas.

Las figuras, por su parte, están definidas por el lugar que ocupan en la historia revelada, al contrario del personaje cuyos rasgos definirían su rol. Si el sentido de una narración aparece ante nosotros como algo cerrado y completo es relativamente sencillo situar a las personas que aparecen en ella como títeres de la historia. Esta primacía de la trama total en la interpretación de la persona hace que las figuras aparezcan sobre todo en cuentos aleccionadores, novelas ejemplares y hagiografías, donde se presentan relatos de modelos de vida que deben imitarse o evitarse. Por el contrario las novelas de personajes, si bien continúan siendo en gran medida predecibles, pueden tener finales más abiertos o inconclusos, porque en su caso la historia no se construye para definir una figura sino para narrar la peripecia de un personaje. Si la vida real se parece más a una novela inconclusa que a un cuento aleccionador es natural que identifiquemos más menudo a personajes que a figuras, aunque a menudo para simplificar se da por cerrada una historia y se toman todos sus personajes por figuras.

Un ejemplo frecuente de figura es el de la persona con discapacidad que logra, merced a un continuo sobreesfuerzo, mantenerse en el mundo activo de los que no tienen discapacidad, trabajando en unas condiciones inadaptadas a sus funcionalidades físicas o cognitivas, moviéndose en un terreno que no le pone más que dificultades, viviendo, al fin y al cabo, en un mundo que no está pensado para ella. De esta manera, quien en principio sería un personaje en toda regla, con todas sus contradicciones, puede aspirar a que le reconozcan como una figura heroica simplemente por hacer lo mismo que los otros, cuando no más, superando las condiciones que le ha tocado vivir³. Así, se tolera mejor que Beethoven sea sordo mientras componga hermosas sinfonías, o que Stephen Hawking tenga una gran dependencia física mientras sea un reputado cosmólogo. Puesto que su realización personal no puede provenir de otra actividad que no tenga que ver con la voluntad de curarse, o superar con ingenio y esfuerzo su discapacidad, cualquier requerimiento de esta persona a que el entorno se adapte para facilitarle cualquier tarea (típica actitud de protesta del personaje) será inter-

³ Para profundizar en el tema recomiendo el artículo de Javier Romañach (2003).

pretado como una traición al espíritu épico de su historia y tenderá a negársele por caprichoso. La figura que representan estas personas ejemplares se va desdibujando conforme su aportación social pierde prestigio, y sus necesidades personales pasan a un primer plano; necesidades que siempre estuvieron ahí y que tienen que ser cubiertas al margen de las cualidades de la persona. En el fondo las figuras no pueden evitar la tendencia a ser personajes.

Cuando vemos a las personas como poseedores de derechos y facultades utilizamos la perspectiva del entorno que es el que adjudica y reconoce estos atributos. Es el entorno el que actúa sobre la persona para adecuarla a los valores y parámetros establecidos. La primacía corresponde ahora a las circunstancias, no como un lugar en el desarrollo de una trama, sino en forma de convenciones sociales. Los tipos contenidos en este enfoque son, al igual que antes, dos: la personalidad y el individuo.

La personalidad es el resultado de sustantivar las expectativas sociales en una persona concreta. Las personalidades son la encarnación de los modelos de comportamiento. A diferencia de la figura, con la que guarda algún parecido, la personalidad no necesita ganarse el reconocimiento social; ya es, desde el principio, lo que se espera de ella. Únicamente se tiene que preocupar de conservar ese prestigio. La atribución de derechos o expectativas a una personalidad responde, pues, a un prejuicio social basado en que solo cierta gente que demuestra ciertas facultades puede hacer ciertas cosas.

Por su parte, la meta de toda figura es acumular prestigio para convertirse en personalidad. Beethoven y Stephen Hawking, que ya hemos citado anteriormente, se han forjado como figuras pero han llegado a ser reconocidos como personalidades, lo cual les otorga un estatus más legitimado. Una personalidad es muchas veces una figura triunfante y reconocida.

Pero, generalmente, las personas no se hacen de una pieza y, si no al principio, siempre terminan mostrando incoherencias en su comportamiento respecto a lo que se espera de ellas. Esto no se debe a que las personas sean defectuosas, sino a que la variedad de sus rasgos y de su mundo interior es demasiado rica como para encasillarlas en los rígidos moldes de una personalidad. La distancia que media entre las contradicciones internas y las expectativas depositadas en la personalidad a

menudo termina con su caída del pedestal social en el que había sido colocada. Puede recuperar su rol de figura, pero esta vez de figura trágica; o bien puede rebelarse contra su destino e iniciar la solitaria lucha del individuo contra la sociedad que le ha rechazado.

La caída de la sociedad de las personalidades hace surgir como respuesta la tipología del individuo, segundo modo de interpretación de la persona desde este enfoque del entorno. Los individuos son centros de integridad que guardan dentro de sí, al menos de manera potencial todo el sentido y, por tanto, toda razón para su reconocimiento como persona. Tienen plena conciencia de que sus derechos son inalienables. Manifiestan en su esencia un contraste contra la sociedad, a la que trascienden y rechazan en todo aquello que les resulta coercitivo y agresivo a su condición de individuo; condición natural y anterior a todo aspecto social. El individuo hace de su aislamiento la marca que lo distingue, mientras que la personalidad es reconocida por la armonía con la que encaja en su contexto social.

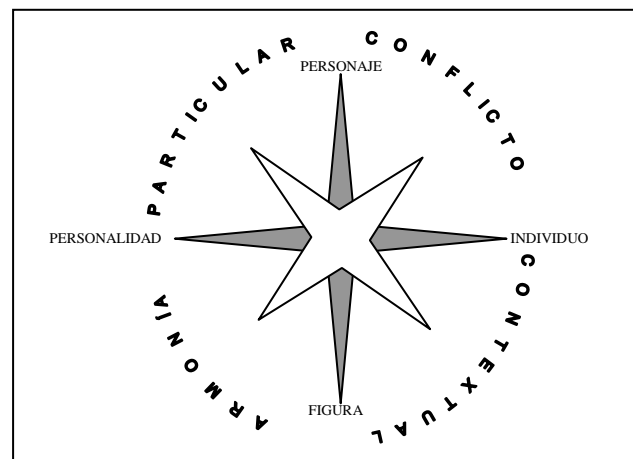


Fig. 1. El eje vertical alude al origen de la particularidad de la persona, que en la *figura* es su lugar en la narración y en el *personaje* son sus rasgos. El eje horizontal alude a la adaptación de la persona a las condiciones físicas y sociales del entorno: cuando es armoniosa se trata de una *personalidad*, cuando es conflictiva o imposible se trata de un *individuo*.

En una aproximación algo superficial podríamos decir que la personalidad es la versión socializada de la figura, por la relación armoniosa que ambos parecen tener con su entorno. De forma parecida, podemos afirmar que el individuo es la versión socializada del personaje por la relación conflictiva que ambos mantienen contra el entorno; aunque el individuo lo lleva al terreno de la defensa de su autenticidad, de su yo interior en el que tien-

de a encontrar mayor satisfacción. El explorador pionero es un buen ejemplo de individuo en el sentido que aquí me refiero. Encuentra en su interior lo que da sentido a su vida, y no demanda gran cosa a la sociedad, más que cierto espacio en el que desarrollar libremente su proyecto de vida. Al individuo finalmente le basta con conseguir un refugio donde sentirse seguro para desarrollarse como persona, mientras que el personaje confronta con el entorno su particularidad.

Estos cuatro tipos permiten explicar de qué manera el agente y el entorno actúan el uno sobre el otro. Estos temas o conflictos se dan en la vida real mezclados unos con otros, de manera que una misma persona puede ser personaje a la búsqueda de un mundo que lo acoja, figura de una narración acabada, personalidad reconocida por su entorno, o individuo al rescate de su autenticidad frente a un mundo que lo determina.

Los tipos literarios consisten en esquemas de interacción a los que se trata de anclar el estatuto de persona. Sin embargo, la relación entre agente y entorno no es reducible a estos cuatro tipos, sino que pasa de unas a otras y adquiere formas intermedias que no necesariamente encajan con ninguna de las especificadas. Estos modos de interpretación constituyen, a lo sumo, algo parecido a una rosa de los vientos en navegación, que nos sirve para orientar hacia donde se dirige, o qué rumbo podría tomar, la trayectoria personal analizada.

En este modelo la importancia del cuerpo queda supeditada a la fuerza de las intenciones, bien provengan del agente o del entorno significativo. El cuerpo queda así reducido a un mero vehículo, o pasivo receptor en ocasiones, de una agencia en la que sólo participa como parte del escenario en el que se desenvuelve la actividad. El modelo de las tipologías atribuye a las intenciones, emergidas de un proceso de elección racional, la causa y orientación de la agencia. Por eso el cuerpo y la constitución de sus posibilidades de agencia no se contemplan como algo relacionado con el diseño social, sino más bien como una necesidad de articular las voluntades individuales con las circunstancias materiales disponibles.

Además, finalmente, sirven para mostrar que el origen de la acción y su impulso no están fijos en el sujeto (persona) o en el objeto (entorno o mundo), sino que la agencia “viaja” entre ellos en ambos sentidos. El tema o conflicto de cada tipología, en el fondo, gira en torno al control que cada persona siente que tiene sobre sus circunstancias, o

bien a si son sus circunstancias las que en realidad la controlan a ella como si de un objeto se tratara.

Los extremos reificantes del dipolo de agencia

Ser persona es lo que cada persona hace, en un sentido de la definición, y lo que las demás personas esperan que haga, en el sentido contrario. Ambos sentidos son igualmente válidos, el primero de ellos se refiere a la autodeterminación, el segundo al reconocimiento. Ninguno de ellos es prescindible para evitar la cosificación del otro o de uno mismo. El agente y el entorno viven una relación tentativa en el que uno y otro pueden tratar de llevar a cabo su voluntad por mediación o sobre el otro, lo cual puede degenerar en la cosificación de la persona o de los otros significativos

El proceso de reificación tiene dos posibles causas; cuando el mundo no reconoce al individuo como agente y termina siendo anulado como persona, y cuando su voluntad no tiene impacto sobre el entorno porque no hace uso de los conductos reconocidos (o reconocibles) de agencia. La sociedad que obstaculiza la acción y estilo de vida de determinadas comunidades humanas que habitan en su seno, bien sea por descuido o con el propósito claro de perjudicarles, dejan abierto el camino hacia la cosificación del otro. Así operó el estado alemán durante el nazismo con los judíos: primero les prohibió ejercer profesiones liberales y trabajar en igualdad de condiciones con el resto de alemanes, después les expropió sus bienes y negocios, y finalmente los aisló en guetos y campos de trabajo. Aislados de cualquier canal de acción política o social, los judíos alemanes fueron cosificados. Sin el estatuto pleno de persona se hizo peligroso vivir “de prestado” en un mundo creado únicamente por y para los ciudadanos legitimados, pues continuamente se corría el riesgo de ser tratado como un objeto del que fácilmente se pudiera justificar su prescindencia, como finalmente ocurrió.

Dados los ejemplos anteriores, determinar quién y cómo adquiere el estatuto de persona es de vital importancia para evitar su reificación. Para muchos autores⁴, evitar la reificación del otro pasa

⁴ Para Lukács, por ejemplo, los agentes actúan respecto a otros sujetos situándose en la perspectiva del otro, para conocer sus creencias y deseos, sus razones, y actuar en consecuencia. La praxis no reificada no se limita solo a las personas, sino que se extiende a los objetos, mediante una actitud de apoyo hacia ellos, de implicación práctica con ellos. La reificación sería entonces una deformación de la acción humana, una forma de conducirse que no es la propia de nuestra especie, y que está

por desplazar el fundamento de la agencia desde la voluntad del sujeto a la configuración del objeto, sea éste de naturaleza física o social, mediante una suerte de actitud implicada (Honneth, 2007).

La actitud implicada con el objeto permite, para empezar, descubrir o recordar su papel en la subjetividad. Si el objeto de la acción es otro sujeto la actitud implicada deberá tener en cuenta la perspectiva del otro, para conocer sus creencias y deseos, sus razones, y actuar en consecuencia y tratar así a los otros, no como cosas, sino como individuos con razones.

Si el objeto de la acción es un no-humano la actitud implicada tendrá en consideración qué posibilidades de agencia ofrece dicho objeto en combinación con el resto de entidades presentes, humanas y no-humanas, de manera que el entorno y el objeto actuarán sobre el agente. En la praxis no reificada los no-humanos comparten la agencia con los humanos. Así la voluntad y la subjetividad dejan de ser las únicas instancias poseedoras y fuentes de agencia.

El modelo del dipolo de agencia define la actividad humana como una entidad deslocalizada entre dos polos que no son más que extremos de esa misma actividad. De un lado, el agente fuente de propósitos, de deseos, emociones y voluntades a las que se somete el mundo. Del otro lado, el mundo que impone inevitablemente su estructura determinista a cualquier voluntad o propósito. Pero sería ingenuo pensar que alguno de estos extremos se da verdaderamente en la actividad humana cotidiana, aunque se presuma de tener una gran capacidad creadora de mundo, aunque a veces el mundo parezca determinar todo lo que hacemos y todo lo que somos. La agencia, pues, se asemeja más a los fluidos electrodinámicos descritos por los físicos del siglo XIX que se manifestaban en distribuciones extensas entre dos polos extremos. Pocas veces estamos seguros de si nuestros actos responden exclusivamente a nuestra iniciativa o a la influencia de los demás. Ello es debido a que casi siempre ambas operan, con distinta intensidad, como desencadenantes de nuestro comportamiento.

El equilibrio en que ambos polos estén presentes caracterizará la estructura de la agencia. Si la propia voluntad está exacerbada el agente tenderá a ignorar el mundo que representa el otro. Si son los demás los que le imponen su voluntad, el indivi-

duo acabará siendo cosa en manos ajenas. Por inquietantes que puedan parecer estos extremos, su equilibrio tampoco es algo que tenga que obsesionarnos en lo que se refiere a la atribución de la categoría persona. Los que son tratados o tratan a los demás como objetos continúan siendo personas; lo que ocurre es que experimentarán dificultades para mantener comunicación fluida con su entorno, y les costará más acceder a las prestaciones de vivir en sociedad, auténtica ventaja evolutiva del ser humano. Aún así las personas que realizan prácticas reificantes con sus iguales se han formado como tales en el seno de una sociedad, y su estatuto continúa dependiendo de su autopercepción y la percepción que los demás tengan de ella.

El dipolo de agencia es una estructura bidimensional definida entre dos extremos: por un lado la subjetividad y por otro el objeto-mundo opuesto a ella. Ambos no son más que límites abiertos en la articulación de la agencia los cuales, en realidad, jamás se alcanzan pero que dicha articulación puede aproximar cuanto sea. Es un modelo más flexible que el de los tipos para explicar la agencia intencional porque no la ciñe a un determinado tema o conflicto.

Sin embargo, los polos de esta estructura acumulan mucha información y factores que no están bien descritos en el modelo del dipolo. La subjetividad alude a los motivos y creencias que mueven nuestra voluntad, sí, pero también a la experiencia íntima de nuestro cuerpo, de su funcionamiento y de sus capacidades físicas y cognitivas. La experiencia del cuerpo es algo demasiado íntimo para situarlo exclusivamente en el escenario del mundo y demasiado empírico para tratarlo como un mero producto de la conciencia.

Por su parte, el objeto-mundo, como indica su nombre acumula infinidad de actores e influencias que operan sobre la agencia de la persona de forma, a veces, convergente en una dirección determinada, y otras sin una dirección o sentido claro. También opera sobre el cuerpo ya que en él encarna el agente las disposiciones del mundo social que le ha tocado vivir. Bourdieu (1991) denomina "hábitus" a las condiciones de existencia definidas por estas disposiciones encarnadas.

Modelo espacial y de trayectorias. Un mar infinito de posibilidades

En este modelo, mi propósito es caracterizar el espacio en el que se definen y reconocen las

modificada por la extensión de las formas de intercambio basadas en el capitalismo (Honneth, 2007).

personas como agentes. Este territorio performativo de la persona no tiene ni precisa límites, aunque permite establecer marcadores para orientarnos en él. Cada realización de una acción orientada a objeto es un marcador sobre el que se apoyan y orientan los demás marcadores. La intencionalidad, atribuida en los modelos anteriores bien al agente bien a sus circunstancias, ahora se imprime en el espacio de agencia, como un rastro que indica un posible curso de acción que a su vez se cruza y confunde con otros. Haciendo el propio camino seguimos las huellas de otros.

En este territorio hay infinitas trayectorias personales como infinitos son los estilos de vida que definen. Y cada trayectoria de vida puede dividirse en segmentos más cortos y sencillos, si se desea, que contengan acciones más simples. Esta noción de trayectoria de vida no tiene nada que ver con el método de investigación utilizado en la antropología social. Tiene más relación con el concepto de trama que introduce Paul Ricoeur (1996) como proceso configurador que da unidad a la sucesión de acontecimientos de una vida en su teoría de la identidad narrativa. La trama de Ricoeur se construye desde una posición observadora distante ante una narración cerrada. Sin embargo, mi noción de trayectoria pretende cobrar sentido en cada acto que compone su cadena. La noción de trama está más próxima a la narración pasiva, mientras que la trayectoria se orienta hacia la ejecución de actos sucesivos que unifican a través de su función toda la cadena anterior y posterior de actos.

En cada uno de los puntos del espacio de agencia nos podemos orientar respecto al sentido de la trayectoria vital, tanto si es hacia la reivindicación de una entidad responsable de sus actos, como si es hacia la asignación de atributos personales a una entidad del entorno a la que se reconoce el estatuto de persona. Cuando no sucede lo primero, es decir, cuando una entidad no reivindica su autonomía ni la responsabilidad de su actividad en su esfera de influencia, entonces se plantea lo segundo, esto es, si dicha entidad es o continúa siendo una persona.

Ejemplos tradicionales de estas controversias son todos aquellos relacionados con la posible falta de autonomía en los casos de bebés y niños, personas en estado de coma, personas con enfermedades mentales o neurodegenerativas en estado muy avanzado, etc... pero también se plantea en contextos no humanos tales como los de la inteligencia artificial, donde se trata de construir a

propósito máquinas no humanas que se comporten como una persona, en alguno o todos sus rasgos, o la vindicación de los derechos de los animales, como un caso de atribución de cualidades personales a entidades no humanas⁵.

Hay multitud de zonas grises en el territorio de la definición de persona, y no pocas de ellas resultan ser pantanosas para extraer una determinación clara. Otras zonas, por el contrario, son claras y sencillas; tanto como simplistas y limitativas, y su principal pecado es que bajo su atractiva elegancia conceptual, excluyen formas diversas de ser persona. Por eso no trataré de determinar qué atributos debe tener una persona, ni cuáles son los actos propios de la construcción personal, porque no creo que exista tal grupo de actos privilegiados. La persona no tiene un territorio asignado en el espacio de la acción. El espacio performativo de la persona es el de toda actividad posible y cada parcela de ese espacio define una manera de ser persona. Ahora bien, ser persona corresponde a todo el espacio sin excepción, aunque nadie pueda cubrirlo en su totalidad en toda la vida, por larga que ésta sea, ni en todas las vidas posibles, ni en todas las que podamos imaginar.

Alguien no es persona porque realice una actividad concreta, aunque esa actividad pueda tipificarlo como persona, sino que sencillamente lo es por realizar actividad a la que se pueda atribuir un propósito, sea este racional, emocional o desiderativo. No se trata únicamente de aquel capaz de hacer ciertas cosas y no otras, sino aquel capaz de *encontrar la manera de hacer las cosas que considere importantes*. Así tenemos dos niveles en la tarea de constituir una persona. Por un lado un nivel selectivo en el que cada persona decide qué es importante para ella, por otro, una búsqueda entre todos los modos posibles de lograr aquello seleccionado como importante. El tipo de agencia que es propio de las personas es la acción orientada a objetivos que conserva en su estructura ambos niveles. Dejamos para otra ocasión la cuestión de si los agentes no humanos pueden albergar intenciones, aún en cuyo caso los no humanos tendrían que demostrar, o descubrir, que tienen también subjetividad para ser además considerados personas.

⁵ La agencia no humana constituye un tema central en la filosofía y la sociología a partir de los trabajos realizados con la teoría actor-red (Latour, 2005). Este marco teórico atribuye agencia a cualquier objeto o artefacto presente en una relación agente, dejando abierta la cuestión de si dicha agencia es propiamente intencional, o meramente traduce las intenciones de los humanos que interactúan con ellos.

En resumen, siguiendo un símil mecánico-físico, el espacio performativo de la persona, sería un medio continuo repleto de acciones o prácticas posibles que definen formas de ser persona a lo largo de trayectorias vitales. Sin embargo, estos recorridos cobran sentido para uno mismo, y para los demás, en la medida en que parecen mostrar hacia qué objetivo se dirigen las distintas acciones de cada trayectoria.

Disponiendo las rutas de agencia

Por otra parte, no solamente la intención orienta la acción, también la relación con el entorno en forma de límites y oportunidades, de temas y conflictos con la esfera de influencia, dan sentido a la actividad de las personas, como se vio en el modelo de los tipos. De hecho la persona establece sus ejes de referencia desde lo que es hasta lo que desea, por un lado, desde lo que se le impone hasta la parcela del mundo sobre la que actúa, por el otro; y así se describió en el modelo del dipolo de agencia.

El campo de restricciones a las trayectorias personales varía de un punto a otro y favorece unas trayectorias más que otras, de forma análoga a como las corrientes marinas favorecen más unos rumbos que otros. Es materialmente más sencillo caminar que volar para un humano corriente, por las restricciones físicas al vuelo que presenta su configuración biológica habitual. De manera análoga, suele ser más fácil obedecer y consentir aquello que tus fuentes de autoridad esperan de ti (familiares, amigos, estado, etc.) debido a las restricciones a la desobediencia que impone la sociedad. Y pese a todo existen personas que vuelan frecuentemente y también personas que desobedecen las normas que les competen. Y también es cierto que esto es más posible para unas personas que para otras.

En física se habla de la anisotropía para explicar cómo varían algunas propiedades de los medios en función de la dirección de movimiento o de observación. Esta anisotropía favorece ciertas trayectorias en el espacio que maximizan o minimizan, según el caso, la prevalencia de estas propiedades. El espacio de agencia de la persona presenta esta propiedad y favorece las trayectorias vitales que requieren el mínimo esfuerzo de adaptación material o social del entorno, el mínimo grado de cambio. El patrón de anisotropía de este espacio es convencional e histórico.

Para expresarlo de otra manera, el conjunto de recorridos vitales que requieren menos esfuerzo

físico y social para ser reconocido plenamente como persona, forman haces de trayectorias que se agavillan entre sí, por semejanza en sus objetivos y/o proximidad en sus prácticas. Los estudiantes universitarios, los padres primerizos, los amantes del cine o de la música, los que quieren acumular riqueza y poder, los que dan más importancia a la seguridad, los que disfrutan conociendo gente nueva y diferente, los que trabajan para vivir y los que viven para trabajar, etc. Todos ellos aproximan sus estilos de vida, sus prácticas, en base a sus fines. Hacen cosas parecidas y en cierta manera colaboran en establecer las rutas hacia el objetivo seleccionado.

Estos haces de trayectorias se aproximan de forma natural a un nivel local, o nivel micro, en los alrededores significativos de cada uno. Esto significa que para seleccionar y lograr aquello que nos parece importante tenemos en cuenta las elecciones y prácticas de los próximos que nos rodean, para ver de qué modo se complementan con nuestras propias elecciones y prácticas. Cada persona, a través del recorrido de acciones que sigue, sirve de modelo a las personas próximas a sus mismas aspiraciones, y establece relaciones de dependencia que pueden ser cooperativas o competitivas. Dos empleados de una empresa pueden colaborar para llevar a cabo un proyecto o competir entre sí por un ascenso. En cualquier caso las acciones que realice uno influirán sobre el comportamiento del otro. Si uno muestra una actitud abierta y colaboradora dará pie a que el otro haga lo mismo; si, por el contrario, alguno se muestra desconfiado y taimado es más probable que los demás muestren actitudes parecidas con él.

Asumiré, de momento, que siempre contamos con cierta capacidad para elegir las actitudes y objetivos que operan en nuestra trayectoria personal, aunque las circunstancias, el entorno, el mundo, etc. repercuten intensamente sobre nuestras elecciones. A veces levantan barreras que obstaculizan la trayectoria en forma de prohibición, como ocurre con las normas discriminatorias, y otras veces en forma de diseño tecnológico, como ocurre con los edificios no accesibles para personas con discapacidad, por poner un ejemplo.

Pero el temor a lo desconocido también se puede hacer desistir de tomar una trayectoria de agencia poco frecuentada. Lo que hace una trayectoria vital más fácil de transitar que otra es la variedad de modelos disponibles, accesibles y conocidos, para consultar cuál es el siguiente paso a seguir. Aprovechamos modelos de vida entre nuestros

allegados, fijándonos en lo que hacen, buscando su colaboración física y apoyo moral cuando lo necesitamos. Volviendo al caso de la discapacidad así lo explican Ferrante y Ferreira (2007) citando a Bourdieu

Si consideramos que “todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, empezando por los desplazamientos en un espacio simbólicamente estructurado, tienden a imponer la integración del espacio corporal, el espacio cósmico y del espacio social, pensando según las mismas categorías” (Bourdieu, 1991: 131), se puede asumir que esa ausencia en el espacio público de un gran número de personas con discapacidad motora daría cuenta de un cuerpo socialmente descalificado, encarnación del estigma o del rechazo.

A un nivel más general, las culturas humanas son, entre otras muchas cosas, auténticas productoras y distribuidoras de modelos de vida, aunque las trayectorias vitales que ejemplifican puedan ser muy difíciles de seguir para una gran parte de la población. Desde las figuras heroicas de la antigüedad clásica hasta los modelos que aparecen en las producciones de Hollywood son ejemplos de esto. Esto constituye el nivel macro del patrón de anisotropía de las trayectorias de vida de una persona. Este nivel está gobernado por la deriva histórica de las instituciones sociales: las leyes como límites o barreras, los derechos como acceso a ciertas prácticas, los códigos morales como indicadores del “valor” de la acción, los modelos como rutas de vida sancionadas por la clase dominante en la producción cultural, etc.

Esta deriva histórica está gobernada por diferentes fuerzas sociales que no trataré aquí. Baste decir, de momento, que tales fuerzas nunca son arbitrarias y casi siempre reproducen y sancionan relaciones de poder. La mayor parte de las veces esto se traduce en procesos de homogeneización sociales y en la justificación y mantenimiento de los privilegios de la élite. La homogeneización, sobre todo, es muy característica de los patrones de isotropía institucionales porque facilita la acción coordinada de grandes grupos en pro de unos objetivos nacionales, culturales, religiosos, etc.

Formar parte de algo más grande que uno mismo suspende en cierto grado el proyecto personal particular de cada uno, a cambio de un sentido (institucional eso sí) para la acción de la persona. Los patrones de isotropía institucionales son guías de prácticas comunitarias por las que los colectivos humanos construyen sus mundos significativos. Cuanto más numerosa y diversa es la comunidad,

más abstracto y alejado de lo particular tendrá que ser el objetivo común que oriente las trayectorias de vida de todos sus miembros, con el fin de que los abarque a todos.

Cosas como el patriotismo, la revolución institucionalizada, las prácticas religiosas, las tradiciones, las prácticas científicas atraen a multitud de personas a orientar sus vidas a un objetivo común. Existen trayectorias de vida religiosas patrióticas, tradicionales, o simplemente normativizadas por causa de algo que está por encima de cualquier aspiración particular (por ejemplo, una guerra, una coyuntura económica, un problema de salud pública, un programa de investigación, etc.). Todos estos patrones macro de prácticas institucionalizadas conviven y se cruzan unos con otros en el mismo espacio performativo, en el mismo momento histórico, y suelen situar los proyectos de vida personales particulares en un segundo plano.

El cuerpo diverso en el espacio de agencia

Ahora bien, aparte de la configuración del espacio de agencia en rutas más o menos afines a las trayectorias particulares de vida, se ha señalado que el cuerpo es una instancia que requiere especial atención en la construcción y determinación de aquello que denominamos persona. La relación con el propio cuerpo es una forma de experimentar la posición en el espacio social mediante la comprobación de la distancia existente entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo (Ferrante y Ferreira, 2008).

Existen personas que por sus peculiaridades bio-psico-sociales les supone un gran esfuerzo seguir las corrientes institucionalizadas. Tales peculiaridades pueden tener origen cultural o biológico pero la diferencia no siempre está clara. Por ejemplo, las personas sordas localizan su peculiaridad en el funcionamiento de una parte de su cuerpo, el oído. Sin embargo, a la hora de reivindicar sus derechos se definen a sí mismos como una comunidad cultural, con su propia lengua y prácticas institucionalizadas de relación, aprendizaje y desarrollo personal.

Sin olvidar la vertiente social y su importancia, las diferencias biológicas influyen sobre las trayectorias de vida de las personas que cuentan con ellas. Llamaré a esta diferencia biológica diversidad funcional por referirse a la manera diferente en que los cuerpos pueden realizar las funciones para las que son requeridos. Se trata de la terminología adoptada en España por el movimiento social a favor de los derechos civiles de estas personas y des-

taca el valor de la diferencia como parte de lo humano frente al demérito que expresan términos más tradicionales como discapacidad o minusvalía (Romañach, 2005)⁶. Existen diversidades funcionales físicas, cuando existen peculiaridades anatómicas, motoras o fisiológicas que hace que un órgano o sistema funcione de forma diferente a lo esperado; diversidad funcional sensorial cuando la particularidad afecta al sistema de percepción; diversidad funcional intelectual cuando la diferencia afecta al funcionamiento intelectual o a la conducta adaptativa; y, finalmente, diversidad funcional mental cuando la diferencia afecta a la relación comprensiva con los demás y con el entorno.

El estudio atento y libre de prejuicios de cómo los individuos con diversidad funcional se constituyen como personas, para sí mismos y para los demás, puede arrojar luz sobre la cuestión del papel que desempeña el cuerpo en la determinación del estatuto de persona. La diversidad funcional sitúa al ser humano que la experimenta en un lugar privilegiado desde el punto de vista de la construcción personal. Porque, lejos de cualquier corriente institucionalizada, no tiene más remedio que abordar su trayectoria de vida de una manera totalmente original para alcanzar los mismos objetivos que los demás, o proponerse objetivos totalmente nuevos. Es cierto que encontrarán muchas dificultades, pero también es verdad que existen múltiples maneras de realizar cualquier actividad y, por ello, no poder acceder a los modos más frecuentes constituye una oportunidad de descubrir nuevos modos de agencia.

Que esto sea así se debe a que, como expuse anteriormente, el espacio de prácticas sobre el que se define qué es ser persona no tiene ni límites ni territorios privilegiados. Pueden estar más o menos lejos de las corrientes de reconocimiento institucionalizado y esto puede ser muy importante para su particular desarrollo personal, hasta el punto de que tal desarrollo se vea bloqueado o destruido por sociedades que tratan la diferencia como una carga o algo peligroso. La diversidad funcional ha sido víctima habitual en la historia de programas de homogeneización social más o menos persistentes e intolerantes. Y, tenazmente, siempre ha vuelto a aparecer con formas de vida más originales y desafiantes hacia lo considerado normal. Si esto es así debería asumirse que la diversidad funcional forma

parte de la esencia de la persona, de su fundamento ontológico tanto circunstancial como temporal.

La persona, cualquiera que sea su situación vital, adquiere su estatus a lo largo de su vida en la medida en que realiza, de una manera u otra, aquellas funciones que ella y su entorno consideran importantes. El descubrimiento de nuevos modos de agencia, o funcionalidades, posibilita su acceso a personas que en principio no las necesitaban, pero que las circunstancias de su propia trayectoria vital les han conducido, por gusto o por obligación, hacia ellas, de manera que ahora pueden utilizarlas. Así, los rebajes de las aceras para facilitar el cruce a los usuarios de sillas de ruedas son utilizados por peatones con carritos de bebe, skaters, ciclistas, etc., los avisos sonoros del metro y tren para invidentes son aprovechados por todo el mundo como canal de información alternativo. Las sociedades que favorecen la mayor diversidad de estilos de vida posiblemente sean más acogedoras para la mayor parte de sus integrantes, y su espacio de construcción personal será probablemente más rico en posibilidades. Recuperamos así, mediante la reivindicación del cuerpo diverso como elemento positivo y enriquecedor de la construcción personal, la posibilidad de proyectar una sociedad que devuelva alguna importancia al desarrollo particular del proyecto de vida frente a la fuerza de los patrones normativos asociados a grandes coyunturas histórico-culturales.

En este mismo sentido, la presencia reconocida de múltiples y variadas trayectorias de vida posibles favorece al reagrupamiento de las corrientes de trayectorias institucionalizadas en nuevas configuraciones. Los patrones de anisotropía del espacio de agencia son menos rígidos en estas sociedades. De esta manera las sociedades que admiten personas más diversas en su seno, al margen de los modelos que promuevan, se adaptan mejor a cualquier coyuntura que pueda surgir. Por ejemplo, el progresivo envejecimiento de la población en las sociedades más desarrolladas ha hecho que la diversidad funcional pase de ser cosa de minorías a ser una situación vital a la que casi todos accederemos tarde o temprano. Mantener entonces los niveles de participación comunitaria y la conservación de la autonomía física y mental de estas personas, en la medida de lo posible, empieza a plantearse como un objetivo prioritario en estas sociedades. Porque son aquellos situados en la corriente de vida institucionalizada los que, curiosamente, van a llegar al territorio vital que ya ocupan las personas con diversidad funcional, en un efecto no esperado del aumento de la esperanza de vida.

⁶ De reciente aparición este término aún tiene escaso calado internacional, aunque no nulo, como puede verse en (Patston, 2007)

Y no deja de ser curioso que en las mismas sociedades se discuta con diferente interés e intensidad los derechos civiles de las personas con diversidad funcional y el derecho a una muerte digna (eutanasia) cuando el deterioro de la vida rebasa una serie de expectativas que se consideran mínimas. En el modelo espacial de agencia el debate sería entre una posición a favor de una reorganización del patrón de anisotropía del espacio de acción donde se desarrolla la persona, hacia una configuración más armonizada con la vida y las capacidades reales del individuo, o una postura favorable al mantenimiento de la configuración actual aunque ello suponga una sensación de pérdida de control y cosificación tal que pueda llegar a agotar cualquier deseo de continuar viviendo. Adaptar la sociedad a las personas que la habitan, o bien presionar a las personas para que se adapten a la sociedad que hay.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos partido de la agencia orientada a objeto como marcador requerido, junto a otros, en el estatuto de persona. Allí donde hay agencia intencional participa una o más personas. Ahora bien, el modo en que se interpreta y reconoce dicha intencionalidad y la entidad a la que se asigna constituyen los problemas principales a la hora de reconocer a todas las personas en igualdad de condiciones y oportunidades. Aquel a quién se le reconoce la intencionalidad, tendrá más fácil ejercer mayor control sobre las acciones que promueve o que le afectan. Para analizar esto hemos presentado tres modelos de interpretación de la persona basados en cómo las personas actúan entre ellas y sobre el entorno.

El modelo de los tipos se basa en cuatro esquemas de interacción basados en una determinada interpretación de su tratamiento en los relatos literarios. El modelo subraya la importancia del entorno, pero resulta demasiado rígido y escaso para describir la infinita variedad de relaciones de agencia posible. Ni el personaje, ni el individuo, ni la figura, ni la personalidad agotan toda la variedad de personas que pueden existir.

El modelo del dipolo de agencia, por su parte, hace hincapié en la deslocalización de la acción intencional entre el agente y el mundo. En él, sujeto y objeto son límites abiertos que jamás se alcanzan pero que se pueden aproximar cuanto se quiera.

En el modelo espacial la agencia se describe a través de las trayectorias que los agentes recorren encadenando acciones simples, unas a continuación de las otras, en persecución de sus objetivos. La agencia intencional es aquella cuya trayectoria tiene un propósito reconocible al menos para el propio agente y, en la medida de lo posible, para los demás. Este modelo pretende respetar un principio de diversidad fuerte, y por ello debería ofrecer espacio de desarrollo a cualquier persona por radical que sea su diferencia, especialmente aquellas relacionadas con la forma de funcionar de sus cuerpos.

El modelo espacial describe las influencias del entorno a través del agrupamiento de trayectorias en corrientes o rutas de agencia institucionalizadas, tanto a nivel micro, en el entorno más cercano, como a nivel macro, a nivel social más general. Y diferencia, por un lado, la intencionalidad manifestada en el objetivo hacia el que se orienta la trayectoria, y por otro, la entidad funcional, el cuerpo, que realiza la trayectoria. Por tanto, describe algo más minuciosamente la entidad agente. También describe cómo el entorno facilita o dificulta determinadas trayectorias de agencia influyendo así en las trayectorias particulares.

Sin embargo, describe de forma demasiado aislada a la entidad que realiza la trayectoria, a la que hemos relacionado con la subjetividad, como si realmente dependiera sólo de sí misma y de sus capacidades frente a las diferentes posibilidades que se le ofrecen. El entorno no es únicamente un catálogo más o menos rico de posibilidades de acción, sino que también es un actor múltiple que actúa sobre el cuerpo y la conciencia dejando su marca en la subjetividad.

Se propone, por tanto, como proyecto de investigación, la búsqueda de un modelo, quizá basado en el modelo espacial pero que supere sus limitaciones, que permita describir el proceso por el que se constituye y legitima a la persona por su agencia y que tenga en cuenta al cuerpo como entidad mediadora y constituyente de la persona, en igualdad de condiciones en que lo son la subjetividad y el mundo. La agencia se distribuirá entre estas entidades, el cuerpo entre ellas, de modo que ninguna se apropiará por completo de la agencia, y ninguna de ellas podrá definirse aisladamente de las otras.

Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social

Among Bourdieu and Schutz. Encounters and
divergences in social phenomenology.

Juan Dukuen¹

CONICET-UBA-FLACSO Argentina
juanduk2002@yahoo.com.ar

Resumen

Este artículo propone una interpretación de las relaciones teóricas de las obras de Bourdieu y Schutz con la fenomenología, para mostrar sus puntos de encuentro y desencuentro alrededor de dicha corriente filosófica. Comenzaremos señalando la posición crítica de Bourdieu frente a la fenomenología en general, y a la de Schutz en particular. Luego nos centraremos en Schutz para mostrar su apuesta teórica en torno a una reelaboración del concepto weberiano de acción social, su relación con la fenomenología de Husserl, así como el carácter desacertado de la crítica bourdieana. A continuación nos introduciremos en la obra de Bourdieu, mostrando el vínculo entre su teoría de la práctica –retomando las nociones de habitus, cuerpo y sentido práctico– y la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty. Para finalizar, compararemos los planteos de Schutz y Bourdieu, señalando sus encuentros y desencuentros centrales; con vistas a contribuir a la fundamentación de una fenomenología social.

Palabras clave: Bourdieu – Fenomenología – Schutz – Acción – Práctica

Abstract

This article proposes an interpretation of the theoretical relations among the works of Bourdieu and Schutz with phenomenology, to show their points of agreement and disagreement around that philosophical trend. We will begin by pointing out Bourdieu's critical position towards phenomenology in general and towards Schutz's one in particular. Then we will focus on Schutz to show his theoretical commitment around a reworking of the Weberian concept of social action, his relation to Husserl's phenomenology, as well as the unfortunate nature of Bourdieu's criticism. Later on we will introduce in the work of Bourdieu, showing the connection between his theory of practice –revisiting the notions of habitus, body and practical sense– and the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. Finally, we will compare the proposals of Schutz and Bourdieu, pointing out their core agreements and disagreements, in order to contribute to the basis of social phenomenology.

Key words: Bourdieu – Phenomenology – Schutz – Action – Practice

¹ Doctorando en Ciencias Sociales CONICET-UBA-FLACSO Argentina. Lic. en Ciencias de la Comunicación UBA.

1. Introducción. Los problemas de Bourdieu con la fenomenología

La relación teórica de la obra de Bourdieu con la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty ha sido abordada desde variadas perspectivas (Savransky, 1999; Pinto, 2002; Martínez, 2007) todas ellas coincidiendo en que las nociones de habitus y disposición son herederas de la habitualitat husserliana, que reaparece en Merleau-Ponty (1957a; 1957b) entrelazada con nociones como cuerpo propio, esquema (*schème*) corporal, disponibilidad, entre otras. Otra relación clara aparece a la hora de pensar la dimensión temporal del habitus, la cual Bourdieu (1987) referencia en los conceptos husserlianos de retención y protensión (Husserl, 1992) utilizados por Merleau-Ponty (1957b) para explicar la estructura espacio-temporal de horizonte.

Los problemas que plantea la relación entre la obra de Bourdieu y la fenomenología aparecen cuando se abordan textos teóricos, como “El sentido Práctico” (Bourdieu, 2007), donde nuestro autor se propone superar la fenomenología social y la física social, como formas de subjetivismo y objetivismo respectivamente. A nuestros fines, dejaremos el llamado “objetivismo” de lado¹, para centrarnos en el “subjetivismo”. En el capítulo 2 de “El sentido Práctico” se opera el ajuste de cuentas con el “subjetivismo”, el cual es encarnado por lo que podríamos llamar, parafraseando a Bourdieu, “la antropología imaginaria de Sartre”. Como se puede ver al leer este capítulo, “el enemigo teórico” central es el filósofo francés, representante de la fenomenología existencial, pero no de la fenomenología social. Cuando Bourdieu se encarga por fin de la fenomenología social –Schutz y la etnometodología–, solo señala al pasar que ella no se da a sí misma las herramientas teóricas para hacer surgir las condiciones de posibilidad de la comprensión inmediata del mundo social que encuentra en los agentes (Bourdieu, 2007; 1999). Contrariamente al desmenzamiento que opera sobre la filosofía cartesiana de Sartre; cuando toma como objeto a la fenomenología social, Bourdieu solo hace comentarios al pasar, sin profundizar en un análisis teórico que permita comprender cuál es el diferendo y la diferencia central entre su proyecto “superador” y el trabajo de Schutz o Garfinkel.

1. El primer capítulo de “El sentido práctico” es una crítica al “objetivismo”, centrada especialmente en la lingüística saussureana y su aplicación en la antropología estructural de Levy Strauss.

Para poder comprender cuáles son esas diferencias, tomaremos el caso de Schutz, y contrariamente a lo acostumbrado por Bourdieu, haremos a continuación un análisis detenido de su proyecto teórico fundante –inscripto en su primer libro *La construcción significativa del mundo de la vida*, de 1932– estableciendo sus relaciones con la fenomenología de Husserl, para luego compararlo con la propuesta de Bourdieu, y así determinar el lugar que la fenomenología ocupa en cada autor, y las distancias y cercanías que se establecen entre ellos.

2. La fenomenología social de Schutz y el concepto weberiano de acción social.

La noción de *acción social* acuñada por Max Weber aparece en la obra de Schutz como un punto de partida y, al mismo tiempo, como un punto de llegada. Es, por así decirlo, el “motor” o resorte que habilita su programa de “fenomenología social”. Creemos que por esa razón, Schutz considera necesario esclarecer esa noción, y transformarla en concepto. Veamos entonces cómo se encadena el desarrollo conceptual que le permite reformular la noción weberiana de *acción social*.

Siguiendo a Mélich (1993) sostenemos que Schutz intenta dar una respuesta satisfactoria a un problema clave en la historia de la filosofía desde Hegel: el de la intersubjetividad, o sea la relación sujeto-sujeto. Para ello, Schutz se nutre de tres fuentes teóricas:

a) La sociología comprensiva de Weber. De ella Schutz tomará una serie de postulados: la neutralidad científica de las ciencias sociales; el individualismo metodológico que supone la reducción de lo social a las formas más simples de la conducta individual (presupuesto compartido también por Simmel) y la categoría de “comprensión”, la cual se prefigura en dos niveles: la comprensión –interpretación– que los sujetos desarrollan de la conducta propia y de los otros, y la que desarrolla la sociología sobre estas conductas. Schutz coincide con Weber en que las ciencias sociales se ocupan de comprender el significado subjetivo de la acción social, pero sostiene que la definición weberiana de este concepto es problemática, dado que sus componentes –significado subjetivo, acto, y comprensión– son ambiguos. (Schutz, 1993: cap.1). Esa ambigüedad es la que Schutz intentará quebrar, apoyándose en los desarrollos de Husserl y Bergson.

b) La fenomenología de Husserl –de la cual realizará una particular lectura– se aplicará en una

primera instancia en el nivel del método (reducción fenomenológica) para comprender el proceso constituyente de la vivencia significativa en la conciencia temporal interna, y de la significación de las conductas para el propio sujeto. Pero como el objetivo de Schutz no es desarrollar una fenomenología trascendental, sino una indagación sobre "...el fenómeno del significado en la vida ordinaria..." (Schutz, 1993: 73) el alcance de la utilización de la reducción fenomenológica se limita a la conciencia temporal interna y su constitución. El interés por el significado en la vida ordinaria, se enmarca en la problemática de la significación de la acción en *el mundo de la vida*. El concepto de *mundo de la vida* es tomado del último Husserl, y tendrá una importancia fundamental en la obra de Schutz, dado que se la puede pensar "...como un intento obsesivo por comprender las relaciones intersubjetivas en ese mundo de la vida" (Mélich, 1993: IV). El mundo de la vida es para Schutz intersubjetivo. Este es un presupuesto clave, desde el cual se intentará clasificar y comprender las interacciones sociales. Para hacerlo es que Schutz recurre a Weber, considerando su sociología comprensiva el mejor intento por comprender el significado de la acción, y un punto de partida necesario.

c) La filosofía de Bergson aparece en Schutz en la problemática por desentrañar las vivencias en la duración interna, a través del concepto bergsoniano de *durée*, como opuesto al tiempo homogéneo. A partir de ello se da lugar a la diferencia entre vivencias y conductas, introduciendo los conceptos de retención y reproducción, lo cual nos remite nuevamente a los desarrollos de Husserl.

Durante el primer capítulo de *La construcción significativa del mundo de la vida*, Schutz se propone mostrar las limitaciones de los desarrollos weberianos en torno a la acción social, y específicamente a su carácter particular de acción significativa. Nos queremos detener justamente en la resolución de este problema, la cual se produce en el capítulo 2, a partir de la retoma de los desarrollos de Husserl y Bergson. El problema se encuentra en el nivel de la significación, en la vaguedad de los conceptos en los desarrollos weberianos. La resolución que ofrece Schutz se enmarca en la utilización de la reducción fenomenológica, lo que le permite ir hacia la constitución de la significación y su sentido.

A partir de la distinción bergsoniana entre *durée* y tiempo homogéneo, Schutz plantea que las vivencias se dan como flujo para el sujeto en la *durée*, y que para poder diferenciarlas, es menester es-

tablecer una reflexión, una rememoración, ocurriente en la vida cotidiana, donde "...*el yo actúa y piensa, vive en el nivel de conciencia del mundo espacio-temporal*" (Schutz, 1993: 77) opuesto a la *durée*:

Lo que en verdad vivenciamos en la duración no es un ser que sea discreto y bien definido, sino una transición constante del ahora-así, a un nuevo ahora-así. La corriente de la conciencia, por su naturaleza misma, no ha sido captada aún en la red de la reflexión. (Schutz, 1993: 75). La captación de la vivencia en la corriente pura de la duración se cambia, en cada momento, en el haber-sido-justamente-así recordado; es el recuerdo lo que aísla la vivencia de la corriente irreversible de la duración, y así, modifica la captación, transformándola en rememoración. (Schutz, 1993: 77)

Para explicar el proceso de captación de la vivencia, Schutz retoma la diferencia husserliana entre retención y rememoración (o reproducción). Podemos decir que en el flujo de la duración las vivencias son indiferenciadas en un *continuum* "... *cada Ahora difiere de su predecesor por el hecho de que dentro del Ahora está contenido el predecesor en la modificación retencional*" (Schutz, 1993: 80). Sin embargo, para llegar a una vivencia de la cual se pueda decir que es significativa, hay que "salir" de la *durée*, de tal forma que la vivencia se diferencie de las otras a partir de un acto reflexivo de atención, en el nivel de la reproducción/reflexión husserliana. De esta manera, nos encontramos ante un primer nivel de significación de la vivencia: la vivencia como diferenciada por un acto de reflexión, vivencia que pertenece al pasado y que ha sido traída al presente, como acabada, por la mirada reflexiva. Esta enseñanza schutziana es central, solo las vivencias pasadas pueden tener significado: "...*el significado solo puede entenderse en este caso como la mirada atenta dirigida no a una vivencia que transcurre, sino que ya ha pasado.*" (Schutz, 1993: 82)

Teniendo en claro la constitución de la vivencia significativa, tenemos que pasar a la constitución de la conducta. Para elucidar esto, Schutz, retoma a Husserl, para quien la conducta es una vivencia de asignación de significado. A partir de esta definición y de las conclusiones que Schutz ha desarrollado en el acápite anterior de su libro, en torno a las vivencias discretas, llegará a la conclusión de que la conducta es una serie de vivencias que se distinguen de las otras por una intencionalidad primordial de la actividad espontánea. "*El "significado" de la vivencia (...) es el marco de interpretación que las ve como conducta*" (Schutz, 1993: 86)

Todavía no hemos llegado al problema de la acción, que es en última instancia, el punto de llegada de Schutz. Siempre nos encontramos en el nivel del significado de la conducta para el propio sujeto, y no entramos en la problemática de la intersubjetividad. Esto se debe a que consideramos fundamental entender cuál es la concepción del sujeto de la acción en Schutz, más acá de la problemática de su relación con los otros, a la cual va a extender sus hallazgos logrados en este nivel de análisis.

2.1. Protensión y proyecto en la elucidación de la acción.

Si para comprender la constitución de la vivencia significativa, Schutz, recurrió a los conceptos husserlianos de retención y reproducción; para diferenciar conducta de acción recurrirá a protensión y anticipación. (Schutz, 1993: cap.2 inciso 9)

Schutz comienza señalando a la acción como una actividad espontánea dirigida hacia el futuro. Pero establece una diferencia central: de la misma manera en que retenemos un ahora predecesor en el ahora presente, tendemos hacia una meta vacía en el futuro, la cual es vaga, y no ha sido llenada: *“las protensiones constituyen o interceptan lo que está viniendo”*, dice Husserl (citado en Schutz, 1993: 87) presentan lo que viene, mientras que la anticipación lo re-presenta. Pero para Schutz, la acción se encuentra enmarcada en el nivel de la anticipación y no de la protensión: los fines de una acción son conocidos de antemano mediante la anticipación. Allí Schutz recurre libremente al concepto de *proyecto*, desarrollado por Heidegger, para explicar cómo la acción se realiza a partir de un plan preconcebido. Ese plan o proyecto es una *fantasía* sobre la acción. Pero lo que se proyecta en esa fantasía (término también tomado de forma libre, pero esta vez de Husserl) no son protensiones vacías, sino representaciones intuitivas. Y Schutz se pregunta, entonces: ¿Es la acción o el acto lo que se proyecta y fantasea? Lo que se fantasea, *“...lo que se proyecta es el acto², que constituye la meta de la acción, y que cobra vida mediante esta (...) solo el acto completado puede ser representado por la fantasía.* (Schutz, 1993: 89)

² El Editor de la obra de Schutz (1993) señala que utiliza la palabra “acto” (en minúscula) para referirse al termino alemán “handlung”; y “Acto” (en mayúscula) para referirse a “Akt”. Mientras que “acto” refiere a la meta de la acción, “Acto” refiere a la vivencia o actividad espontánea de la conciencia.

Volviendo a comenzar, podemos decir que la diferencia entre conducta y acción es que la segunda es *“...la ejecución de un acto proyectado (...) y que el significado de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado”* (Schutz, 1993: 90). Y podemos agregar, siguiendo la argumentación de Schutz, que el modelo de acción es la acción consciente, dado que cumple con los requisitos que la enmarcan dentro del concepto de acción anteriormente señalado: *“una acción es consciente en el sentido de que antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer. Este es el “acto proyectado” (...) Nuestras acciones son conscientes si las hemos diagramado en el tiempo futuro perfecto”*. (Schutz, 1993: 92-93).

2.2. Del establecimiento del significado particular de una vivencia: contextos de significado y acción.

Si bien hemos llegado con Schutz a tener un concepto claro de acción, nos queda saber cómo se produce ese pasaje de la vivencia a vivencia significativa, o mejor dicho a partir de qué se produce la dotación de significado de una vivencia. Schutz, plantea esta cuestión como central, dado que si el sentido de una vivencia proviene de una interpretación, esa interpretación se produce a partir de una *“...síntesis de reconocimiento, la cual toma la vivencia que hay que clasificar, la refiere a los esquemas disponibles y fija su esencia específica.”* (Schutz, 1993: 112).

Esos esquemas de interpretación que permiten referir lo desconocido a lo conocido, lo atípico a lo típico, se han constituido en las experiencias anteriores y ordenan las experiencias nuevas, o sea les dan sentido. Estos esquemas interpretativos son los reservorios o acervos sociales de conocimientos disponibles, que el hombre va adquiriendo en su socialización, en las relaciones intersubjetivas y sobre todo, a través del aprendizaje del lenguaje en el niño, tema que Schutz desarrolla en profundidad en su obra póstuma “Las estructuras del mundo de la vida” en el acápite dedicado a “Tipicidad y el lenguaje” (Schutz y Luckmann, 2003: 227).

Tomando en cuenta estos desarrollos schutzianos, podemos coincidir con Belvedere (2004a; 2004b) en la inconsistencia de la crítica de Bourdieu sobre que la fenomenología social no se da a sí misma las herramientas teóricas para hacer surgir las condiciones de posibilidad de la comprensión inmediata del mundo social que encuentra en los agentes. El problema aquí es que la “fenomenología

social”, no lo hace a la manera que Bourdieu propone, pero eso es otro cantar.

Retomando lo que venimos trabajando sobre Schutz, señalamos que si bien estamos ingresando en el terreno de la intersubjetividad –suelo de lo social para nuestro autor–, debemos antes detenernos en el contexto de significado de los proyectos de una acción.

Schutz comienza el acápite 17 del capítulo 2 de su primer libro (Schutz, 1993: 115) recordando la crítica hecha a Weber en torno al concepto de motivación de una acción, concepto en el cual se mezclaban dos cuestiones diferentes: el contexto de significado que el actor siente que es fundamento de su conducta, con el significado que el observador supone que es el fundamento de la conducta del actor. Además Weber confunde en el concepto de motivo el “para” de la acción, o sea su orientación hacia el futuro, con el “porque”, o sea su referencia a vivencias pasadas. Schutz, considera necesario despejar este error y para eso va a elucidar nuevos conceptos que puedan dar cuenta del motivo que al actor mismo le parece el fundamento significativo de su conducta.

En este nivel de análisis es que surgen los conceptos schutzianos de “motivo para” y “motivo porque”. Mientras que el “motivo para” es un contexto de significación que explica el acto en términos del proyecto, el auténtico “motivo porque” explica el proyecto en función de vivencias pasadas. Abrir un paraguas en caso de lluvia tiene como “motivo porque”, la percepción de la lluvia y lo que produce en la ropa, etc; y como “motivo para”, mantenerme seco. La importancia del “motivo para” será central en el nivel de la comprensión de los actos de la otra persona, del cual nos ocuparemos a continuación.

2.3. La comprensión de la conducta del otro y la intersubjetividad.

En el capítulo 3 de su libro, Schutz (1993) se propone analizar la comprensión intersubjetiva. Ya ha establecido que la conciencia del otro fluye como la mía, a lo largo de una temporalidad paralela; y que envejecemos juntos. Es momento de llegar a explicar la interpretación auténtica de la conducta del otro. Para ello Schutz propone el “ejemplo del leñador”, mostrando allí la diferencia entre una interpretación de las propias vivencias del observador

sobre el otro observado³ y la auténtica comprensión de la otra persona. El núcleo central de ello es la observación, por parte del observador, de los movimientos corporales de la otra persona como indicaciones de las vivencias que esa persona tiene. El cuerpo del otro es un campo de expresión de indicaciones que reenvían a sus vivencias. Para Schutz, la atención del observador se concentra en lo que se encuentra detrás de las indicaciones. Schutz, nos aclara cuál es el sentido estricto de “la comprensión de la otra persona”: la captación de lo que está ocurriendo realmente en la mente de la otra persona, de la cuales, las manifestaciones externas son simplemente indicaciones. La interpretaciones de tales indicaciones y signos externos a partir de la interpretación de las propias vivencias, le da al observador un “significado objetivo, externo y público”, no referido a las vivencias del otro. Pero la comprensión auténtica va más allá de ello, y se preguntará por el significado interno y subjetivo:

Pregunta entonces: ¿Qué está pensando realmente el leñador? ¿Qué se propone?, ¿Qué significa para él este corte? O en otro caso: ¿Qué quiere decir esta persona hablándome de esta manera en este momento particular? ¿Con qué propósito hace esto (cuál es su motivo –para) ¿Qué circunstancias da como razón de ello (cuál es su motivo porque)? ¿Qué indica la elección de estas palabras? Cuestiones como estas apuntan a los contenidos de significado propios de la otra persona... (Schutz, 1993: 142)

En la interpretación de la conducta del otro –sea o no “comunicativa”– se produce el mismo proceso tanto en quien observa como en quien oye. La comprensión de los Actos de la otra persona que está comunicándose por medio de signos, no difiere, en principio, de la comprensión de sus otros Actos. Schutz (1993: 156) nos remite al apartado 22 del cuál veníamos tratando: “*Resulta claro que proyectamos imaginativamente el “motivo para” de la otra persona como si fuera nuestro, y luego utilizamos la realización fantaseada de tal acción como un esquema que nos permite interpretar sus vivencias*” (Schutz, 1993: 144). El oyente, para llegar al significado subjetivo del hablante imagina el proyecto que el hablante debe tener en su mente. “*si este está utilizando las palabras en el modo en que yo las comprendo debe estar diciéndome tal o cual cosa (...) el oyente interpreta siempre teniendo en cuenta el significado subjetivo del hablante*” (Schutz, 1993: 157).

³ Ver los casos 1 y 2 en Schutz (1993: 139-140).

Establecido el proceso mediante el cual se da una comprensión auténtica de los Actos del otro, quisiéramos notar la importancia que Schutz le da al cuerpo como campo de expresión, en tanto emergente de indicadores que reenvían a las vivencias. Y esto nos lleva a establecer algún grado de cercanía con los desarrollos de Merleau-Ponty (1957), lo cual se debe, creemos, a que ambos autores parten de determinadas lecturas de Husserl. De hecho, Schutz toma la idea de campo de expresión y de indicadores, de Husserl, así como Merleau-Ponty (1957) desarrolla la concepción de la unidad del cuerpo propio en la retención y protensión husserlianas en el nivel perceptivo, pre-judicativo.

Si bien la problemática del cuerpo es desarrollada en profundidad por Merleau-Ponty, no así por Schutz, el libro que estamos analizando es 10 años anterior a la *Estructura del Comportamiento* y 13 a la *Fenomenología de la Percepción*, por lo cual nada debe a Merleau-Ponty. Sin embargo, en los desarrollos posteriores de Schutz, la referencia al cuerpo estará atravesada por la lectura de Merleau-Ponty, como se puede ver en su libro póstumo (Schutz y Luckmann, 2003: 111) a partir de una referencia directa a la *Fenomenología de la Percepción*. Volveremos sobre la importancia del cuerpo, cuando trabajemos el sentido práctico en Bourdieu. Por lo pronto, para terminar nuestra “descripción” de la acción social en Schutz, veamos su reformulación en el capítulo 4 de su primer obra.

Finalmente, Schutz se propone revisar el concepto weberiano de *acción social* a la luz de los esclarecimientos alcanzados en los capítulos anteriores, volviendo a señalar los problemas que este concepto genera. Para Weber hay acción social en la medida en que “...en virtud del significado subjetivo que se le adjudica por parte del individuo (o individuos) actuantes, toma en cuenta la conducta de los otros, y es orientada por ella en su curso” (Weber en Schutz, 1993: 45). Schutz encuentra varios problemas en esta definición, donde se entrecruzan cuestiones que pretende separar. Para ello desarrolla finalmente otro concepto de *acción social* –como resultado de las indagaciones de los capítulos precedentes– en el cual se pueda establecer claramente las diferentes formas que esta adquiere. Schutz llama acción social a “...las vivencias conscientes intencionalmente relacionadas con otro yo, que emergen en forma de actividad espontánea. Si tales vivencias han sido proyectadas anteriormente las llamaremos acción social” (Schutz, 1993: 174).

3. Conclusiones parciales. Acción significativa, y sujeto de la acción.

A continuación presentamos lo más sistemáticamente posible, los resultados analíticos a los que hemos arribado, siguiendo el itinerario schutziano en la elucidación de la acción social:

a) El pasaje de las vivencias a vivencias significativas: para llegar a una vivencia de la cual se pueda decir que es significativa, hay que “salir” de la *durée*, de tal forma que la vivencia se diferencie de las otras a partir de un *acto reflexivo de atención*, en el nivel de la reproducción/reflexión husserliana. De esta manera, nos encontramos ante un primer nivel de significación de la vivencia: la vivencia como diferenciada por un acto de reflexión, vivencia que pertenece al pasado y que ha sido traída al presente, como acabada, por la mirada reflexiva. Solo las vivencias pasadas pueden tener significado: “...el significado solo puede entenderse en este caso como la mirada atenta dirigida no a una vivencia que transcurre, sino que ya ha pasado.” (Schutz, 1993: 82)

b) El pasaje de la vivencia significativa a la conducta significativa: la conducta es una serie de vivencias que se distinguen de las otras por una intencionalidad primordial de la actividad espontánea. “El “significado” de la vivencia (...) es el marco de interpretación que las ve como conducta” (Schutz, 1993: 86).

c) El pasaje de la conducta significativa a la acción significativa: para diferenciar conducta de acción Schutz recurrirá a los conceptos husserlianos de protensión y anticipación. (Schutz, 1993: cap.2 inciso 9). Para Schutz, la acción se encuentra enmarcada en el nivel de la anticipación y no de la protensión: los fines de una acción son conocidos de antemano mediante la anticipación. Allí Schutz recurre libremente al concepto heideggeriano de *proyecto*, para explicar cómo la acción se realiza a partir de un plan preconcebido. Ese plan o proyecto es una *fantasía* sobre la acción. Pero lo que se proyecta en esa fantasía no son protensiones vacías, sino representaciones intuitivas. “...lo que se proyecta es el acto, que constituye la meta de la acción, y que cobra vida mediante esta (...) solo el acto completado puede ser representado por la fantasía. (Schutz, 1993: 89)

La diferencia entre conducta y acción es que la segunda es “...la ejecución de un acto proyectado (...) y que el significado de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado” (Schutz, 1993: 90). El modelo de acción es la acción consciente, dado

que cumple con los requisitos que la enmarcan dentro del concepto de acción anteriormente señalado: “una acción es consciente en el sentido de que antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer. Este es el “acto proyectado” (...) Nuestras acciones son conscientes si las hemos diagramado en el tiempo futuro perfecto”. (Schutz, 1993: 92-93).

Resumiendo los tres puntos en torno a la actividad del sujeto:

La mirada reflexiva aísla una vivencia transcurrida y la constituye como significativa. Si luego ocurre una referencia retrospectiva intencional a la actividad espontánea que engendró la vivencia como unidad discreta, es por y mediante este acto de atención como se constituye la conducta significativa. Si la mirada reflexiva va más allá de esto, y además, ilumina el proyecto, entonces constituye también la acción significativa. (Schutz, 1993: 100)

Una cita de Schutz, en su búsqueda por elucidar los conceptos de sentido subjetivo y objetivo, es ejemplar de la forma en que define la acción, y de los supuestos antropológicos sobre las relaciones intersubjetivas:

F y S ven, por supuesto, la acción de A como un hecho del mundo exterior. Como viven en ese mundo, tratan de comprenderlo. No solo viven en sus vivencias subjetivas, sino que **reflexionan** sobre ellas. No solo tienen una vivencia directa del mundo, sino que piensan y hablan de sus vivencias, utilizando conceptos y juicios. De este modo explican ellos sus vivencias del mundo, **comprendiéndolas** mediante **esquemas interpretativos**. El mundo y la manera en que lo vivencian tiene sentido para ellos tal como lo tienen para usted, para mí y para cualquier ser racional. Este uso de los términos “sentido” o “significado”, solo quiere decir que un ser racional asume una cierta actitud hacia un objeto cualquiera con el que se enfrenta. Puesto que F y S vivencian el curso de la acción como un hecho de su mundo, la experimentan pre-predicativamente, **y proceden a explicarla**, es decir, a “interpretar” esa experiencia suya; y el **significado** que tal vivencia tiene para ellos, es meramente una **explicación** de un aspecto de su propia experiencia. (Schutz, 1993: 62)

En conclusión: el sentido y la acción social en Schutz depende de que el sujeto reflexione sobre lo que hace, por eso en la experiencia pre-predicativa, no nos encontramos todavía con significados o sentidos: de hecho, los sujetos deberán reflexionar y comprender sus vivencias pre-predicativas mediante esquemas interpretativos para que tengan sentido para sí: el significado subjetivo es una explicación que el sujeto se da de su pro-

pia conducta o de la de los otros. El sujeto de la conducta y de la acción significativa, en Schutz, se ubica en el nivel de la reflexión/ rememoración –no en la retención– y en la anticipación/proyecto –no en la protensión. Solo habría acción social en casos de este tipo, y solo tendrían sentido las vivencias en el marco de un proyecto, de una fantasía consumada reflexivamente y proyectada hacia el futuro. Los ejemplos que Schutz presenta son elocuentes en este nivel. Remitimos al lector al análisis de la acción voluntaria y la elección, donde Schutz ejemplifica a partir de los desarrollos de Bergson y Husserl, en contra de la idea de determinación (Schutz, 1993: 96-98). Básicamente el sujeto se va proyectando los actos posibles, los va comparando reflexivamente, para luego decidir. El sujeto de la acción en Schutz, es reflexivo en forma consciente, y el mundo social es –como mundo de sentido– fundado en torno a actos de atención y de reflexión que son los que permiten darle sentido, a partir de esquemas interpretativos anclados en el acervo de conocimiento del sujeto.

Será en este nivel de análisis, el de la concepción del sujeto de la práctica y del sentido, donde las diferencias entre Schutz y Bourdieu se harán notorias. De eso nos ocuparemos a continuación, donde desarrollaremos las concepciones de Bourdieu –en contraposición con las de Schutz– con eje en su relación con la fenomenología.

4. Bourdieu y el problema de una sociología de la práctica.

La construcción teórica de Bourdieu sobre el problema de la práctica se encuentra a la vez lejos y cerca de las referencias teóricas de Schutz. Veremos a lo largo de los acápites siguientes cómo Husserl y Merleau-Ponty son referencias teóricas fundamentales, en Bourdieu, en cuanto al sentido práctico y el tiempo de la práctica, pero de manera diametralmente opuesta que en Schutz. Y que si bien el concepto de *habitus* remite al *ethos* weberiano, Bourdieu no se enmarca en su teoría de la acción. Además, la discusión en torno a la creencia y el cuerpo, en la cual Pascal cumple un papel fundamental, terminará de desarrollar el problema del sentido por fuera de la reflexión, llegando a una concepción del sujeto, lo social y el sentido lejana a la de Schutz.

Los conceptos clave aquí son *habitus* y *sentido práctico*. A diferencia de Schutz, no hay en Bourdieu un proyecto teórico fundante de su sociología, sino que el concepto de *habitus* se va a ir des-

plegando lentamente –a través de investigaciones antropológicas en Argelia y en Bearn– hasta alcanzar un desarrollo teórico claro a partir de la publicación, en 1972, de *Esbozo de una teoría de la práctica*, el cual en 1980 será ampliado, revisado y vuelto a publicar como *El sentido práctico*. En este libro nos detendremos.

4.1 El habitus. Un primer acercamiento desde la fenomenología.

Comenzaremos por revisar el conocido párrafo donde Bourdieu da su definición del antiguo concepto aristotélico-tomista de *habitus*:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas... (Bourdieu, 2007: 86).

Comencemos por “estructuras estructuradas”. Aquí Bourdieu retoma el concepto de estructura en el sentido en que se lo utiliza en el estructuralismo en general⁴. Bourdieu suele insistir en que lo importante del estructuralismo es haber introducido en ciencias sociales el pensamiento relacional –no esencialista– propio de las ciencias modernas en general. Las estructuras son sistemas de relaciones. Si el *habitus* es una estructura, lo es en tanto incorporada, o sea, hecha cuerpo. De ahí que esa estructura sea un sistema de *disposiciones*. Las disposiciones son principios, esquemas (*schémes*) de percepción, pensamiento y acción corporales, no intelectuales.

Al decir que las estructuras son *estructuradas*, se alude tanto al verbo, como al adjetivo. *Estructuradas* (verbo) por una *clase* particular de condiciones de existencia. Aquí se presenta un problema: en este párrafo, el concepto de clase se refiere a regularidades objetivo-objetivadas de condiciones de existencia, y no al concepto de *clase* acuñado por la lectura economicista de Marx, como las relaciones de los sujetos con la propiedad de los

medios de producción: la clase de condiciones de existencia no está compuesta, en Bourdieu, por condiciones económicas solamente, sino también culturales y sociales. Decimos esto porque Bourdieu se cuida de no trasponer la clase como constructo teórico, a la experiencia práctica del agente, lo cual, caso contrario derivaría en una forma de intelectualismo.

Retomando lo que veníamos planteando; los condicionamientos que imponen las condiciones de existencia no son abstracciones, son condicionamientos prácticos, o sea, posiciones sociales que implican relaciones intersubjetivas (y relaciones con los “objetos”⁵) que en el nivel de una psico-sociogénesis, revisten: las relaciones “familiares” en las que se estructura la experiencia del niño en la formación de un *habitus* primario (Bourdieu, 1999: Cap. V); las formas institucionales de educación y la cooptación a posteriori por algún campo. De esto se desprende que el *habitus* es una estructura estructurada en y por la práctica corporal intersubjetiva (y con los “objetos”), por fuera de procesos reflexivos o del entendimiento.

El habitus es *estructurado* (como adjetivo) en el sentido que le hemos dado al hablar de que las disposiciones “hacen sistema”. Las disposiciones funcionan con la primacía del todo, la sistematicidad, y pueden ser concebidas en analógica con los desarrollos de Merleau-Ponty (1957a) como constituyendo las estructuras del comportamiento. Podríamos pensar aquí en el esquema corporal y el cuerpo propio (Merleau-Ponty, 1957b: 105-162) el cual se hace uno con el mundo. Teniendo en cuenta que solo analíticamente pueden ser desmenuzadas, debemos señalar que en las prácticas ordinarias de la experiencia subjetiva del cuerpo, los *schémes* perceptivos, lingüísticos y motrices, no se viven separados, sino como una totalidad sistemática.

“Estructuras estructurantes”. *Estructurantes* se refiere a que el sistema de disposiciones produce prácticas que hacen que lo social *sea*, y tenga sentido para el agente. El *habitus* es generador en tanto produce prácticas, pero también estructura el mundo de una determinada manera: produce acciones y percepciones constituyentes de un mundo de sentido, común a *habitus* homólogos –habitus de clase, por ejemplo– dejando por fuera todo lo que el *habitus* no esté dispuesto –en términos de *disposición*– a constituir (a reconocer) como significante.

⁴ Decimos en general porque las matemáticas, la física; y en el campo filosófico, la fenomenología (Merleau-Ponty, 1957 a) también han trabajado con el concepto de estructura.

⁵ Teniendo en cuenta que el habitus opera en la experiencia pre-objetiva, deberíamos hablar de fisonomías y no de objetos. Por eso usamos comillas.

Estructurante también en sentido de que el *habitus* estructura al agente en tanto *hexis* corporal. El sistema de disposiciones es un *ethos* incorporado, una ética práctica hecha cuerpo, que ubica a ese agente en determinado universo de prácticas y lo pone a hacer en determinado sentido, a partir de la incorporación de los principios prácticos que rigen ese universo.

En lo que sigue del párrafo que estamos analizando, se condensa la afirmación de cómo las prácticas de un *habitus* no responde ni a fines conscientes, ni a reglas. Nos encontramos aquí con una oposición a la antropología estructural, a la fenomenología sartreana, y la teoría del actor racional, cuestión que Bourdieu aborda en los dos primeros capítulos del “El sentido Práctico”. Como ya señalamos en la introducción, no nos detendremos en estas críticas, sino que, en continuidad con nuestra problemática, pasaremos a analizar el cuerpo, sujeto de la práctica.

4.2. El cuerpo, el sentido práctico y la temporalidad.

Si bien en el párrafo clásico que veníamos analizando no se menciona al cuerpo, este es el operador de las prácticas, y el anclaje de las disposiciones generadoras. Como ya señalamos en la introducción, la concepción bourdeana del cuerpo se encuentra atravesada por la lectura de Merleau-Ponty. En este nivel de análisis, la clave se ubica en el carácter pre-reflexivo de la práctica:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. (Bourdieu, 1999: 188)

La práctica es mayormente pre-reflexiva: no necesita del pasaje por la reflexión para que tenga sentido y dote de sentido al mundo. Toda la discusión de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* contra el asociacionismo, la gestalt y las diferentes variantes del empirismo y el intelectualismo, remiten a los prejuicios clásicos que ponen como principio de la experiencia del cuerpo en el mundo, los resultados analíticos del entendimiento. El sentido pre-reflexivo, que Merleau-Ponty señala en sus análisis fenomenológicos de la percepción, es el sentido práctico, que Bourdieu define *pascalía-*

namente como creencia (illusio), el cual no necesita pasar por una consciencia reflexiva para darse. Podríamos decir que Bourdieu lleva al extremo los señalamientos de Merleau-Ponty, considerando que lo social tiene como fundamento las prácticas pre-reflexivas.

Y aquí es donde se produce la diferencia y el diferendo radical con la “fenomenología social” de Schutz. Como veremos a continuación, encontramos dos usos diferenciales de las nociones de *retención* y *protensión* provenientes de la fenomenología de Husserl, los cuales derivan en posiciones opuestas sobre el carácter de la práctica. Ya hemos planteado que en Schutz el sentido de la conducta proviene de un acto de reflexión de la conciencia en el nivel de la rememoración —no de la retención—, y que el sentido de la acción proviene también de un acto de reflexión en torno a la anticipación —no a la protensión— de una fantasía en tanto proyecto.

El desarrollo de Bourdieu retoma de Husserl aquello que Schutz descarta a la hora de la emergencia del sentido, o sea, *la retención y la protensión*, las cuales —al igual que en el análisis que Merleau-Ponty (1957: Cap. 2) hace de la percepción— son la forma en que las prácticas corporales despliegan su sentido:

Los análisis corrientes de la experiencia temporal confunden dos relaciones con el futuro o con el pasado que, en Ideen, Husserl distingue con toda claridad: la relación con el futuro que cabe llamar proyecto, y que plantea el futuro en tanto que futuro, es decir en tanto que posible constituido como tal, que por lo tanto puede ocurrir o no ocurrir, se opone a la relación con el futuro que llama protensión o anticipación preperceptiva, relación con un futuro que no es tal, con un futuro que es casi presente. Aunque no vea las caras ocultas del dado, éstas están casi presentes, están «presentizadas» en una relación de creencia que es la que concedemos a una cosa percibida. No están en el punto de mira en un proyecto, como igualmente posibles o imposibles, están ahí, en la modalidad dóxica de lo que es directamente percibido. De hecho, estas anticipaciones preperceptivas, especies de inducciones prácticas basadas en la experiencia anterior, no le vienen dadas a un sujeto puro, a una conciencia trascendente universal. Pertenecen al *habitus* como sentido del juego. Tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel; es dominar en estado práctico el futuro del juego; es tener el sentido de la historia del juego. (Bourdieu, 1997: 145-146)

En esta extensa cita, se ve con toda claridad la diferencia entre Schutz y Bourdieu, a partir de la utilización que cada uno de ellos hace de Husserl.

Para Bourdieu el sentido práctico –o sea las prácticas con sentido y el sentido hecho prácticas– encarnado en el cuerpo, no necesita del entendimiento para emerger: va de suyo la complicidad ontológica entre campo y *habitus*, por la inminencia del mundo hecho inmanencia en el cuerpo.

Y es aquí donde creemos pertinente una pequeña digresión. Nos queremos detener en un aspecto de la crítica de Carlos Belvedere (2004b) a Bourdieu, centrada en la filiación entre el *habitus* y las nociones husserlianas de retención y protensión:

...Bourdieu sostiene que ‘el *habitus* es el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, en *Ideen I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir’ (Bourdieu, 1987: 22) Mas allá del carácter relativamente preciso de la referencia lo que no queda claro es de que manera el *habitus*, en tanto incorporación de las estructuras sociales operada y operantes en las prácticas, podría fundar la temporalidad, puesto que más bien la presupone. (Belvedere, 2004 b: 67)

Como vemos, es una crítica que contiene una cita directa, indicada para mostrar el error teórico de Bourdieu en su uso de Husserl. Veamos la cita completa del texto de Bourdieu sin más:

El *habitus* mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención, y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentárselo como tal. Se encuentra allí el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, en *Ideen I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir. (Bourdieu, 1987: 22)

El deíctico “allí”, no reenvía al *habitus* como fundamento, sino a la complicidad ontológica que este tiene con el mundo social. Creemos que Bourdieu no dice que el *habitus* funda la temporalidad, sino que ella es, en tanto protensión- retención, el modo de ser (complicidad ontológica) de la relación entre el *habitus* y el mundo social –como se puede deducir de la extensa cita previa sobre Husserl.

Dicho esto, pasamos a dar cuenta de las conclusiones generales de este trabajo.

5. Conclusiones: la fenomenología en las obras de Schutz y Bourdieu.

Tras analizar y comparar las obras de Schutz y Bourdieu y su relación con la fenomenología, podríamos afirmar que el lugar que Weber ocupa en la teoría de la acción de Schutz, es en Bourdieu, ocupado por Merleau-Ponty. El carácter reflexivo del sujeto, condición de que la conducta-acción tenga sentido, marca la antropología filosófica de lo social en Schutz. El *habitus*, condición antropológica de la práctica, en Bourdieu, se despliega en sus potencialidades en el nivel de lo pre-reflexivo. Allí interviene Merleau-Ponty. El sentido del mundo social emerge para el sujeto sin necesidad de un pasaje por la reflexión. Si para Bourdieu la creencia habita el cuerpo, sujeto de las prácticas, y el sentido práctico es el de la creencia en “el juego” (la *illusio*) podemos comprender por qué, en Bourdieu, nada tiene que ver el sentido del mundo para un cuerpo, con un acto de reflexión.

Hemos analizado cómo el uso que Bourdieu hace de Husserl, y de los conceptos de retención y protensión, es el opuesto al que hace Schutz. En Bourdieu el sentido se juega en esos niveles; en Schutz se juega en la rememoración y en la anticipación-proyecto. Podríamos señalar como hipótesis que mientras que en Bourdieu, la práctica es comandada por el “yo puedo” merleaupontyano; en Schutz, la acción es comandada por el yo pienso.

En lo anteriormente planteado, radica la diferencia entre Schutz y Bourdieu, y si se quiere, entre Schutz y Merleau-Ponty en lo que respecta a una fenomenología de las prácticas sociales. Podríamos decir, desde una concepción merleaupontyana, que Schutz analiza la intersubjetividad en términos intelectualistas, porque introduce toda una serie de desarrollos reflexivos como propios de la acción del sujeto –sea sobre sí mismo, sea con el otro. Y aquí los ejemplos son elocuentes. En el análisis de la acción voluntaria y la elección, contra la idea de determinación (Schutz, 1993: 96-98) Schutz, señala que el sujeto se va proyectando los actos posibles, los va comparando reflexivamente, para luego decidir. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si antes de ir a la casa de un amigo producimos toda esa serie de desarrollos intelectuales que se presentan analíticamente como propios de la acción en el sujeto, tales como proyectar el resultado de la acción –el acto– en futuro perfecto. O simplemente vamos a la casa de nuestro amigo, sin hacer pasar el acto por el tamiz de la reflexión.

Lo mismo podemos decir de la comprensión auténtica de la conducta del otro. Para Schutz la comprensión de los Actos de la otra persona que está comunicándose por medio de signos, no difiere, en principio, de la comprensión de sus otros Actos. *“Resulta claro que proyectamos imaginativamente el “motivo para” de la otra persona como si fuera nuestro, y luego utilizamos la realización fantaseada de tal acción como un esquema que nos permite interpretar sus vivencias”* (Schutz, 1993: 144). El oyente, para llegar al significado subjetivo del hablante imagina el proyecto que el hablante debe tener en su mente. Entonces el sujeto se dice a sí mismo: *“si este está utilizando las palabras en el modo en que yo las comprendo debe estar diciéndome tal o cual cosa”* (...) *El oyente interpreta siempre teniendo en cuenta el significado subjetivo del hablante”* (Schutz, 1993: 157). Schutz, en el mismo sentido señala que el hablante elige sus palabras teniendo en cuenta la interpretación del oyente (Schutz, 1993: 157).

Si comparamos el desarrollo schutziano sobre la comunicación por medio de signos con los trabajos de Merleau-Ponty (1957b) notaremos una diferencia sustancial: en la obra del fenomenólogo francés la comunicación es reasunción del sentido, *habla hablante*, sin pasar por la reflexión, ni por la imaginación del proyecto del otro. Por ello, hacemos nuestras sus acertadas palabras: *“El intelectualismo no puede concebir el tránsito de la perspectiva*

a la cosa misma, del signo a la significación, sino como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento” (Merleau-Ponty, 1957b: 167).

Creemos por demás elocuente este párrafo crítico, aplicable a la concepción schutziana de la acción significativa social, la cual tanto en el nivel de su realización significante, como en el nivel de la comprensión del otro, supone una atención reflexiva, un Acto del entendimiento, una interpretación.

Habiendo señalado algunas diferencias entre la concepción de la acción en Schutz y la teoría de la práctica en Bourdieu, y sus relaciones con la fenomenología; la pregunta que debemos hacernos es si la experiencia ordinaria (con sentido) se constituye en términos reflexivos, o bien en la dimensión pre-reflexiva. Problema clave para quienes buscamos redefinir una teoría no intelectualista de la dominación, solo elucidable en el cruce crítico entre la fenomenología y una teoría social abierta a la comprensión de las coherencias ilógicas de la corporalidad; temas en los que se enmarca este trabajo y de los cuales nos continuamos ocupando con vistas a contribuir a la fundamentación de una fenomenología social.

. Bibliografía

- BELVEDERE, C. (2004a) *El problema de la fenomenología social en la obra de Alfred Schutz*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, UBA.
- _____ (2004b) "Intención e intencionalidad en las críticas de la teoría social a Schutz" en: De Ipola, E. (co-ord.) *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- BOURDIEU, P. (1987) *Cosas Dichas*, Buenos Aires: Gedisa.
- _____ (1997) "¿Es posible un acto desinteresado?" en: *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2007) *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HUSSERL, E. (1992) *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHUTZ, A. (1993) *La construcción significativa del mundo de la vida*. Barcelona: Paidós.
- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. (2003) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARTINEZ, A. T. (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- MÉLICH, J. C. (1993) "Prólogo a la edición castellana" en: Schutz, A. *La construcción significativa del mundo de la vida*. Barcelona: Paidós.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957a) *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- _____ (1957b) *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires: FCE.
- PINTO, L. (2002) *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SAPIRO, G. (2007) "Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*" en: Champagne P. et.al *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SAVRANSKY, C. (1999) *Hacia una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Fac. de Cs. Sociales, UBA.

“Callate y entrena. Sin dolor no hay ganancia”: Corporalidad y prácticas ascéticas entre fisicoculturistas amateurs

“Shut up and train. No pain no gain”: Corporality and ascetic practices among amateur bodybuilders

Alejandro Damián Rodríguez¹

Becario de Maestría en Ciencias Sociales (UNGS-IDES).

rodriguez_ad61@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se analizan, a la luz de los aportes teóricos contemporáneos más importantes sobre el ascetismo, las prácticas de ascesis corporal de los fisicoculturistas amateurs. Las relaciones sociales, la sexualidad y la manera de alimentarse son reorganizadas alrededor del entrenamiento corporal, deviniendo en vector de toda la rutina diaria de los entrenados y conformando un estilo de vida propio de la subcultura.

La multiplicación de las salas de entrenamiento y los gimnasios, así como el mayor número de personas que concurren habitualmente a entrenar en tales centros, indican claramente el lugar central que ocupan las “prácticas del cuerpo” en la sociedad actual. Entendemos que explorar la relación que tienen estos actores con su cuerpo nos puede aportar pistas importantes para comprender las nuevas formas de vinculación con la corporalidad que han surgido en el contexto actual, sus causas y sus consecuencias.

Con un abordaje etnográfico hemos intentado relevar la forma que adopta la corporalidad para estos actores participando en los contextos nativos; enfatizando la observación de las prácticas; interactuando con ellos e intentando rescatar sus puntos de vista.

Palabras clave: Corporalidad – ascetismo – gimnasio – cuerpo – entrenamiento

Abstract

This paper analyzes, in light of the most important contemporary theoretical contributions on asceticism, the ascetic practices of amateur bodybuilders. Social relationships, sexuality and alimentation ways are reorganized around physical training, becoming a vector for all the daily routine of the trainees and shaping a typical lifestyle of the subculture.

The proliferation of training rooms and gyms, and the increasingly number of persons who usually attend those training centres, clearly indicate the centrality of the “practices of the body” in contemporary society. We understand that exploring the relationship of these actors with their body can provide important clues to understand new forms of engagement with the embodiment that have emerged in the present context, its causes and consequences.

With an ethnographic approach we have tried to research the shape of the embodiment for these actors participating in native contexts, emphasizing the observation of practices; interacting with them and trying to bring out their points of view.

Key words: Corporality – asceticism – gym – body – training

¹ Licenciado en Ciencia Política (UBA).

Introducción

En este trabajo se analizan las prácticas de ascesis corporal que elaboran los aficionados al entrenamiento de musculación con pesas que, lejos de permanecer ancladas a la sala-gimnasio, terminan inficionando toda la rutina diaria de los entrenados.

A través de la observación etnográfica hemos intentado relevar la forma que adopta la corporalidad para estos actores participando en los contextos nativos; enfatizando la observación de las prácticas; interactuando con ellos e intentando rescatar sus puntos de vista.

Las prácticas ascéticas y las formas de control corporal constituyen tópicos de debate tanto historiográfico como socio-antropológico. Sin embargo, la manera de abordar un mismo objeto de estudio ha sido diferente dependiendo de la disciplina. Como sostiene Richard Valantasis, existe una dicotomía “de origen” referida a la manera de entender la noción ascetismo:

Los teóricos sociales entienden el ascetismo como un amplio sistema cultural, mientras que los historiadores lo consideran como una práctica específicamente religiosa relacionada con el aislamiento social, la restricción alimenticia, la regulación sexual y la formación de una comunidad religiosa. Los sistemas culturales, de los teóricos sociales, localizan al ascetismo en el centro de participación cultural, social e individual de todos los ámbitos de expresión de la cultura; las prácticas religiosas particulares, de los historiadores, localizan al ascetismo sólo dentro del ámbito religioso o filosófico (traducción propia). (Valantasis, 1998: 544).

Nuestra propuesta no pretende evitar este debate aunque tampoco intentará zanjar diferencias. El objetivo es solamente, y a la luz de un ejemplo empírico, nutrirse de los aportes existentes sobre la temática –independientemente de las diferencias disciplinares– para intentar comprender una forma de ascesis corporal propia de nuestra época.

El presente trabajo se encuentra organizado de la siguiente manera: el primer apartado es de índole teórico y se encuentra enteramente dedicado a exponer muy brevemente los principales aportes dedicados al estudio del ascetismo.

El segundo apartado, en cambio, es de índole empírico y allí se recuperan los principales conceptos analíticos, desarrollados en la primera parte, que serán aplicados a nuestro caso de estudio que, como dijimos más arriba, refiere a las prácticas de

ascesis de los aficionados al entrenamiento con pesas.

Primera parte: Ascetismo y teorías ascéticas

El estudio del ascetismo y sus prácticas, ya sea como modalidades parte del tejido de una cultura, o como elementos anclados a la órbita estrictamente religiosa, fue abordado por numerosos autores provenientes de distintos campos disciplinares haciendo énfasis en diferentes aspectos de la práctica ascética.

Nos atenderemos aquí a mencionar los trabajos a nuestro criterio más importantes, comentando muy brevemente los aportes que resultan de utilidad como herramientas analíticas aplicables a nuestro objeto de estudio.

En su Tratado Tercero de *La Genealogía de la Moral* denominado “¿Qué significan los ideales ascéticos?” Nietzsche se acerca a la cuestión intentando develar cuál es la sustancia de las prácticas ascéticas. Con una mirada sumamente crítica analiza las normas de ascesis de comunidades específicas tales como artistas, filósofos o religiosos.

Siguiendo a Valantasis podemos decir que los aportes nietzscheanos deberían ser vinculados a la primera de las corrientes de análisis del ascetismo; aquella que localiza estas prácticas dentro de una comunidad de valores cerrada.

Para el autor los ideales ascéticos pueden significar “nada o demasiadas cosas diferentes”, sin embargo, entiende que poseen una función –que también observará críticamente– central para estas comunidades: otorgar un sentido a la existencia: “¡Y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido! Fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el fuete de mieux (mal menor) par excellence habido hasta el momento. En él el sufrimiento aparecía interpretado; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida” (Nietzsche, 2005: 187).

Lejos de juzgar positivamente el hecho de que el ethos ascético llene el vacío de sentido humano, el autor cree que en el ideal ascético se expresa un “odio contra lo humano”. Las vivencias, la sensualidad y la belleza –y en última instancia también la razón– son negadas y reemplazadas por principios normativos de ascesis. Este movimiento

implica la negación del mundo terrenal —y lo que en él se encuentra— y su reemplazo por una “realidad irreal” constituida por un conjunto de normas asociadas a la trascendencia.

Con una mirada mucho menos crítica, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Emile Durkheim analiza la función social de las prácticas ascéticas. A diferencia del pensador alemán, Durkheim sostiene, no solamente que el ascetismo no es negativo, sino también enfatiza su carácter virtuoso: “A la luz de estos hechos, puede comprenderse lo que es el ascetismo, el lugar que ocupa en la vida religiosa, y de donde provienen las virtudes que se le han, muy generalmente, atribuido” (2003: 458).

El ascetismo, para el autor, es un elemento esencial de las religiones aunque no considerará que la existencia de ese tipo de prácticas se encuentre limitada solamente a la órbita religiosa. También en las sociedades “primitivas” se pueden encontrar elementos ascéticos con una función social fundamental, como parte de procesos rituales ligados tanto al campo de lo sagrado como de lo profano, y ya en última instancia, Durkheim llevará el argumento al extremo: el ascetismo es inherente a la vida social y “parte integrante de toda cultura humana”.

Uno de los aportes teóricos más importantes realizados a la profundización de nuestro conocimiento sobre las prácticas ascéticas es, sin lugar a dudas, gran parte de la obra de Max Weber.

El ascetismo es una noción clave dentro de la sociología weberiana. En la misma sintonía que Durkheim, cuando refiere a la ascesis como parte integrante de la cultura humana —en sentido amplio—, Weber desprenderá definitivamente las prácticas ascéticas de la órbita religiosa. La aparición de un ascetismo mundano se contrapondrá al antiguo ascetismo monástico: “En la Edad Media, el hombre que por excelencia vivía metódicamente en sentido religioso, era el monje; en consecuencia, el ascetismo, cuanto más integral, más debía apartar del mundo al asceta” (Weber, 2003: 110).

El ascetismo mundano, cuya aparición está ligada intrínsecamente a los valores de la reforma protestante, a través de la valoración ética del trabajo, del cumplimiento de los deberes en vida y de la difusión de la idea de “profesión” —o “calling”— que estamos predestinados a realizar en la tierra logró “convertir a cada cristiano en monje por toda su vida”.

La existencia del hombre y su conducta es totalmente racionalizada. La ética ascética impregna todos los aspectos de la vida del hombre: desde la manera en que debe vivir su sexualidad o la forma de alimentarse hasta cómo tiene que disfrutar de sus tiempos de ocio —si es que existe tiempo para el ocio dentro de esta ética— o cuántas horas deben ser dedicadas al descanso diario.

En definitiva, el nuevo ascetismo mundano impregna todos los aspectos de la vida de las personas; se trata de una forma de “religiosidad social” con influencias económicas fundamentales que a través de la valoración del trabajo constituyó, en palabras de Weber, “la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado espíritu del capitalismo”.

Los aportes de Michel Foucault al tema también han sido de gran relevancia. En el volumen II, “El uso de los placeres”, de su *Historia de la sexualidad* el autor sostiene que una historia de la ascética debería entenderse a partir “de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarlas” (Foucault, 2002: 26).

Aunque toda moral implica —al mismo tiempo— ciertos códigos de comportamiento y distintas formas de subjetivación de esos códigos que cada individuo reelabora en su relación “con uno mismo”, el autor pondrá principal hincapié sólo en el segundo componente de la dicotomía: las formas de subjetivación y las prácticas morales individuales.

En la construcción de esa relación “con uno mismo”, entendida como un proceso, Foucault resalta cuatro aspectos:

la sustancia ética (es decir, la parte de uno mismo que se refiere a la conducta moral, la materia con que la ética trabaja), el modo de sujeción (es decir, el modo en que se fomenta o estimula a las personas para relacionarse con sus obligaciones morales como la revelación o la ley divina), el ascetismo —o la actividad de formación propia— (es decir, los cambios que uno hace de sí mismo para convertirse en un sujeto ético) y el “telos” o meta (es decir, el fin hacia el cual se mueve la ética; el resultado final de la formación ética) (traducción propia) (Valantasis, 1998: 545).

Aunque las partes del esquema son claramente identificables, el autor considera al ascetismo —y sus prácticas— como el aspecto central de todo el proceso de formación ética del sujeto. Esto se debe fundamentalmente al valor que el autor otorga a la praxis —en este caso ascética—: “Ninguna

técnica, ninguna habilidad profesional se puede adquirir sin ejercicio, tampoco se puede aprender el arte de vivir, el “techné tou biou”, sin una “askesis”, que debe ser tomada como una formación de uno mismo por uno mismo” (traducción propia) (Valantasis, 1998).

La repetición se constituye en el elemento central de las prácticas ascéticas y es el único medio a través del cual el asceta puede perfeccionar su actividad.

En *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Geoffrey Harpham aborda la relación entre ascetismo y cultura.

Harpham considera al “ascetismo como el terreno operativo básico en el que una cultura está montada” (traducción propia) (Valantasis, 1998: 546). Para explicitar mejor su posición, el autor elabora una analogía tecnológica: el ascetismo puede ser comparado con un sistema operativo de computadoras. Al igual que el MS-DOS permite que los programas puedan ser ejecutados en una computadora –sin el cual nada funcionaría–, el ascetismo permite que una cultura “funcione” sobre sus cimientos éticos en una sociedad determinada. Con una fuerte influencia foucaultiana, el autor enfatiza también el carácter ético de la cultura.

En último lugar, comentaremos la definición de ascetismo que elabora Richard Valantasis. Le dedicaremos mayor atención que a las anteriores ya que sus conceptos teóricos resultan de gran utilidad para nuestro caso empírico.

Para Valantasis, Harpham, si bien entendía correctamente que las prácticas ascéticas constituyen el basamento cultural existente detrás de las particularidades de una cultura determinada, perdió de vista que el ascetismo no puede comprenderse tan sólo por la interacción entre sistemas (estructuras culturales ascéticas “profundas” y expresiones culturales “de superficie”). Un ascetismo que se comprende por medio de la forma en que interactúan las estructuras culturales termina explicándose de manera autorreferencial y pierde de vista una cuestión central: las formas en que los individuos desarrollan esas prácticas ascéticas. Como sostiene el autor, “en el centro de la actividad ascética se encuentra un “yo” que, a través de sus cambios de comportamiento, busca convertirse en una persona diferente” (traducción propia) que debe nutrir cualquier explicación que intente brindarse sobre el ascetismo, al mismo tiempo que no deberían descontarse –a priori– sus potencialidades contraculturales.

A partir de lo antedicho, la definición de ascetismo que elabora el autor intenta mantener un equilibrio entre las estructuras culturales del ascetismo y la agencia de ese “yo” que desarrolla prácticas de ascesis. Para Valantasis, el ascetismo debería ser definido por sus “performances”¹ a partir de las cuales se genera una cultura alternativa, se establecen relaciones sociales diferentes y se crea una subjetividad nueva.

El concepto de “performance” reviste cierta complejidad por lo que creemos necesario indicar en que sentido será utilizado aquí. En primer lugar, como todos ya sabemos, representar una “performance” refiere al lenguaje teatral. Adoptaremos la perspectiva de la actuación para entender cómo los actores a través de sus “performances” ponen “en acto” una presentación del yo –y de sus actividades– que es conscientemente elegida para mostrarse frente a los otros.

Cómo sostiene Goffman, “el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en qué forma, guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos” (1997: 11).

Sin embargo, la perspectiva teatral tiene sus limitaciones como modelo de análisis. Aunque puede resultar de gran utilidad para comprender, como veremos más adelante, la puesta en acto de su “yo” que realizan los aficionados a este tipo de entrenamiento para mostrar sólo las facetas que desean que sean observables, al mismo tiempo que ocultan las que no les interesa que se develen, no debemos olvidar que sus acciones son totalmente reales mientras que las realizadas en una obra de teatro son de ficción. De la misma manera, en una obra de teatro –también como sostiene Goffman– los actores se presentan bajo personajes, mientras que en la vida real los sujetos están “actuando” su propia vida. Por último, los roles que en una obra de teatro se encuentran claramente delimitados, en la vida real fluyen: un actor puede ser –y es generalmente– público de las acciones de otros actores –y viceversa– al mismo tiempo.

En segundo lugar, tenemos que mencionar los aportes realizados por distintos autores referidos a resaltar la performatividad de ciertos actos (Austin, 1988). La teoría de los actos de habla indica

¹ Al no existir una traducción precisa del término “performance” al castellano preferimos mantener el vocablo en su idioma original.

que las acciones performativas –o realizativas– de habla implican una emisión y una realización del acto al mismo tiempo.

Consideramos que las prácticas ascéticas pueden ser entendidas a la luz del concepto de performatividad. Históricamente, el ascetismo se compuso de una variada gama de actividades (ayuno, silencio, oración y otras) que los actores realizaban a fines de modelar la conducta de acuerdo a los patrones éticos de su cultura. El asceta sólo se convierte en ascético a través de la realización y puesta “en acto” de esas prácticas; no existe posibilidad de transformación ascética realizada a través de la mente o el habla. Son actos totalmente performativos ya que sólo a través de la praxis –y de su repetición constante– el sujeto puede aprehender las técnicas que lo terminarán transformando en un “hombre nuevo”.

Otro de los elementos clave de la definición de ascetismo de Valantasis es el concepto de cultura. Basándose en la noción geertziana del término, o sea, entendida como “trama de significados” (Geertz, 1997: 20) en función de los cuales los sujetos interpretan y orientan sus acciones, el autor considera que el ascetismo puede tener dos tipos de consecuencias dentro de una cultura: por un lado, la aparición de prácticas ascéticas podría constituir un elemento negativo –y disruptivo– para la cultura dominante donde esos valores y “performances” tendrían efectos contra-culturales. Por el otro lado, el ascetismo podría constituir una sub-cultura, dentro de la cultura dominante, sin que el choque entre ambas sea una consecuencia lógica; su coexistencia es posible, al mismo tiempo que el asceta puede participar de varias sub-culturas distintas.

Los conceptos de subjetividad y relaciones sociales constituyen los dos elementos claves restantes de la definición de ascetismo de Valantasis. Nos interesan en menor medida que el par anterior por lo que les prestaremos menor atención. Sólo comentaremos que la posibilidad de crear una subjetividad nueva reside en las potencialidades culturales de la “performance” ascética. El sujeto se encuentra descentrado o, por lo menos, posee dos centros, –el antiguo sujeto y el sujeto renovado por la ascesis– que seguirán multiplicándose a medida que el asceta participe de más subculturas distintas. Respecto a las relaciones sociales, el autor sostiene que es en ese plano donde la cultura se vuelve concreta y encuentra su materialidad.

Hasta aquí hemos intentado realizar unos breves comentarios sobre los aportes teóricos más

importantes dedicados al estudio del ascetismo. En el apartado siguiente intentaremos colocar algunos de estos conceptos teóricos en dinamismo aplicándolos a un ejemplo empírico particular.

Segunda Parte: Etnografía de un gimnasio. Corporalidad y prácticas ascéticas

Por distintas circunstancias, he concurrido a entrenar habitualmente a diferentes gimnasios de musculación de la ciudad de Buenos Aires durante varios años. En un principio mis intenciones no eran académicas, sino solamente deportivas. A medida que avanzaba el tiempo y sumaba experiencia como “entrenado”, empecé a considerar la posibilidad de que el gimnasio constituía un “lugar estratégico de investigación” (Wacquant, 2006: 24).

Este trabajo se nutre de las notas tomadas después de cada una de mis incursiones al gimnasio –entre tres y cuatro veces a la semana– a través de las cuáles intenté reflejar las observaciones, conversaciones e interacciones diarias que tuve con los aficionados a este tipo de entrenamiento.

¿En qué momento los gimnasios se convirtieron en un espacio común a la geografía de los barrios de la ciudad? Cada barrio tiene por lo menos uno y, algunos de ellos, poseen un gran número de salas de entrenamiento en un radio pequeño de cuadras.²

Aunque cada gimnasio reviste particularidades propias, todos los establecimientos frecuentados pueden ser agrupados a lo largo de un “continuum” en el que cada extremo representaría un tipo ideal –en el sentido weberiano del término– opuesto. De un lado del “continuum” se agruparían los gimnasios de musculación que podríamos denominar “fierros”³ que, aunque su ingreso es irrestricto, son frecuentados en mayor número por aficionados avanzados al entrenamiento con pesas, competidores de fisicoculturismo y “patovicas”.⁴

² Los barrios de Caballito y Villa Crespo de la ciudad de Buenos Aires son dos ejemplos claros. Alrededor de sus “centros” barriales se encuentran más de cinco gimnasios situados a escasas cuadras entre ellos.

³ Las máquinas de entrenamiento, las barras y las mancuernas que se utilizan en el gimnasio son denominadas “fierros”. A través de un desplazamiento metonímico se denomina gimnasios “fierros” a aquellos frecuentados por los apasionados del entrenamiento con “fierros”.

⁴ Así se denomina a las personas que trabajan cumpliendo funciones de seguridad en locales nocturnos. El origen del término no es del todo claro. Se puede consultar una breve historia del término en Rodríguez, A. y Rosenberg, L (2008).

En el otro extremo podríamos agrupar a los gimnasios que son frecuentados por personas que tienen un mínimo conocimiento de las técnicas corporales de entrenamiento de musculación —o ninguno— y en los cuales no abundan ni los fisicoculturistas ni los “patovicas”.

Sin embargo, la realidad indica que la mayoría de los gimnasios observados podrían ser colocados a lo largo de esa línea continua imaginada, separada por dos casos típicos ideales construidos teóricamente. Concretamente, los gimnasios observados revisten características que los asemejan —más o menos— a alguno de los dos modelos típicos elaborados, en lo respectivo a sus frequentadores, aunque en cada uno de ellos se producen combinaciones específicas particulares que en, algunas ocasiones, incluso son contradictorias con el modelo al que se encuentran más emparentados.

Existe un elemento de contacto a todos los gimnasios, independientemente de los tipos de actores que los frecuentan, que es objeto de este trabajo y que se repite en todas las salas de musculación visitadas: la devoción casi monástica con la que los entrenados se entregan a la práctica de entrenamiento corporal cotidianamente.

Las prácticas de los antiguos ascetas religiosos, como hemos visto en la primer parte de este trabajo, incluían actividades tales como la oración, el silencio, el auto-aislamiento social, la disciplina sexual y la rigurosidad alimenticia. Una vida de privaciones y de penitencia elegida por esos actores que intentaban a través de las modificaciones de su conducta la conformación de un “yo” diferente, de un “hombre nuevo”.

Aunque con diferencias históricas obvias, creemos que hay más similitudes que distinciones entre las prácticas de ascesis de los antiguos religiosos y la de los actuales aficionados al entrenamiento de musculación.

En la primera parte de este trabajo observamos que Nietzsche sostiene, en el tratado tercero de *La genealogía de la moral*, que el ascetismo venía a llenar un vacío, a otorgar un sentido a la existencia:

Yo, personalmente, no me imagino vivir de otra forma que no incluya entrenar a diario o periódicamente (por lo menos) (S. 26 años).

Si yo tuviera que elegir entre la facultad y el gimnasio, entre mi novia y el gimnasio, entre el trabajo y el gimnasio (pausa)...bueno ya sabes. (M. 27 años).

Yo amo esto, nací para esto y voy a dar mi vida para esto aunque no llegue a nada. (N. 21 años)

Hacer fierros no es duro, pensé que sos una persona que entrena y come distinto...en realidad vivís distinto. Solo que ves cosas que ellos no ven. (A. 24 años)

Este tipo de afirmaciones que hemos recogido se encuentran en consonancia con las que obtuviera el antropólogo brasilero Cesar Sabino en una pesquisa realizada en gimnasios de la ciudad de Río de Janeiro:

Mi vida cambió completamente. Comencé a respetarme a mí, a tener el coraje de mirarme en el espejo y mirar el mundo a los ojos y lo que quería en la vida. Hoy sé que yo, yo, hago mi propio destino (Peter, 23, estudiante) (Sabino, 2000: 3).

Para estos actores el encuentro con los “fierros” constituyó un acontecimiento único; la vida se llenó de sentido en un instante. Este “ethos muscular” impregna todo el gimnasio, aunque no todos sus concurrentes se van a involucrar con un grado tan alto de compromiso con la actividad. Sin embargo, un importante número de entrenados, como observaremos, se convierten al “nuevo culto” adoptando un estilo de vida que se organiza totalmente alrededor de la práctica de entrenamiento.

La sala de musculación de un gimnasio opera como un espacio sobre el cuál se desarrolla una nueva forma de “sociabilidad” (Geselligkeit) —en el sentido simmeliano del término— como “procesos puros de asociación que son en sí mismos su propio fin, formas de interacción social desprovistas de contenido o dotadas de contenido socialmente anodino” (Wacquant, 2006: 49). Sin embargo, detrás de esos procesos puros de asociación desprovistos de contenido significativo (en este caso una actividad deportiva, recreativa o de ocio) está operando una lógica que implicará para sus practicantes el encuentro con una “nueva forma de vida” que, lejos de anclarse al gimnasio únicamente, inficionará todos los aspectos de la vida cotidiana.

En el esquema que construye Wacquant para explicar el estilo de vida de los boxeadores del Woodland Boys Club del gueto negro de Chicago, el sacrificio es una noción fundamental. Nos permitimos transcribir una extensa cita a continuación:

Para conseguir su peso óptimo todo boxeador debe seguir una dieta estricta (evitar los dulces, féculas y alimentos fritos, comer pescado, carnes blancas y verduras cocidas, beber agua y té), tener un horario regular e imponerse un toque de queda temprano para que al cuerpo le dé tiempo a recuperarse. Además, desde que entra en el gimnasio, se le enseña que de-

be renunciar a tener contacto sexual durante las semanas previas al combate bajo pena de perder fluidos vitales y de socavar su fuerza física y su energía mental (Wacquand, 2006: 73).

Así, el boxeador debe sacrificarse por la práctica que realiza. Su sexualidad, su alimentación, el descanso diario y la vida social se organizan en base a la práctica del boxeo. Ese mismo concepto de sacrificio resulta fundamental para entender la forma en que los entrenados del gimnasio van a relacionarse con este renacer a una “nueva vida” de prácticas ascéticas.

Remarcaremos tres aspectos (alimentación, sexualidad y vida social) fundamentales de la vida cotidiana para observar como son re-organizados alrededor de la práctica de entrenamiento. La forma en que los entrenados se van a relacionar, a partir de su conversión, con la comida cambiará rotundamente:

La realidad es que tenés que comer cada tres horas...como hacemos muchos de nosotros. A mí personalmente a veces se me complica bastante, hay situaciones en que jode: si vas a salir con una mina se soluciona fácil comprando barras proteicas. O en el laburo, llevando tupper. (M. 27 años)

Si voy a comer afuera pido un bife o pollo con ensalada...Cualquier porción pesa 150 o 200 gramos y con eso alcanza para cubrir las proteínas de emergencia...no es un drama... (J. 40 años)

Sino de última me llevo tres aminos de 2500⁵ y listo con eso zafo esas horas en que no comí... (I. 28 años)

A veces me llevo un huevo cocido en el bolso: un clásico. (F. 22 años)

La alimentación del cuerpo que entrena con pesas implica una relación del “yo” con la comida metódica y sistemática: la acción de comer se reduce a una acción racional con arreglo a fines –o la acción más racional del esquema de acciones sociales weberiano–.

El acto de comer no se relaciona bajo ningún punto de vista con el placer o el disfrute de los sentidos: se trata tan solo de un mecanismo por el cual se carga –y recarga– una máquina que debe funcionar en el gimnasio; la comida es tan sólo un combustible.

La manera en que los actores viven su sexualidad también es ordenada, sistematizada y

racionalizada en base a los parámetros de esta nueva vida de ascesis corporal. Las fuerzas deben ser conservadas y utilizadas racionalmente; cualquier gasto de energía que no se concentre en la práctica de entrenamiento es objeto de metódico análisis:

Según sé yo, como máximo semanalmente, puedes tener relaciones tres veces a la semana... teniendo sexo y entrenando no evolucionas... el cuerpo trabaja con los fierros y cogiendo igual...el problema es hormonal ya que cuando eyaculas perdés un montón de nutrientes. (A. 24 años).

Mira, todos cogemos, al contrario, es bueno, pero tenés que saber que tenés que comer bien y descansar bien, sino no vas a crecer nada (M. 27 años).

En la primera parte de este trabajo decíamos que Max Weber había encontrado distintas formas de “ascetismo mundano”, por fuera de los monasterios, relacionadas con el estilo de vida de los fieles que profesaban el protestantismo –específicamente el calvinismo– e intentaban vivir según los mandamientos éticos de esa religión.

La forma de ascetismo mundano a la que aquí hacemos referencia se encuentra desligada completamente de la vida religiosa; los actores que confluyen en una sala de musculación de un gimnasio no se encuentran –a priori– mancomunados por ningún conjunto de creencias. Sostenemos por ello que la vida de acuerdo a principios morales no es prerrogativa de la vida religiosa, en todo caso, a nuestro criterio, las prácticas ascéticas religiosas constituyen una especificidad posible pero no única del ascetismo en general.

Aunque sin un conjunto de creencias que los haya unido a priori, los entrenados practicantes de “la religión del músculo” (Kornblit, 2007: 18) generarán a partir de la misma práctica y de sus “performances” un conjunto de normas, valores y creencias que tendrá plena vigencia dentro del grupo de practicantes de la disciplina.

Como hemos hecho notar en un trabajo anterior (Rodríguez, 2009: 5), la sala de musculación de un gimnasio es un espacio que, antes de que los entrenados la “apropien” para sí a través de sus “performances” de entrenamiento, posee un sistema de reglas internas que refiere a la manera en que debe circularse dentro del espacio. Estas reglas de ordenamiento del espacio son: una determinada disposición físico-espacial de las “herramientas de trabajo”; la presencia de soportes discursivos –láminas– que teóricamente (por medio del saber médico) autentican la práctica y el trabajo físico organizado en “rutinas” que prepara el entrenador.

⁵ Aminoácidos de 2500 miligramos cada comprimido. Son suplementos nutricionales que se utilizan para suplir las deficiencias de una dieta. Son de venta libre y se comercializan en cualquier tienda de nutrición.

Entre reglas estructurales asociadas al espacio gimnasio, por un lado, y “performances” subjetivas (de entrenamiento, de alimentación, de sexualidad y otras) de los entrenados, por el otro, se irá conformando un “habitus” propio de este campo – también en sentido bourdieuano– conformado por el universo de los aficionados al entrenamiento de musculación que frecuentan los gimnasios.

Este “habitus” de entrenado que funciona como “principios generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación” (Bourdieu, 1997: 20) será el resultado, entonces, de la interacción de estructuras objetivas –reglas estructurales del gimnasio– y disposiciones subjetivas de los entrenados directamente observables en prácticas de ascesis. Es justamente allí, “entre el sistema de regularidades objetivas y el sistema de las conductas directamente observables” (Bourdieu, 1980: 88) donde se interpone como mediación entre ambos este “habitus” del entrenado de musculación del gimnasio.

Respecto a la construcción del “yo”, en esa relación “con uno mismo”, hacíamos notar en la primera parte de este trabajo que Foucault sostenía, en el volumen I de su *Historia de la sexualidad*, que ninguna técnica es adquirida sin ejercicio; sólo la repetición constante de las prácticas garantiza el aprendizaje de las mismas.

El trabajo de entrenamiento en el gimnasio se basa en la repetición de rutinas, series y ejercicios determinados por parte de los entrenados. La apropiación de la técnica correcta de ejecución de los ejercicios no puede ser transmitida oralmente por el entrenador ni tampoco puede ser aprendida por medio de manuales escritos de ejercitación física. Sólo la misma praxis de entrenamiento –realizada y repetida una y otra vez a diario– garantiza la apropiación de las técnicas.

La apropiación de ciertas prácticas o técnicas corporales (Mauss, 1936) que los actores incorporan “se realizan con un gran nivel de espontaneidad y soltura, y además se vuelven, en gran medida pre-concientes (Míguez, 2002:5). El recién llegado al gimnasio carece absolutamente de ese conjunto de destrezas corporales que le permitirían ejercitarse con naturalidad. Antes que entrenarse, el principiante reflexiona acerca de cómo debe entrenarse, como debe articular los movimientos, etcétera. Sin embargo, después de un proceso de aprendizaje penoso, el entrenado adquiere estas prácticas y técnicas físico-corporales y abandona su condición de inexperto en la sala.

Recalamos el penar que conlleva la adquisición de las técnicas corporales de entrenamiento ya que consideramos que la pena, el sufrimiento y el dolor son parte integrante de este proceso de conformación del yo ascético entrenado.

Cuando en una de las sesiones de entrenamiento fuéramos reprendidos por uno de los asistentes diciéndonos “callate y entrená” –frase que da nombre a este escrito–, entendimos que el silencio al momento de entrenar –aunque las salas suelen ser muy ruidosas debido a la música que suena a todo volumen– es fundamental para quienes eligieron la “religión muscular” como camino y no se encuentran allí tan solo “pasando el tiempo”. La segunda parte de la frase del título de este trabajo “sin dolor no hay ganancia”, en cambio, fue una –breve– explicación que nos diera un entrenamiento avanzado sobre la única manera que se tiene para progresar en el entrenamiento. Por eso decíamos que el dolor, el penar y el sufrimiento son parte de ese proceso de transformación del “yo” ascéticamente entrenado con pesas; de la misma manera, para el púgil “boxear es sufrir” según Wacquant.

La noción de “performance”, que Valantasis introdujera para definir ascetismo, puede aplicarse a los distintos tipos de prácticas ascéticas de los entrenados (de entrenamiento, de alimentación, de sexualidad y otras). Analicemos las que refieren a la manera en que los actores van a “poner en acto” la presentación de su yo frente a los otros:

Las cosas se complican cuando surgen cosas como que un amigo te invite a su casa, ahí vas a tener que comer lo que sabes que está mal. (F. 22 años)

Peor si te invitan a una reunión o algo así de gente que no tenés tanta confianza como para andar sacando huevos del bolso o pedir para ir a hacer un bife a la cocina. (M. 27 años)

Sinceramente no soy de salir, cuando me dicen de salir, no salgo o muy raras veces salgo... (F. 22 años)

Las relaciones sociales constituyen el plano en que la cultura ascética se concretiza, siguiendo a Valantasis. Es en este plano de la presentación frente a los otros del “yo” ascético, transformado en sujeto de entrenamiento, donde el actor va a elaborar complejas estrategias para dejar ver sólo algunos aspectos y encubrir los restantes de ese “yo” renovado.

Así, los actores ocultan frente a los desconocidos, “con los que no tenés tanta confianza”, sus poco ortodoxas prácticas de alimentación que implican tener que alimentarse cada tres o cuatro

horas, por lo que en algunas ocasiones optan por llevar “comida de reserva” o evitan las salidas con personas que no pertenecen a su entorno. Siguiendo a Howard Becker, podríamos decir que los actores pueden ser considerados “desviados secretos”, ya que a pesar de no conocer cuáles serían realmente las consecuencias de mostrar esos aspectos de sus prácticas, prefieren ocultarlas porque consideran que “sus relaciones serán alteradas y destruidas si algún día ellos llegan a enterarse” (Becker, 1971: 69). Concretamente, los actores van a optar por mostrar solamente los aspectos que ellos consideran “positivos” sobre la práctica que realizan que, en este caso, se limitan a la exhibición de un cuerpo que luce “saludable”.

De la misma manera, la relación que muchos de los entrenados establecen con el consumo de drogas esteroides es ocultada con mayor vehemencia aún que las prácticas alimenticias. Incluso, dentro del grupo de pares no es un tema que se debata abiertamente.⁶

La forma en que los actores van a intentar presentar y manejar la puesta en acto de su “yo” transformado también alcanza sus relaciones de pareja:

Si salís con una mina y le molesta que comas cada 3 horas definitivamente esa relación no tiene futuro... (M. 27 años).

Ni hablar de que hay que blanquear estas cosas, si ella no hace un esfuerzo para comprender...chau nena, no necesito alguien así conmigo... (I. 28 años)

A diferencia de los contactos más distantes, en este tipo específico de relaciones, los entrenados prefieren no encubrir sus prácticas, sino mostrarlas abiertamente. Entendemos que, también siguiendo a Becker, la mayor importancia que el actor adjudica a este tipo determinado de relaciones repercute en un menor grado de encubrimiento de las prácticas de ascesis. Al tratarse de relaciones sociales más íntimas, el actor prefiere mostrar más de su “yo” renovado a fines de indagar —desde un principio— cuales son las posibilidades de establecer una relación formal con una persona que desconoce la existencia de estas prácticas de ascetismo corporal.

Valantasis también recalca la importancia de no subestimar las posibilidades contra-culturales del ascetismo para la cultura hegemónica. En este caso específico de ascetismo, que aquí hemos abordado, consideramos que no existen potencialidades contra-culturales frente a la cultura hegemónica. Por el contrario, creemos que quienes adoptaron este estilo de vida, y siguiendo a Sabino, “tienen, en general, el deseo de integración en la cultura dominante” (Sabino, 2000: 2) (traducción propia). De hecho, los entrenados de musculación reproducen a través de sus prácticas concepciones relacionadas con la corporalidad y la belleza que son propias de la cultura dominante. Asimismo, como sostiene Alan Klein, en *Little Big Men*, toda la cultura fisico-culturista californiana se sostiene sobre tres pilares que son los valores de heterosexualidad, individualismo y vida saludable. Podríamos sostener que esos valores, de acuerdo a nuestras observaciones, también tienen su vigencia en los gimnasios de Buenos Aires y, aunque con las diferencias evidentes de contexto, resultan ser más bien elementos que refuerzan la cultura dominante que potenciales contra-hegemonías.

⁶ Se puede consultar respecto a este tema mi trabajo —en coautoría con Laura Rosenberg— “¿Nuevas drogas? ¿Nuevas adicciones?: consumo de drogas de performance entre “barriletes” y “fierros” en revista digital Margen de Trabajo Social y Ciencias Sociales, ISSN 0327-7585, Buenos Aires, número 56, diciembre de 2009.

. Bibliografía

- AUSTIN, John (1988) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- BECKER, Howard (1971) *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- BOURDIEU, Pierre (1997) *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DURKHEIM, Emile (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, Michel (2002) *Historia de la sexualidad*. Volúmenes I, II y III. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GEERTZ, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOFFMAN, Erving (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.
- HARPHAM, Geoffrey (1987) *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- KORNBLIT, Ana Lía (2007) *Juventud y vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MAUSS, Marcel. 1971 (1936) “El concepto de técnica corporal” en: Mauss, M. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- MIGUEZ, D. (2002) “Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes delincuentes”, *Revista Religião e Sociedade*, Nº 1, Vol. 22.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005) *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifco.
- RODRIGUEZ, A. (2009) “En el gimnasio: Sala de musculación, disposición del espacio y estrategias de los actores”. *Revista digital Lecturas, Educación Física y Deportes*, Nº 133.
- RODRIGUEZ, A. y ROSENBERG, L. (2008) “Prácticas y representaciones de usuarios de drogas esteroides anabólicas en gimnasios de la ciudad de Buenos Aires”, V Jornadas de investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras.
- RODRIGUEZ, A. y ROSENBERG, L. (2009) “¿Nuevas drogas? ¿Nuevas adicciones?: consumo de drogas de performance entre ‘barriletes’ y ‘fierros’” en *Revista Digital Margen de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, ISSN 0327-7585, Buenos Aires, número 56.
- SABINO, C. (2000) “As Drogas de Apolo. O consumo de anabolizantes em academias de musculação”. *Revista Arquivos em Movimento*, Nº 2, p. 1-11.
- SABINO, C. y LUZ, M. T. (2007) “Ritos da Forma. A construção da identidade fisiculturista em academias de musculação na cidade do Rio de Janeiro”. *Revista Arquivos em movimento*, Vº 3, p. 51-68.
- VALANTASIS, Richard (1998) “A theory of the Social function of Asceticism” en: Wimbush V. y Valantasis R. (eds.) *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- WACQUANT, Loïc (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- WEBER, Max (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

“Jugar entre cerros”: Etnografía sobre los usos del cuerpo y la práctica del fútbol en los Valles Orientales de Jujuy (Argentina)

“Playing amidst the hills”: Ethnography about the uses of body and football practice in the Eastern Valleys of Jujuy (Argentina)

Federico Fernández¹

CONICET/Universidad Nacional de Jujuy
antropo428@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo se analizan un conjunto de relatos sobre los usos prácticos y simbólicos del cuerpo en los jugadores del fútbol no-profesional dentro del Departamento Valle Grande (Provincia de Jujuy-Argentina). La interpretación del registro etnográfico de una serie de cuatro campeonatos futbolísticos entre los diez poblados participantes, permite establecer correlaciones entre los entramados sociales que configuran las competencias futbolísticas a nivel local, y las disposiciones corporales construidas en torno a estructuras socio-históricas de larga duración dentro del área.

Palabras clave: Etnografía – cuerpo – fútbol – entramados sociales – estructuras socio-históricas

Abstract

In this work are analyzed a set of stories on the practical and symbolic uses of the body in players of non-professional soccer within the Department Valle Grande (Province of Jujuy-Argentina). The interpretation of ethnographic registry of a series of four championships among the ten participant towns, allows establishing correlations between the social frameworks that form the fútbol competitions at local level, and the constructed corporal dispositions around long term socio-historical structures within the area.

Key words: Ethnography – body – football – social frameworks – socio-historical structures

¹ Lic. en Antropología. Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Tucumán. Becario de Posgrado Tipo II CONICET. Miembro de la Unidad de Investigación: Ciencia, Cultura y Procesos Sociales en Latinoamérica. FHyCS. Universidad Nacional de Jujuy.

Introducción

El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanecen en ellas oscuros a los ojos de quienes la producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, vale decir habitadas por un sentido común.

Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben (Bourdieu, 2007: 111).

Si en verdad, como lo ha postulado claramente P. Bourdieu (2007), los condicionantes vinculados a una forma específica de existencia material y simbólica producen y reproducen *habitus*, es decir, estructuras estructurantes, principios organizativos que regulan y establecen “regularidades” en nuestras prácticas sociales, el cuerpo, entendido aquí básicamente como una co-construcción de carácter socio-histórico y fundamentalmente político, se constituye en el principal “vehículo motor” de la práctica, puesto que es en y a través de los cuerpos donde se expresan y superponen las tensiones más elementales de la estructura social.

La relación que debemos establecer entonces, siguiendo a P. Bourdieu, entre las nociones de “lo práctico”, los diferentes mecanismos organizativos de la práctica y los nexos que existen entre éstos y las narrativas (que también pueden ser prácticas) sobre el y/o los cuerpos resultan aquí centrales. En efecto, ¿Existe alguna construcción tan netamente pragmática como la “enseñanza” de los deportes modernos en general, y como el fútbol en particular? Para comprender cabalmente el sentido de este proceso de “incorporación” en el aprendizaje inherente al campo de los deportes, citaré en extenso una de las afirmaciones desarrolladas por L. Wacquant (2006) en su estudio sobre el boxeo dentro de un gimnasio del gueto negro de Chicago. Según Wacquant:

La “cultura” del boxeador no está formada por una suma finita de informaciones discretas, por nociones transmisibles mediante la palabra ni por modelos normativos que existirían independientemente de su puesta en práctica, sino por una serie de posturas y gestos que (re)producidos continuamente por y en el funcionamiento mismo del *gym*, sólo existen por así decirlo en los actos, así como la huella que dichos actos dejan en (y sobre) el cuerpo, lo que explica la tra-

gedia de la imposible reconversión del boxeador cuando termina su carrera: el capital específico que posee está completamente incorporado y, una vez utilizado, carece de valor en otro campo. (Wacquant, 2006: 66).

Algo bastante similar ocurre con el jugador de fútbol y su conocimiento práctico del juego en sí. Dante Panzeri, periodista deportivo argentino durante la década del ‘60 y ‘70, fue quizás el mayor defensor de la práctica del fútbol como “lo impensado”, es decir, aquello que se nos presenta como eminentemente vinculado al movimiento corporal, lo cual implica una rotunda imposibilidad de aprehender a jugar el juego de una forma teórica pura. Existen, sin embargo, una serie de condiciones sociales –cuyo correlato en la perspectiva panzerista siempre es expresado en términos prácticos– que posibilitarían ser un “crack futbolístico”. Así pues:

El “muchacho de la calle” está en su constante “entrenamiento para el fútbol”, en su constante necesidad de esquivar los riesgos y las leyes de vida propias del libertinaje callejero. El “muchacho de su casa” difícilmente tenga otro acceso al fútbol hasta no llegar a la cancha misma. Uno convive con la picardía, el otro convive con el orden. Y el fútbol no es precisamente orden en el sentido académico de la expresión. Mucho más que orden es picardía, siendo que es “arte de lo imprevisto” (Panzeri, 2000: 56).

Este tipo de argumentaciones responden específicamente a narrativas muy presentes dentro de un momento histórico del fútbol argentino. Los escritos de E. Archetti (2001) y P. Alabarces (2002), analizan en detalle el valor socio-histórico y político –y por ende sus correlaciones con las construcciones nacionales dominantes–, sobre el cual se ha erigido la figura de este “muchacho de la calle,” es decir, un sujeto que es el producto de los sectores populares urbanos y que, especialmente en los relatos deportivos de la década del ‘40 en adelante, puede aparecer como un “héroe” surgido de la nada, y al mismo tiempo –dada su condición de clase subalterna– como un “villano” que regresa eternamente al “mundo del barro” del cual es, primariamente, su producto.

Ahora bien, el planteo de nuestro periodista deportivo, tiene además como principio rector la idea de la práctica futbolística asociada a la construcción de una motricidad que solo puede ser considerada como “hábil” si logra desplegarse –y fundamentalmente relacionarse– con el espacio que circunda al desarrollo del juego. El potrero, aquel

espacio abierto ubicado generalmente en las intersecciones barriales y con las irregularidades propias del terreno, se constituye aquí en el territorio a través del cual se co-construye un cuerpo habilitado, es decir, la expresión en acción del pícaro de barrio urbano; un atorrante que es capaz de esquivar y “gambetear” los avatares de la vida en la ciudad. Esto es precisamente lo que le permite a Panzeri arribar a una de sus afirmaciones más determinantes: “Se ha dicho, así, con razones bastante sólidas para afirmarlo, que el fútbol es hijo de la miseria. En Argentina también decimos que ‘el fútbol necesita chicos atorrantes’” (Panzeri, 2000: 56)

En nuestro tiempo –lo cual implica pensar también en “nuestros espacios”– la corporalidad de los jugadores de fútbol y su consecuente “destreza” motriz, se encuentra íntimamente asociada a una serie de factores bastante alejados de aquellas “máximas panzeristas”. En efecto, conocemos exitosos jugadores de fútbol profesional que ganan abultadas cantidades de dinero, sin haber incorporado en sus prácticas los desniveles del terreno, no se han formado construyendo paredes con los paredones húmedos de barrio, sino más bien en las escuelas de fútbol creadas para niños inquietos y aburridos en sus hogares de clase media urbana.

Sin embargo, lo realmente interesante en las argumentaciones de Panzeri, radica en el vínculo que establece entre: movimientos motrices y la variable espacial como un elemento perceptible y sensible a la construcción corporal del jugador de fútbol (sea cual fuera las características de este espacio). Sabemos que este vínculo elemental entre cuerpo y espacio en el análisis socio-cultural, fue abordado de una manera particular por M. Merleau-Ponty, quien postula remplazar la idea de un espacio homogéneo pensado a través de una inteligencia incorpórea, “por la de un espacio heterogéneo, con direcciones privilegiadas, que se encuentran en relación con nuestras particularidades corporales y nuestras situaciones de seres arrojados al mundo”. Desde esta perspectiva, el hombre ya no es más “un espíritu y un cuerpo, sino un espíritu *con* un cuerpo, y que sólo accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas” (Merleau-Ponty, 2008: 24).

En efecto, estar en el espacio,¹ nos introduce inevitablemente en una decodificación sensitiva

¹ Las relaciones entre corporalidad y espacio, lejos de agotarse en el análisis propuesto por M. Merleau-Ponty, fue y es objeto de estudio de un gran número de intelectuales y campos disciplinares disímiles. Al respecto se puede consultar el trabajo

de aquello que nos rodea. En este proceso perceptivo se encuentran involucrados no solo nuestras “capacidades” motrices, sino también todos nuestros sentidos (la vista, el olfato, lo auditivo, el tacto). Tal como lo ha señalado D. Le Breton (2002), tomando como base el análisis sociológico de los sentidos desarrollado por G. Simmel, la configuración de nuestros receptores sensoriales en relación con el mundo circundante tiene naturaleza social, es decir, no puede comprenderse solo en su correlato fisiológico. De este modo: “Las percepciones sensoriales del campesino, no son la de los habitantes de la ciudad (...). Cada comunidad humana elabora su propio universo sensorial como universo de sentido. Cada actor se apropia de su uso de acuerdo con su sensibilidad y los acontecimientos que fueron puntuando su historia personal” (Le Breton, 2002: 58).

Desde este enfoque, podemos establecer ya una serie de preguntas que nos conectan directamente con la temática central de éste trabajo: ¿Qué tipo de correlaciones existen entre las prácticas corporales ligadas al fútbol y los espacios fragmentados, ubicados en alturas disímiles y habitados por sujetos trashumantes que recorren día a día desde caminos selváticos, hasta grandes montañas que aprisionan el aire hasta sofocar nuestras vías respiratorias?, ¿Cómo se juega al fútbol entre las nubes, entre los cerros?, ¿Cómo se construye en estos territorios entrecortados y discontinuos las nociones de habilidad, rudeza, resistencia, picardía? En las líneas que siguen abordaremos cada una de estas incógnitas sobre la base de una serie de registros etnográficos.

El espacio-tiempo “vallegrandino”

El sector sur-oriental de la Provincia de Jujuy (territorio fronterizo con el vecino país Bolivia) comprende actualmente los departamentos de Ledesma, San Pedro, Santa Bárbara y Valle Grande. Este último –unidad de análisis del presente estudio–, se encuentra ubicado dentro de los valles orientales de transición entre las yungas y las altas montañas o puna, con una variación altitudinal y ecológica importante. Carlos E. Reboratti (2009), ha desarrollado investigaciones en un área similar a Valle Grande, situada en el sector nor-este de la provincia de Salta: el Alto Bermejo.² Podemos reco-

de Alicia Lindón (2010), en la edición Nº1 de la presente Revista.

² Es necesario aclarar aquí que para C. Reboratti, la delimitación del área de estudio que dio origen al libro: *El Alto Bermejo*.

nocer básicamente los mismos pisos de vegetación y altura entre ambas regiones: “Selva basal o montana, bosque montano, pastizal de altura, y estepa y pastizal alto andino” (Reboratti, 2009: 40). Como veremos en detalle más adelante, cada uno de estos espacios –además de corresponderse con denominaciones locales específicas en el caso de Valle Grande y en el área del Alto Bermejo– se encuentran actualmente vinculados al circuito de pastoreo del ganado vacuno, y las actividades agrícolas de secano en los fondos de valle. Ahora bien, ¿Desde cuándo, en términos históricos, es posible reconocer esta dinámica de ocupación de los espacios fragmentarios de diferentes ambientes?

Desde el periodo arqueológico Tardío o de Desarrollos Regionales, pasando por la ocupación incaica de la que quedaron rastros dentro del área que hoy conforma el Departamento, se observa un rasgo central que caracteriza a la región: *La movilidad e interacción de grupos sociales ubicados en diferentes ambientes productivos*. Esto se refleja fundamentalmente en la presencia de rutas de traslado constatadas por el registro arqueológico, pero que también persisten en las narrativas coloniales, e incluso algunos de estos caminos son usados por los campesinos de Valle Grande actualmente. De acuerdo con S. Hoyos (2009), uno de los indicadores espaciales de movilidad de mayor contundencia son los caminos, es decir, huellas o sendas que han permitido y aún hoy posibilitan el traslado de animales y bienes por parte de los pobladores de la región. Estas verdaderas redes camineras se han construido en sentido transversal en relación a la Quebrada de Humahuaca, como así también en dirección norte-sur tomando como referencia las alturas del Zenta.

Ana Teruel, Marcelo Lagos y L. Peirotti (2006), establecieron que “durante el periodo colonial temprano en Valle Grande, existían grupos de filiación y localización aún discutidas, como los churumatas, paipayas y ocloyas, quienes poblaron las tierras más altas de la región pero posteriormente fueron re-localizados por sus encomenderos” (2006: 439). Ya hacia mediados del siglo XIX, la región se conforma como Departamento con una población

originaria mayoritaria de la zona y de la Quebrada de Humahuaca.³ Las características principales de la población se relacionan con “un campesinado similar al andino, que vivía de la tierra y de la producción textiles, pero había también un número importante de peones y jornaleros” (2006: 446). En términos generales, esta tendencia parece reflejarse a través de un largo periodo temporal, incluso durante todo el siglo XX, en donde el Departamento de Valle Grande, a diferencia de San Pedro y Ledesma, mantuvo una población estacionaria predominantemente rural y campesina.

Según los últimos datos censales la población del Departamento de Valle Grande es de 2386 habitantes con una superficie de 962 Km². En la actualidad existen dentro de este extenso territorio diez (10) localidades⁴ rurales distribuidas en altitudes que van desde los 400 a 3800 m.s.n.m con diferentes pisos ecológicos de ocupación. A diferencias de otras regiones de la provincia, el Departamento se encuentra relativamente aislado, debido a que no existe una ruta pavimentada de acceso, y los caminos se tornan intransitables durante los meses con mayores precipitaciones en la zona (generalmente entre diciembre y febrero). Al mismo tiempo, ya en el interior de la región, existen localidades como, Santa Barbara, Alto Calilegua o San Lucas, a las cuales sólo se puede llegar a caballo, mula o tras una extensa caminata.

Sin dudas el hecho de haber permanecido con una escasa comunicación con el resto de la provincia a lo largo de los años, convirtió a la región en un espacio singular en donde predomina más una lógica de movilidad interna (intra-localidades) que hacia afuera del Departamento. Actualmente existe una preponderancia de población campesina cuya base económica es el grupo doméstico (E. Belli y R

³ En trabajos anteriores Raquel Gil Montero y Ana Teruel señalaron que hacia mediados del Siglo XIX, las características étnicas y culturales de la población en Valle Grande se encontraban “(...) asociadas a la de los indígenas andinos de la Quebrada, aunque económicamente se vinculó cada vez más con la región de haciendas azucareras lindantes con el Chaco”. Sobre este punto en particular se pueden consultar los escritos de Raquel Gil Montero y Ana Teruel: “Trabajo familiar y producción de textiles en las tierras altas de la provincia de Jujuy. Mediados del Siglo XIX”. *Revista Andina*, Año 14, Nº 1. Centro de Estudios Regionales Andinos” Bartolomé de las Casas”.

⁴ Dentro de una franja transicional se encuentra, desde el extremo Nor-oriental de la Quebrada Humahuaca hasta llegar al borde del departamento Ledesma las siguientes localidades: Caspala, Santa Ana, Valle Colorado, Alto Calilegua, Yerba Buena, Valle Grande, Santa Barbara, San Lucas, Pampichuela y San Francisco.

Realidades y conflictos; fue desarrollado sobre la base de al menos dos criterios: uno es de carácter hídrico, en cuyo extenso recorrido se combinan diferentes pisos ambientales y ecológicos que circundan la región del actual Departamento Valle Grande, y el otro conforma una subdivisión político-administrativa que comprende los Departamentos de Santa Victoria e Iruya, y una parte del Depto. Oran (Provincia de Salta).

Slavusky, 1999), combinado con el trabajo asalariado de algunos de los miembros activos. En este contexto, los procesos de producción y reproducción de las identidades sociales adquieren una forma particular de expresión, en donde es posible reconocer micro-procesos de diferenciación y conflicto para los cuales los pobladores locales apelan a múltiples sentidos de pertenencia: territorio, región, vínculos de filiación familiar y parentesco, e identificación socio-étnica.

A pesar de la polisemia de significados que expresan cada una de estas denominaciones, la dinámica de organización del espacio y su relación con los recursos de la región presentan una estructura dual en donde “los de arriba”, localidades que comprenden el extremo norte (los más cercanos a la Quebrada de Humahuaca) establecen una clara distinción con los pobladores que ocupan la porción sur-oriental: “los de abajo”. De manera similar al modelo analítico desarrollado por Tristan Platt (1984) en torno a la organización territorial y política en la región sur-andina, existe aquí una estructura dual organizada en diferentes segmentos territoriales. Así pues, entre esta franja transicional que va desde las yungas hasta los pastizales de neblina, se construyen al menos dos unidades expresadas a través de múltiples denominadores identitarios. ¿Bajo que mecanismos se expresa esta división? ¿Existe alguna relación entre este tipo de divisiones y las estructuras sociopolíticas locales? Una parte de la respuesta se refleja en la existencia de un encuentro anual que reúne a las diez localidades que comprenden el Departamento. Se trata del *Campeonato Futbolístico de Valle Grande*. Un evento particular que puede ser caracterizado como un dispositivo ritual de diferenciación y conflicto interno, pero también de unificación y autoafirmación de identidades locales que los distingue del afuera.

Este campeonato de fútbol es el único acontecimiento⁵ en donde participan las localidades con sus respectivos equipos y simpatizantes (alrededor de entre 80 y 100 personas por cada poblado, entre los que figuran no sólo los hombres que practican el fútbol, sino también mujeres, niños y ancianos). Durante los tres días en los que se desarrolla el evento se producen enfrentamientos y reafirmaciones de

⁵ Es necesario destacar aquí que, a diferencia de otras regiones de la Provincia, en Valle Grande no se observan ferias y/o encuentros de carácter colectivo que congreguen a todas las localidades de la región. En este sentido, el Campeonato Futbolístico del Valle, constituye el único acontecimiento anual y rotativo que logra reunir a todas las unidades territoriales del Departamento.

lazos grupales entre simpatizantes y jugadores en torno a múltiples pertenencias, diferencias y desigualdades en disputas (vínculos político-partidarios, establecimiento y reforzamiento de relaciones de parentesco real y/o putativo, autoafirmación de “identidades tradicionales”). En este contexto se observan –de forma similar a las ferias sur-andinas– conjuntos de techos de lona dispersos alrededor del campo de juego, animales de carga y puesteros de mercado. Allí se concentran las ferias de comida y las carpas acondicionadas para los bailes nocturnos. Se trata de una verdadera celebración colectiva en donde las competencias y las tensiones se expresan también en los simbolismos del orden festivo.

Los orígenes de esta competencia de carácter rotativo se remontan hacia el año 1993, año en el que por iniciativa de quienes conformaban uno de las Comisionados Municipales de la región (C.M. de Pampichuela), se decide organizar un campeonato de fútbol que reúna a todas las localidades del Departamento. Desde el '93 cada uno de los equipos –con sus respectivos simpatizantes locales y comisiones de delegados– se trasladan anualmente hacia la localidad en donde se desarrolla el evento. El único reconocimiento formal para el cuadro ganador es un trofeo y las respectivas medallas para cada uno de los jugadores campeones.⁶ No existen aquí alambrados alrededor del campo de juego, ni boletos de entradas a populares y plateas, ni locutores de radio, y mucho menos la televisación de los partidos. Tampoco están los agentes comerciales que sostiene el fútbol-espectáculo nacional, y los cuerpos de los jugadores no fueron trabajados en el *gym* del club.

Por el contrario, la única condición excluyente para participar en el “campeonato del Valle” –como lo llaman sus adeptos– es el de haber nacido dentro del Departamento. Esto es, tal como figura expresamente en el estatuto oficial: Ser hijo varón nativo y ser reconocido, en términos filiatorios, hasta por lo menos la tercera generación de descendencia por línea paterna y/o materna.

Según (G),⁷ activo participante del campeonato y hermano de uno de los principales propulsores del evento a comienzos de los '90:

⁶ Sobre este aspecto particular del campeonato Valle Grande, se puede consultar un trabajo de mi autoría publicado en el año 2008 bajo el título: “De trofeos y Orgullos: Apuntes sociológicos sobre el fútbol y los procesos identitarios en Jujuy (Argentina).”

⁷ De aquí en adelante, las nominaciones en letras mayúscula y entre paréntesis refieren a denominaciones arbitrarias que

Esto se arma para que nos conozcamos más, somos todos parientes y no nos conocíamos, no nos juntábamos.

La relación intrínseca que existe entre las configuraciones parentales, los usos y categorizaciones corporales desplegados en este tipo de espacios fragmentados, y la práctica del fútbol en Valle Grande, no pueden ser realmente comprendidas si dejamos de lado el proceso histórico que dio origen a la actual estructura social local. En trabajos anteriores, hemos desarrollado en extenso lo que a nuestro juicio es una de las piezas centrales de la organización social en Valle Grande, esto es: Las redes nupciales construidas a finales del siglo XIX y su relación con la ocupación y distribución de la tierra dentro de la región.⁸ En una primera aproximación a esta temática de por sí compleja, encontramos que ya para 1887 –año en el que por entonces Gobernador E. Tello delimitaba y vendía las tierras que actualmente conforman el departamento–, existen un conjunto de subgrupos conformados por apellidos que presentan un grado alto de centralidad dentro de una red sociométrica.

Casualmente, son estos mismos apellidos (Cruz, Sapana y Apaza), los que aparecen en las primeras anotaciones de campo que realice en las localidades de Santa Ana y Valle Colorado (poblados que se encuentran ubicados en el extremo norte del Departamento). En una de las entrevistas realizadas con (C), de aproximadamente 40 años, nacido y criado en Santa Ana, e hijo de una de las familias más reconocidas en el ámbito futbolístico local, aparece con claridad la relación entre los vínculos parentales y los enfrentamientos desarrollados en la cancha de fútbol:

Antes (en los tiempos de los abuelos y padres de C) se jugaba por apellidos. Todo a los pelotazos fuertes, jugaban con sandalia, nada de botines. Ahora parece que quieren entrar al arco con la pelota. Antes, de aquí (señala una zona que divide el pueblo entre sector alto y bajo) se juntaban los Cruz y jugaban con los otros, de otros apellidos. Como soltero vs. Casados ¿ve?

Notemos que (C) nos habla de un enfrentamiento futbolístico entre familiares vinculados a determinados apellidos a la manera de un “clásico local”, pero también nos menciona un “estilo de juego” (los pelotazos, jugar sin botines profesiona-

les). Este “estilo”, como veremos en detalle, parece estar relacionado con categorizaciones sobre la resistencia corporal y dureza en el juego. Durante las primeras charlas informales que mantuve con (Ñ), quien tiene aproximadamente la misma edad que (C), pero a diferencia de éste, fue un ex jugador de los campeonatos vallegrandinos y originario del poblado cabecera de Valle Grande, pude notar que también consideraba aquellos primeros partidos de fútbol de la región como un ejemplo de resistencia corporal.

Cuando se jugaba antes de estos campeonatos, se jugaba de otra forma, era distinto. Estaban los de arriba (Santa Ana, Caspala, V. Colorado, las localidades de altura más cercanas a Zenta y la Quebrada de Humahuaca), de ahí salía un campeón y jugaban con los de abajo (localidades más cercanas al sector centro-sur del departamento, caracterizadas por una vegetación de yunga). Arriba era todo a los pelotazos por arriba, ya estaban acostumbrados a jugar así nomás, jugaban entre los cerros pelados, más resistente. Los de abajo, ya con pelota en el piso, más toque y así...

En otro trabajo he señalado la relación directa que existió entre las primeras prácticas del fútbol en el departamento Valle Grande y la instalación definitiva de los ferrocarriles en la región de los valles subtropicales. Es muy factible que los pobladores que llegaron de las zonas altas y bajas de Valle Grande hacia los Ingenios azucareros cercanos al área, hayan tomado contacto con la práctica del fútbol a través de los primeros centros ferroviarios, es decir, en las áreas aledañas a los galpones y estaciones en donde se practicaba el juego. De hecho, uno de los primeros cotejos futbolísticos registrados de manera oficial en Jujuy data del año 1928. Ya para esta fecha, se describen una serie de conflictos entre jugadores y simpatizantes de la zona conocida como el ramal, más específicamente en la localidad de San Pedro de Jujuy.⁹

Posiblemente los abuelos de (C) y (Ñ) hayan practicado éste “fútbol originario” para el sector norte del actual departamento. Jugar por apellidos y en una cancha improvisada, con los desniveles propios del terreno y, fundamentalmente, corretear por el marrón empedrado de los cerros, armar los arcos con palos del suelo, gambetear y esquivar los animales de pastoreo. Todo este paisaje –que aun hoy perdura con fuerza en la construcción social del

establecí para preservar la identidad personal de los informantes que colaboraron con la co-construcción de los datos durante el trabajo de campo etnográfico.

⁸ Sobre este punto remito al trabajo de Juan Pablo Ferreiro y Federico Fernández (2008).

⁹ Para un análisis detallado del surgimiento del fútbol en la Provincia de Jujuy y su relación con la instalación de las vías ferroviarias, remito al trabajo de J.P. Ferreiro, S. Braylovsky y E. Blanco (2000).

espacio— fue co-construyendo una percepción del espacio particular que, en efecto, ha configurado un conjunto de técnicas corporales ligadas, en parte, a la práctica del fútbol.

Los escritos de S. Hoyos (2009), sobre los *Espacios de la Memoria en Santa Ana*, nos muestran los vínculos sobre los cuales se basa la unión indivisible entre los espacios y la dinámica de movilidad — con su consecuente incorporación a las lógicas socio-culturales del cuerpo— entre los habitantes de la porción norte de la región. Desde tiempos prehispánicos, hasta la actualidad, gran parte de las familias campesinas y pastores ganaderos de Valle Grande, transitan y comparten un circuito de intercambio vinculado con dinámicas de interacción características de la región sur-andina. Se trata pues, de la ocupación de diferentes nichos ecológicos para la plantación de especies de maíz y tubérculos, como así también el aprovechamiento de distintos niveles de altura y microclimas para el pastoreo de animales.

En concordancia con estas pautas de movilidad ligadas a la reproducción de los grupos domésticos, la práctica del fútbol, más específicamente lo que los pobladores de Santa Ana consideran como “clásicos locales” en la actualidad, no puede ser comprendido realmente si dejamos de lado la relación espacial y corporal de carácter histórico entre los distintos ambientes destinados a la producción dentro del área relativamente cercana al poblado de Santa Ana. Así, por ejemplo, en el invierno del año 2008, en una de mis primeras incursiones en el trabajo de campo, pude presenciar un cotejo futbolístico sumamente aguerrido entre el equipo local de Santa Ana y el cuadro representativo del paraje Doblonso. Si bien el desarrollo de la competencia se estaba dando dentro de un marco particular y sumamente significativo para los santaneños como lo es la fiesta patronal local, no podía comprender la presencia fuerte de este nombre (Doblonso). Al finalizar el partido, pude dialogar con (J), uno de los seguidores del equipo de Santa Ana, acerca de los motivos que generaban tanta rispidez en este “encuentro futbolístico”, ¿por qué Doblonso?, ¿quiénes eran?, ¿a quienes representaban? La respuesta fue:

No sé por qué; Doblonso era un puesto para los animales, para arriba (señala el extremo de uno de los cerros). No vive nadie ahí, todos son Santa Ana, pero parece que no pueden dejar Doblonso, que era de antes, ahora ya no, ¡no tienen porque llamarse así!” (J)

Las referencias de (J) sobre el paraje de Doblonso —muy a pesar de sus sentimientos persona-

les en contra del nombre y el lugar— nos refieren claramente a lo que S. Hoyos (2009) caracteriza como un lugar de pastoreo y cultivo de antigua data en el zona que circunscribe al actual pueblo de Santa Ana, y señala además que aún en la actualidad existen familias que se trasladan por temporadas a plantar y cuidar el ganado a éste paraje. Solo con esta información, las referencias hacia éste espacio y su relación con un equipo de fútbol considerado como clásico adquiere un sentido significativo.

Durante el desarrollo del trabajo de campo etnográfico, pude ir reconstruyendo, especialmente junto con ex-jugadores reconocidos, una serie de partidos considerados como clásicos, es decir, enfrentamientos de fútbol con una carga emotiva importante, que se encuentran asociados directamente a los circuitos y espacios productivos de los pobladores de Santa Ana, Valle Colorado y Caspala. Así, por ejemplo, existen rivalidades futbolísticas entre los varones de Paraní (Provincia de Salta) y Santa Ana. Entre ambos poblados se ha construido un doble vínculo. Primero, mucho de los hombres de Santa Ana se trasladan periódicamente hacia Paraní para aprovechar las pasturas de esa zona (Santa Ana es un espacio de altura con una vegetación escasa sobre todo en la época invernal). En segundo lugar, existe un número importante de mujeres originarias de Paraní en unión matrimonial con hombres de Santa Ana y Valle Colorado ¿Se necesita algún condimento más para provocar un enfrentamiento de fútbol “caliente” entre ambos bandos?

De forma similar, los pobladores de Valle Colorado y Santa Ana también han mantenido una rivalidad expresada a través del fútbol (aunque en la actualidad está quedando poco a poco en el olvido). Tales diferencias parecen anclarse en el proceso que dio origen a Valle Colorado que, originalmente, comenzó siendo una ocupación en un piso ecológico más bajo (yungas) de los habitantes de la fría y alta Santa Ana, de donde obtendrán recursos estratégicos inaccesibles de otro modo. Continuando, por otra parte, un modelo de ocupación socio espacial característico de los Andes y definido, en su versión clásica, por J. Murra (1975).

Asimismo, los habitantes de Caspala (localidad cercana a las alturas de Zenta), tuvieron su clásico futbolero con los pobladores de Santa Ana, y eventualmente con los de Pampichuela, territorio ubicado dentro del bosque montano, cercano al sector de yungas. En este espacio verde, radicalmente distinto a las montañas que encajonan el aire en Caspala, los pastores de ganado bajaban —y aún

hoy recorren el mismo camino— con sus animales para aprovechar las pasturas de las tierras bajas y, en los ya tradicionales encuentros futbolísticos de las fiestas patronales locales se desafían mutuamente como verdaderos e históricos rivales. En un fragmento de la entrevista que realicé con (F), un antiguo poblador de Caspala que actualmente reside en la ciudad de Libertador G. San Martín, se observa claramente el valor subyacente a las disputas desarrolladas en la cancha:

Muchos hombres de Caspala parece que traían mujeres de Santa Ana, era más tiempo atrás cuando yo era chico, y de ahí se forman familias que ya se quedan y así (...). Años antes (entre 1930-1940 aproximadamente), se sabía llevar el ganado para este otro lado, para Pampichuela. De Caspala para Pampichuela. Ese era el valle que le decían. También estaba la costa que le decían, para llevar los animales. También le decía el valle a donde esta Santa Barbara. Los (G) de Pampichuela tenían su ganado en Caspala. Y después se jugaba al fútbol en Caspala, se jugaba por un novillito, por animales, y ahí nomás se carneaba y se comía.

Los términos: costa, valle, monte, cerro, han sido y son categorías locales utilizadas para caracterizar a diferentes ambientes productivos vinculados a pisos ecológicos disímiles dentro de la región. Tal como lo ha descrito nuevamente S. Hoyos (2009), aún en la actualidad existen familias extensas que se encuentran distribuidas en diferentes pisos de altura, ocupando así espacios ecológicos que permiten la complementariedad de distintos recursos.

En síntesis, los partidos clásicos de fútbol, como se han descrito hasta aquí, parecen seguir el mismo circuito de pastoreo de ganado (con sus respectivos puntos de corte medioambientales). Al mismo tiempo, a los enfrentamientos particulares entre Santa Ana / Paraní, Caspalá / Santa Ana, se le debe sumar un eje de disputa más en donde participan las mujeres y sus posibles redes nupciales con los hombres de cada uno de estas localidades.

Todos y cada uno de estos relatos, constituyen una especie de “historia sedimentada” cuyo correlato corporal-espacial individual y colectivo, nos muestran el “sentido especial” que tiene el fútbol en la región. Como vimos, el denominado: *Campeonato Futbolístico de Valle Grande*, instituido en las primeros años de los 90’, nos muestra un conjunto de enfrentamientos entre distintos poblados cuya configuración espacial y social no puede entenderse solamente desde el presente, por el contrario, es el pasado con sus determinaciones espaciales y ambientales específicas el que parece volver conti-

nuamente para darle un sentido significativo a las disputas en los campos de juego.

Cuerpos trashumantes: Relatos sobre la experiencia corporal de la resistencia.

Tal como lo señaló M. Mauss (2002): “Algunas técnicas presuponen la sola presencia del cuerpo humano, los actos que implican su cumplimiento no son por eso menos tradicionales, experimentados. El conjunto de los hábitos del cuerpo es una técnica que se enseña y cuya evolución no está terminada” (Mauss, 2002: 50).

En el análisis de caso etnográfico que se viene desarrollando, estas técnicas del cuerpo, siguiendo la concepción de M. Mauss, pueden ser analizadas desde un ámbito relativamente autónomo de otros campos, tal como lo propone Bourdieu (1996) en su “Programa para una Sociología del deporte”. En el fútbol, al igual que otros deportes de roce y choque físico entre los participantes, el cuerpo —con todo el arsenal de movimientos y gestos incorporados— se constituye aquí en defensa y ataque sin mediar otro elemento que una pelota entre un cuerpo y otro.¹⁰ De este modo, es de una importancia esencial el entrenamiento (disciplinamiento) de la movilidad física para alcanzar un nivel aceptable dentro de los parámetros establecidos para la competición.

Las primeras notas de campo que escribí cuando me encontraba en el poblado cabecera de Valle Grande, reflejan la importancia otorgada a los entrenamientos y, muy especialmente, a la concentración entre los jóvenes jugadores del equipo representativo de ésta localidad. Había llegado al poblado de Valle Grande unos dos días antes del desarrollo del campeonato del año 2007, con sede en Santa Bárbara (paraje rural al cual solo se puede acceder tras una extensa caminata de diez kilómetros aproximadamente, o en su defecto, montado en un caballo que conozca los senderos del lugar). En la primera noche del campeonato oficial, escribí las siguientes líneas:

¹⁰ Sobre este punto, remito al análisis que N. Elías (1992) desarrolla en torno a los deportes modernos como una mimesis selectiva de batallas reales. Esta perspectiva resulta indispensable para la comprensión de las relaciones entre el cuerpo y la intensidad regulada de los enfrentamientos deportivos.

Durante dos días seguidos el plantel de jugadores de Valle Grande entrenó de forma intensiva (aproximadamente tres o cuatro horas por día).

Un día antes del campeonato, salimos de Valle Grande aproximadamente a las cinco de la madrugada con rumbo hacia el poblado de Santa Bárbara. Me encuentro prácticamente sin dormir, puesto que desde ayer, a las 20:30 hrs. aproximadamente, me sumé a la concentración del equipo del Valle.

Todo comenzó con la invitación de (M) para que asista a la charla táctica del equipo. Al frente de los jugadores se encontraba un profesor que no nació en el Valle, pero que enseña desde hace un tiempo en la Escuela de Alternancia local. El profe (R) —como le llaman la mayoría de los jugadores del plantel—, inició la charla ubicando en el pizarrón el número y el puesto de cada uno de los futbolistas desparramados en un dibujo de cancha rápido. Luego comenzó con las siguientes recomendaciones puntuales a los jugadores: “Vos, (P), si viene (k) (reconocido jugador número nueve del equipo de Alto Calilegua) con la pelota y te toca marcar, vos salís, si hay choque fuerte, te tiras, no seguís corriendo”. En ese momento el profesor hace una pausa, me mira, y me dice en vos alta: “Estos (por los jugadores del Valle) son muy duros (risas), no saben de tirarse como en la ciudad. Si les duele siguen y así no. En el campeonato hay árbitros que cobran, no vale todo.

La idea de que aquellos que viven en el campo, “entre los cerros”, han desarrollado un “cuerpo duro”, resistente al choque físico con el otro, es una construcción basada en estereotipos corporales que responden a un conjunto de relatos historiográficos y literarios muy presentes en la provincia de Jujuy. Así, por ejemplo, Bidondo (1980) en su *Breve historia de Jujuy*, plantea que:

El hombre de la quebrada es fuerte, trabajador e introvertido, lleva una vida dura para cultivar esa tierra que no se le brinda con abundancia”. En cambio, aquellos que han nacido en los valles de la provincia son: “buenos trabajadores y mejores soldados, su carácter es franco, expansivo y alegre (Bidondo, 1980: 14).

Los legendarios habitantes de Valle Grande se corresponderían, dentro de los parámetros de Bidondo, a una mixtura entre ambos polos, es decir, entre los valles centrales y “el hombre fuerte de la quebrada”. La imagen moderna resultante de esta síntesis es la de un “hombre resistente” para el trabajo pesado de los ingenios azucareros, pero que fundamentalmente se ha constituido como tal a partir del clima cambiante y hostil que lo circunda. Esta es, en síntesis, la narrativa dominante construida en torno a “los cuerpos norteños”, y/o “los Coyas del Valle”, como los llama un antiguo Director

Técnico del equipo de Valle Grande, hoy residente en la ciudad de Ledesma.

Todo este conjunto valorativo sobre los “cuerpos campesinos del Norte” —del cual abundan ejemplos en la literatura local—, no es más que una visión superficial impregnada de un discurso romántico-telúrico, en el mejor de los casos, y, en el peor, un relato legitimador de la explotación de la fuerza de trabajo en tanto que, si se consideran sujetos resistentes por el solo hecho de haber nacido en un medio relativamente hostil, también pueden soportar, por su “condición natural dura”, los trabajos peores pagos y de mayor exposición física en el mercado de trabajo (cortar cañas en la zafra, encañar tabaco en las fincas o trabajar como basurero en la ciudad). En suma, tal categorización corporal —en la mayoría de los casos usada de forma peyorativa— puede servir, y de hecho funciona, como insumo de los procesos de segmentación socio-étnica del mercado de trabajo actual.

Bajo esta última mirada, los cuerpos y sus portadores se presentan como la cosa-en-sí. Aquella aparente singularidad que, tal como lo ha desarrollado G. Luckács (1960), se debe a las costumbres intelectuales y perceptivas de la mera inmediatez, en la cual aparece como lo primario, real y objetivo las formas cósicas inmediatamente dadas de los objetos, su inmediato existir y ser-así, mientras que sus “relaciones” aparecen como algo secundario y meramente subjetivo.

Solamente transitando los caminos que desde tiempos pre-colombinos vienen recorriendo los pobladores de Valle Grande, podemos aproximarnos a la idea de resistencia corporal que los jugadores de fútbol locales entienden como tal. En este sentido, de las notas de campo que escribí al finalizar este primer viaje a Santa Bárbara rescato la siguiente experiencia:

Caminamos junto con los jugadores y simpatizantes de Valle Grande por más de cuatro horas. La subida se hizo realmente pesada. Se trataba de una serie interminables de senderos en subida, extremadamente angostos y sofocantes. La cantidad de agua que cargue en una botella, indispensable para poder seguir, se terminó en menos de media hora. Casi sin aire y con fuertes dolores en las rodillas, en menos de la mitad del camino logré conseguir la ayuda de un puestero que me alquiló uno de sus caballos para poder seguir. Por el contrario, mis compañeros de camino (jugadores, simpatizantes hombres y mujeres) con una carga mínima e indispensable, y fundamentalmente acostumbrados a caminar por estos senderos,

llegaron a destino antes que yo, montado en un caballo.

El paso de los jugadores es pausado, no toman agua, solo en pequeños sorbos para mojar los labios. Si paran a descansar lo hacen solo unos minutos, mientras que yo estiraba mis piernas por lo menos durante quince minutos. Observo además que el ritmo de la respiración es fundamental, ¿pero como sostener un ritmo respiratorio regular dentro de un espacio tan radicalmente irregular?

Estas apreciaciones fueron tomando forma cuando, luego de una serie de charlas informales que mantuvo con (V), entrenador y Director Técnico de los equipos de Caspala y Santa Ana durante las temporadas 2008 y 2009, pude comprobar la relación realmente compleja que existe entre el medio físico y los jugadores de fútbol vallistos. Según (V):

“Toda está de acuerdo a lo que vos trabajas. Vos sabes que el año pasado yo sabía que no íbamos a aguantar (con el equipo de Caspala). Cuando nadie creí le metimos dos goles a los cinco minutos del segundo tiempo a Pampichuela. Pero yo miré la hora y dije cinco minutos y entonces dije: no lo aguantamos y no lo aguantamos porque sabía lo que yo había trabajado previamente, es decir, lo que menos había trabajado era resistencia física. Y eso que nosotros veníamos de jugar a más de 3000 mts. de altura, con algunos que son arreadores de vacas, pero igual no pudimos, porque no trabajamos la parte física. Entonces ellos saben que ahora tienen que entrenarse para tener resistencia. Es una fórmula física: resistencia y velocidad, te da potencia.

En la altura juega mucho la forma psicológico ojo he! Ahora, la resistencia nosotros la hemos trabajado mucho pero aún así le ha perjudicado el calor”.

Las argumentaciones de (V) sobre la resistencia corporal entre los jugadores del sector norte, resultan aquí claves. En primer lugar, (V) demuestra que es un error hacer una extrapolación directa entre vivir en las alturas, haber practicado la trashumancia en el pastoreo de animales, y las aptitudes físicas de resistencia desarrolladas en el campo de juego. En otras palabras, la experiencia de la resistencia (con sus manejos del tiempo y la intensidad respiratoria en las caminatas de terrenos irregulares) implican nada más y nada menos, que una forma vincular particular entre el sujeto y el medio que lo circunda, es decir, es una co-construcción de la percepción del espacio sobre la cual se generan hábitos de comportamientos específicos, disposiciones corporales particulares, en los términos planteados por P. Bourdieu (1999). Pero para (V), lo verdaderamente importante en el fútbol, es el “entrenamiento del cuerpo” como una condición necesaria para lograr un objetivo específico. Esto es, en

los términos de M. Mauss, el uso de un conjunto de técnicas corporales destinadas al desarrollo del juego en sí.

Observamos entonces que los usos de estos cuerpos trashumantes en la práctica del fútbol, presentan una relación siempre relativa (no directa) entre las técnicas corporales vinculadas al ámbito productivo (el pastoreo de ganado), y la noción de resistencia corporal aplicada a la práctica deportiva como campo específico. Sin embargo, esta relativa autonomía del campo futbolístico local, no puede comprenderse en su totalidad si dejamos de lado las narrativas corporales asociadas al “medio en donde se vive”. Así, por ejemplo, la mayoría de los Directores Técnicos involucrados en el campeonato de Valle Grande, tienen una mayor preferencia por los jugadores que emigraron, generalmente en busca de trabajo, hacia las ciudades más cercanas al Departamento, o hacia las ciudades productoras del sur del país. Gran parte de estos jugadores son considerados como “habilidosos”, “pícaros para el juego”, por el solo hecho de vivir en los espacios urbanos contemporáneos. En este sentido, muy posiblemente la relación entre habilidad y destreza motriz en el fútbol vallegrandino actual, se encuentre más asociada con el espacio en donde residen la mayor parte del tiempo muchos de los jugadores (la ciudad), y el tipo de trabajo que estos jóvenes se encuentran desarrollando actualmente (generalmente en el sector servicios, con empleos sumamente precarizados y actividades discontinuas en el tiempo). Esto les posibilitaría jugar al fútbol con cierta frecuencia, especialmente en las barriadas periféricas donde las canchas de fútbol improvisadas son más numerosas que los servicios públicos con los que cuentan sus habitantes.

En suma, el análisis socio-cultural sobre los usos del cuerpo en la práctica del fútbol de Valle Grande, nos permite aproximarnos a la comprensión de estas “historias sedimentadas” en donde los cuerpos y los espacios se encuentran indiscutiblemente asociados. No obstante, esta relación depende casi exclusivamente de al menos dos procesos paralelos que confluyen en los mapas corporales otorgándoles un *sentido práctico*. Uno de ellos es la narrativa sobre la práctica del fútbol y las características que determinan el uso de esos espacios (en nuestro caso un territorio fragmentado en donde la práctica de la trashumancia ha sido históricamente un común denominador). El otro, el conjunto de técnicas del cuerpo que se vinculan con campos específicos, pero que al mismo tiempo se aglutinan y superponen para dar sentido a las no-

ciones de resistencia y/o habilidad situadas en el juego, de acuerdo a contextos relacionales particulares.

. Bibliografía

- ALABARCES, Pablo (2002) *Fútbol y Patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- ARCHETITI, Eduardo (2001) *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BELLI, Elena. SLAVUTSKY Ricardo (1999) “El lado oscuro de la reconversión Productiva. Procesos económicos - sociales en territorios argentinos excluidos”, en *Actas del I Congreso de Cultura y Desarrollo: El desarrollo cultural desde una perspectiva ética*. La Habana, Cuba.
- BIDONDO, Emilio (1980) *Breve Historia de Jujuy*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- BOURDIEU, Pierre (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI
- _____ (1996) *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, Federico (2008) “De trofeos y Orgullos: Apuntes sociológicos sobre el fútbol y los procesos identitarios en Jujuy (Argentina), en Actas del Primer encuentro de la Asociación Latinoamericana de Estudios Socioculturales del Deporte. Curitiba, Brasil.
- FERNÁNDEZ, Federico y FERREIRO, Juan Pablo (2008) “Apuntes etnográficos y análisis de redes sociales en la localidad de Santa Ana (Provincia de Jujuy)”, [08/09/09], disponible en Web: www.caas.org.ar Congreso Argentino de Antropología social, Misiones Año 2008.
- FERREIRO, Juan Pablo; BRAYLOVSKY, Sofía y BLANCO, Elisa (2000) “Identidad y poder en el fútbol: algunas reflexiones a partir de la experiencia jujeña”, en Alabarces P. (Comp.) *Peligro de Gol. Estudio sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- HOYOS, Silvia (2009) *Los espacios de la memoria en Santa Ana. Departamento Valle Grande. (Provincia de Jujuy)*. Tesis de Licenciatura en Antropología (sin edición). Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Fecha de Ingreso: Agosto del Año 2009.
- LE BRETON, David (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LUCKÁCS, Georg (1960) *Historia y Conciencia de Clase II*. Buenos Aires: Sarpe.
- MAUSS, Marcel (2006) *Manual de Etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PANZERI, Dante (2000) *Fútbol, dinámica de lo impensado*. Buenos Aires: Pasco.
- PLATT, Tristán “Pensamiento Político Aymara” (1984), J. Albo. (Comp.) *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid: Alianza.
- REBORATTI, Carlos (2009) *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. Buenos Aires: La colmena.
- TERUEL, Ana; LAGOS, Marcelo y PEIROTTI, Leonor (2006) “Los valles orientales subtropicales: frontera, modernización azucarera y crisis”. En Lagos M, Teruel A. (Comp.) *Jujuy en la Historia, de la colonia al siglo XX*. S. S. de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- WACQUANT, Loic (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

As maravilhas da gênese do corpo no rigor do antropomorfismo dilacerado

The wonders of the genesis of the body in
the depths of torn anthropomorphism

Roberta de Sousa Melo¹

Universidade Federal de Pernambuco
meloufpe@gmail.com

Resumo

O vitalismo concomitante ao processo pelo qual a integridade do corpo humano é fragmentado é o eixo que sustenta o desenvolvimento deste trabalho. Sugerimos a reflexão de algumas abordagens em que a idéia de destruição do corpo organiza a idéia de vida, evidenciando a importância dos processos vitais que enfatizam a morte como aquilo que abre a verdade de todos os organismos. Ao mesmo tempo, trata-se de uma problematização do humanismo através de uma base material. Nesse processo, ontologias clássicas cedem lugar a um cenário em que barreiras civilizadoras entre o humano e o natural são desfeitas, promovendo uma simbiose questionadora de ontologias clássicas. O caos, em suma, aparece como parâmetro para o civilizado.

Palabras clave: corpo humano – antropomorfismo – integridade corporal – civilização – fragmentação do corpo

Abstract

The vitalism concomitant to the process by which the integrity of the human body is fragmented is the axis that supports the development of this work. We suggest the reflection of some approaches to the idea of destruction of the body organizing the idea of life, highlighting the importance of the vital processes that emphasize the death as that which opens the truth of all organisms. At the same time, it is a questioning of humanism through a material basis. In that case, classical ontologies give way to a scenario in which civilizational barriers between the human and natural are broken, creating a symbiosis of questioning classical ontologies. The chaos, in short, appears as a parameter to the civilized.

Key words: human body – anthropomorphic – bodily integrity – civilization – fragmentation of the body

¹ Mestre em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Introdução

O vitalismo concomitante ao processo pelo qual a integridade do corpo humano é fragmentado é o eixo que sustenta o desenvolvimento deste trabalho. Sugerimos a reflexão de algumas abordagens em que a idéia de destruição do corpo organiza a idéia de vida, evidenciando a importância dos processos vitais que enfatizam a morte como aquilo que abre a verdade de todos os organismos. Ao mesmo tempo, trata-se de uma problematização do humanismo através de uma base material. Nesse processo, ontologias clássicas cedem lugar a um cenário em que barreiras civilizadoras entre o humano e o natural são desfeitas, promovendo uma simbiose questionadora de ontologias clássicas. O caos, em suma, aparece como parâmetro para o civilizado.

Moraes (2002) nos fala de um período marcado pelo antropomorfismo de fins do século XVIII, expresso na popularização da imagem das “disciplinares” gravuras de decapitados traidores do corpo político dominante, nos “belos rostos expostos nas telas dos museus”, nos álbuns da família burguesa, enfim, em todos os artifícios para reafirmar as imagens ideais do homem: “Uma verdadeira obsessão em ‘fixar’ a face do homem invadiu a sensibilidade européia a partir das duas últimas décadas do século XVIII. Tratava-se, então, como sintetizou Bataille, ‘de um obstinado esforço no sentido de reencontrar a figura humana’” (Moraes, 2002: 18).

No decorrer desse período, entretanto, algumas expressões artísticas lançaram-se à missão de romper com tais padrões humanistas, subvertendo os arquétipos de definição e imobilidade em torno da figura do homem com uma proposta de alterar as concepções essencialistas até então em voga: “Às imagens ideais do homem veio contrapor-se um imaginário do dilaceramento, marcado pela obstinada intenção de alterar a forma humana a fim de lançá-la aos limites de sua desfiguração” (Moraes, 2002: 19).

Ao abordar um cenário em que pesa uma interrogação sobre a figura humana, a autora pretende um histórico desse imaginário do corpo desfigurado sob a ótica de artistas subversores dos princípios do antropomorfismo. Mais do que reduzir suas reflexões à fragmentação, aqueles intelectuais propuseram que o corpo, enquanto suporte original das metamorfoses, poderia projetar-se para fora de si, exercendo sua capacidade inventiva e experimentando novas sensações ofuscadas pelas determinações de uma condição antropomórfica que nos re-

duz, segundo eles, a uma “engrenagem do nada” (Moraes, 2002: 135). Ao invés do estagnado, os artistas vistos por Moraes, de Lautréamont aos surrealistas, passando por Bataille, oferecem um projeto dinâmico que diz respeito a “uma capacidade reivindicada por quem almeja ultrapassar a ‘insuportável presunção humana’” (Moraes, 2002: 134). Para tanto, é necessária a subversão das categorias civilizadoras que estabelecem as proporções humanas como modelo:

Fragmentar, decompor, dispersar: o vocabulário que define a postura modernista é exatamente o mesmo que serve para designar a idéia de caos, supondo a desintegração de uma ordem existente, e implicando igualmente as noções de desprendimento e de desligamento de um todo. (...) Para que as artes modernas levassem a termo seu projeto foi preciso, antes de mais nada, destruir o corpo, decompor sua matéria, oferecê-lo também em pedaços (Moraes, 2002: 59).

Não só o corpo passa a ser oferecido em pedaços: os pedaços passam a ser interconectados. Seja na “mulher desmontável” de Dali ou na boneca desarticulada de Bellmer, o corpo geometrizado e circunscrito a limites e medidas desdobrava-se num processo de mutação dos membros e órgãos, com “devaneios anatômicos (...) que libertavam a anatomia humana das proporções estabelecidas e dos cânones normalizados para inventar os ‘anagramas do corpo’”. Mais profundamente, estava em jogo o método de exploração das possibilidades físicas do ser humano, atenta às sensações simultâneas do corpo (Moraes, 2002: 69). De modo análogo, encontramos no tautismo de Marinetti a educação do sentido tátil em busca de novas experiências sensitivas. Ao invés da estabilidade do corpo que associa cada parte a uma sensação, o vanguardismo de Marinetti se dá na exploração do domínio estranho de sensações táteis seja por meio da estimulação do corpo, seja por meio da privação (como a técnica de, toda noite, em completa escuridão, e obviamente pela privação da visão, tentar memorizar e enumerar cada objeto em seu quarto). Com isso, segundo o artista, seria possível a incrementação das faculdades do corpo, mais do que a diminuição dessas. O processo de privação, longe de parecer diminuir a sensibilidade do corpo, promoveria uma maior flexibilidade dos nossos sentidos. Desestabilizar, retalhar, embaralhar para então inovar.

Próxima a essa perspectiva, e inspiradora da geração surrealista das primeiras décadas do sé-

culo XX, a obra sadiana exalta o poder de migração do corpo humano à medida em que nega o privilégio do homem sobre os demais seres do universo, descortinando, ao invés disso, seu desamparo: “O homem, lançado ao mundo como qualquer outro animal, está ‘acorrentado à natureza’, sujeitando-se como um escravo às suas leis: hoje homem, amanhã verme, depois de amanhã mosca” (Moraes, 2006: 30).

As idéias de Sade promovem a inovação da nossa permanência no mundo, reconhecendo a finitude da matéria humana, mas propondo-nos explorar ao máximo a capacidade do corpo humano de gerar prazer. Uma característica marcante da obra sadiana é a associação radical do prazer e da crueldade. Assim sendo, povoam seu universo diversos episódios de uma alteridade permeada pela destruição do corpo do outro é, por excelência, a condição do gozo. O mérito do vício, da busca do prazer pessoal, seria justamente a execução do poder sobre si mesmo, que significaria o auto-controle e domínio de si em detrimento da destruição do outro. Assim, na filosofia lúbrica da prática intelectual em diálogo direto com os sentidos, o corpo humano torna-se palco de paixões e liberações instintivas, bestiais, caóticas, subvertendo qualquer dicotomia entre intelecto e corpo. As relações de cunho sádico necessitam de um elemento de poder que é motivador de uma necessidade de destruição, que, em Sade, nada mais é do que um excesso natural. Sob essa lógica, o crime configura a manutenção do equilíbrio da ordem natural que inevitavelmente desemboca no aniquilamento: “Disso resulta outro princípio fundamental do sistema de Sade: a equivalência entre criação e destruição” (Moraes, 2006: 61).

A morte do corpo, portanto, não significa um fim real, mas um devir, uma dinâmica que assegura o eterno movimento:

O que chamamos de fim da vida animal não é um fim real, mas simples transmutação, que tem por base o perpétuo movimento, essência verdadeira da matéria, que todos os filósofos modernos consideram como uma de suas primeiras leis. A morte, segundo esses princípios irrefutáveis, representa tão-somente uma transformação, uma passagem imperceptível de uma existência à outra (Sade, 1976: 14).

Esse eterno retorno, em que somos coisas da natureza, permite recorrer às palavras de Schopenhauer acerca da coexistência da destruição e da continuidade:

(...) Tal é a imortalidade do tempo. Em razão desta, a despeito de milênios de morte e decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, e muito

menos uma só parcela do ser íntimo que se apresenta a nós como natureza. (...) É importante notar que as dores do nascimento e o amargor da morte são as duas condições constantes impostas à vontade de vida para que ela se mantenha na sua objetivação, ou seja, nosso ser-em-si, imune ao curso do tempo e à extinção das gerações sucessivas. (...) Por isso podemos a cada momento exclamar contentes: ‘Malgrado o tempo, malgrado a morte e a decomposição, estamos todos reunidos!’ (Schopenhauer, 2003: 41)

- II -

Ao discorrer sobre o surgimento da medicina anátomo-clínica, Foucault também nos oferece certa dose de elementos que formulam um determinado tipo de vitalismo também apoiado na transmutação do antropomorfismo, principalmente por assinalar um processo no qual a morte reconfigura dinâmicas sociais. Foi por meio dessa técnica de instrumentalização do corpo, com todo um aparato cientificamente justificado, que o excesso, aquilo que não cabe nas estruturas, passou a servir como elemento iluminador, auxiliando na elaboração de novas categorias civilizadoras, bem como nas transformações epistemológicas da época: “Bichat fez mais do que libertar a medicina do medo da morte, ele integrou a morte em um conjunto técnico e conceitual em que ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência” (Foucault, 1998: 167).

O trágico, portanto, é algo a ser resgatado nessa nova medicina. O caos do corpo passa a ter uma convivência singular com a regra, concedendo nova flexão ao setor perceptivo, o que, inevitavelmente, contribuiu para uma flexão dada à linguagem médica em voga. Assim, a nosso ver, o excesso ostentado pelo cadáver foi capaz de reformular a mentalidade científica até então em vigor. É interessante destacar a ruptura que Foucault aponta como fundamental ao falar do surgimento da medicina anátomo-clínica: o autor percebe não se tratar de um mero contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; trata-se, antes, de uma “disposição mais geral do saber”, que determina o jogo mútuo daquele que detém o conhecimento e daquilo que é cognoscível (Foucault, 1998). De certa forma, é possível pensarmos na criatividade com que o corpo-cadáver se mostra, fomentando uma mentalidade dinâmica para tratar da “finitude do corpo”. Abrir alguns cadáveres significa, em Bichat, a busca do foco primitivo dos circuitos que levam à

degeneração e ao fim, mas, curiosamente, não se quer a causa última. O corpo humano passa a ser uma interconexão de suas partes cujo fio condutor, primitivo, estende suas possibilidades ao invés de estabelecer a verdade última. O íntimo do cadáver torna-se, de certo modo, extático, no sentido de irradiar para ajudar a organizar. O corpo de proporções abaladas está atrelado uma dinâmica que se estabelece tanto por um campo transgressional quanto por um aspecto arranjador.

Dentre as etapas de aniquilamento do corpo, é a morte que, paradoxalmente, detém o caráter vivificante: com Bichat, o conhecimento da vida encontra sua origem na destruição da vida e em seu extremo oposto. Podemos então falar, assim como em Sade, de um caos organizador por meio do qual a sujeira, o dilaceramento e o obscuro são capazes de propiciar uma elaboração mental acerca de uma “verdade”:

A vida, a doença e a morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual. A velha continuidade das obsessões milenares que colocava, na vida, a ameaça da doença e, na doença, a presença aproximada da morte, é rompida: em seu lugar, se articula uma figura triangular, de que o cume superior é definido pela morte. É do alto da morte que se podem ver e analisar as dependências orgânicas e as seqüências patológicas. Em lugar de permanecer o que tinha sido durante tanto tempo, noite em que a vida se apaga e em que a própria doença se confunde, ela é dotada, de agora em diante, do grande poder de iluminação que domina e desvela tanto o espaço do organismo quanto o tempo da doença. O privilégio de sua atemporalidade, que é sem dúvida tão velho quanto a consciência de sua iminência, torna-se, pela primeira vez, instrumento técnico que permite a apreensão da verdade da vida. (...) A morte é a grande analista que mostra as conexões, desdobrando-as, e explode as maravilhas da gênese no rigor da decomposição. (...) O olhar médico vai, a partir de então, apoiar-se neste grande exemplo. Não mais o de um olho vivo, mas de um olho que viu a morte. (Foucault, 1998: 165).

Na experiência anátomo-clínica, o excesso é cada vez mais penetrado, o cadáver tem cada vez mais algo a dizer. A abertura dos cadáveres é o meio de se adquirir este conhecimento, em meio às suas vísceras, sangues e humores. É interessante notar, aqui, a postura com que se lida com o cadáver e a concomitante idéia de morte. Temos, portanto, o corpo numa posição positivista sendo instrumentalizado e invadido pelo olho médico, num processo em que razão e excesso se misturam, em oposição ao horror do cadáver promulgado por Bataille. Assim, de um lado, “na experiência anátomo-clínica, o olho médico deve ver o mal se expor e dispor diante dele

à medida que penetra no corpo, avança por entre seus volumes, contorna ou levanta as massas e desce em sua profundidade” (Foucault, 1998: 155). E, de outro, temos a análise batailleana na qual “percebemos a passagem do estado do ser vivo para o cadáver, quer dizer, para o objeto angustiante que é para o homem o cadáver de um outro homem. Para cada um dos que ele fascina, o cadáver é a imagem de seu destino. Ele testemunha a violência que não somente destrói um homem, mas que destruirá todos os homens” (Bataille, 1986: 69).

Apesar dos diferentes olhares, em ambos os casos o cadáver reflete uma condição universal, a morte inevitável, mas, que ainda assim, a propósito de Schopenhauer, afirma a vontade de vida. Daí o argumento de que “mesmo o mais desregrado excesso pode ser objeto de ordenação” (Moraes, 2006: 62). E daí, também, nos arriscamos a falar, nessa ocasião, do ser uma experiência, de Merleau-Ponty: “Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (Merleau-Ponty, 2006: 142).

De modo mais claro, acreditamos que por meio da noção de subjetividade física do autor supracitado podemos refletir acerca da percepção do corpo aniquilado que, no entanto, pode se fazer extático. E, no caso do cadáver na mesa de dissecação, pode se fazer, a um só tempo, estático e extático. Levando em consideração que para Merleau-Ponty não existe uma percepção que não seja corpórea, certamente o corpo-cadáver de Bichat –bem como os avatares desfigurados dos surrealistas– fomenta, de modo especial em nosso corpo visual, algo que nos remete a nós mesmos, à medida que os recessos íntimos do corpo humano vão sendo revelados. Com ressalva, podemos dizer que contribuem para a nossa experiência imbricada ao nosso ser, bem como para a compreensão de nosso lugar no mundo. Obviamente não existe entre o meu corpo e o corpo-cadáver, por exemplo, uma reciprocidade de percepção. O meu corpo, então, percebe, mas não é percebido pelo corpo morto, estático, caracterizado como “restos inanimados do corpo humano” (Foucault, 1998: 142). A alteridade, pensamos, aqui talvez se faça via única. Não estamos falando de complementaridade. Mas, embora eu não contribua para a constituição do outro, nem para sua consciência corpórea, ele (meu outro, em certa medida), me dá algum indício do que sou e de meu lugar no mundo, porque é capaz de me provo-

car sensações e porque ajudará a elaborar novas conceituações e construtos científicos que, até que sejam mais uma vez revigorados, poderão ser por mim assimilados ou rejeitados, influenciando nos modos como me relaciono com minha corporalidade.

Retomemos, então, aquela primeira citação pontyneana sobre ser no mundo: é curioso notar a distinção que o autor faz entre o “estar comigo” e “ser com os outros”; a permanência de meu próprio corpo, segundo ele, não permitiria uma grande exploração, sempre se apresentando a mim sob o mesmo ângulo: “Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aqui para mim, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe comigo” (Foucault, 1998: 134).

Por outro lado,

É verdade que também os objetos exteriores só me mostram um de seus lados, escondendo-me os outros, mas pelo menos posso escolher à vontade o lado que eles me mostrarão. (...) Em outros termos, observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável (Foucault, 1998: 134).

A intensidade com que o cadáver se mostra, expondo seus ângulos e detalhes, permite uma maior riqueza de detalhes, sendo talvez o objeto mais próximo a mim que mais tenha revelações a me fazer, ostentando uma simbiose perfeita de caos e racionalidade. Nesse sentido, meu corpo não é uma “réplica exata de tais ilustrações anatômicas” (Merleau-Ponty, 2006: 139), mas a instrumentalização dos excessos do corpo desfigurado é política e se entenderá por meio de novas formulações do saber, guiando a mobilização da natureza no seio das relações sociais: “O saber tece onde cresce a larva” (Foucault, 1998: 142). O corpo desfigurado, então, entra no rol das coisas ao mesmo tempo naturais e domesticadas, quase-sujeitos e quase-objetos dota-

dos simultaneamente de objetividade e paixão. Nesse processo, não se trata de meros corpos entendidos à mesa, como uma peça dada ao calibre. Seu “manuseio” se fundamenta e se reconstrói em considerações políticas e valorativas que dizem respeito à nossa própria condição de seres humanos, ao mesmo tempo em que expõe aquilo que habita em nós, mas que não está disponível à nossa total contemplação, do mesmo modo que Ponty nos fala da impossibilidade de uma visão panorâmica de nós mesmos. Se não podemos sair de nós, tampouco nos podemos “adentrar”, nos rasgar para compreender melhor como funcionamos. É necessário que algum outro corpo vá à mesa de dissecação antes de mim para que eu, então, tenha indícios do que sou enquanto espécie da natureza humana.

Interessante inquietação revela-se, também, nas práticas corporais de Orlan, em sua tentativa de utilizar a tecnologia como crítica à própria razão humanista. Confundem-se as fronteiras que sugerem até que ponto ela se “desumaniza” por subverter os padrões de tal lógica, uma vez que, inversamente, ela se adequa a tais formulações, embora com projetos desconstrutivistas. Mas, por vezes, seus trabalhos inovadores de desconcertantes resultados podem nos levar a pensar na intensidade com que se opera o racionalismo e seu saber-poder, a ponto de ultrapassar-se a si mesmo, e, ao mesmo tempo, se reafirmando: “Veja só até onde vai a capacidade humana...”, poderiam comentar os mais conservadores defensores de uma essência humana diante de um trabalho como o de Orlan e suas imbricações com toda sorte de artefatos. Reforçamos a possibilidade e corroboramos a importância de se pensar na carne humana e sua metamorfose enquanto um elemento que muito tem a revelar sobre nossas elaborações e concepções da nossa própria condição de seres humanos, não só no óbvio sentido da existência material, mas também num contexto filosófico e cultural mais amplo.

. Bibliografia

BATAILLE, G. (1986) *O erotismo*, Porto Alegre: L&PM.

FOUCAULT, M. (1998) *O Nascimento da Clínica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.

MERLEAU-PONTY, M. (2006) *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Martins fontes.

MORAES, E. R. (2002) *O corpo impossível*, São Paulo: Iluminuras.

_____ (2006) *Lições de Sade. Ensaio sobre a imaginação libertina*, São Paulo: Iluminuras.

SADE, D. (1976) *La Philosophie dans le boudoir*, Paris: Gallimard, 1976.

SCHONPENHAUER, A. (2003) *Da morte. Metafísica do Amor. Do sofrimento do mundo*, São Paulo: Martin Claret.

La recreación del orden policial en el cuerpo

SIRIMARCO, Mariana (2009) *De civil a policía: una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires: Teseo.

Por Luciana Micaela Ramos

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

micaela.ramos@gmail.com

La manipulación del cuerpo civil

El trabajo de Mariana Sirimarco, que sigue rigurosamente la metodología antropológica con un intenso trabajo de campo, pone de relieve la materialidad del cuerpo y cómo la valoración ética y estética a la que da lugar, tiene su correlato inmediato en las relaciones de poder en las que queda entramado el civil que desea unirse a la fuerza policial.

Sirimarco nos transporta a este submundo en donde el cercenamiento de la voluntad, la imposibilidad de autodeterminación, la limitación de ocupar el propio cuerpo una vez que se ha estructurado allí una posición determinada, nos hace pensar en las tecnologías y dispositivos de poder a los que hizo referencia Michel Foucault, principalmente en *Vigilar y Castigar* (2002).

Así, se impone una subjetivación policial sobre los cuerpos de civiles que, una vez transformados en “cuerpos legítimos” organizarán una trama social que nada tendrá que ver con la que existía previamente. La disciplina que recurre a la sanción y la violencia graba, por consiguiente, un patrón de *normalidad policial*. Cuerpos en los que más temprano que tarde se leerá la marca institucional, “la marca de la gorra” a la que hace referencia la autora.

El cuerpo se transforma entonces en un espacio de prescripciones y para eso, el poder discipli-

nario escarbará puntillosamente hasta los estratos más íntimos, calará hasta alcanzar un nivel de preciosismo absoluto, ya que nada es suficientemente pequeño como para ser pasado por alto. Ni los detalles más nimios, pueriles, deben quedar por fuera del poder disciplinario, no porque resulten en sí determinantes, sino porque la eficacia de la disciplina consiste en prescribir todo lo que recae dentro de su campo de acción. A través del trabajo de Sirimarco vemos cómo la disciplina, como remarcará Foucault, es la *anatomía política* del detalle (Foucault, 2002: 143).

La minucia casi maniática de las pautas reglamentarias que relata la autora en su trabajo dan cuenta de esta mirada meticulosa en la fiscalización de los cuerpos, las prácticas de “encauzamiento” que no conciben que se guarden recuerdos del cuerpo previo. El uso del cabello civil, las marcas no policiales en la piel, el uso de ornamentos corporales serán vedados, inclusive, a veces, a través de una ritualización.

La autora nos habla del sufrimiento para alcanzar el cuerpo deseado. La apropiación misma de los cuerpos se organiza dentro de ese espacio analítico que regentea el poder de disciplina. Se apropia, se doma y se remodela el cuerpo acorde a las necesidades del poder que domina. Se hace sufrir al cuerpo –nunca de forma pasiva, sino en miras a una utilidad que se sacará de ese sufrimiento– pero sin

llegar a herirlo: el sufrimiento no debe conllevar de ninguna forma una merma en su capacidad productiva.

El sujeto policial entraña las marcas que la aplicación de las disciplinas produjeron en los cuerpos ahora *legítimos*. El cuerpo formado, reordenado, es el que resulta dotado de una anatomía congruente con los fines de sujeción y de producción predeterminados por la fuerza policial. A través de las técnicas de sujeción, se forma un nuevo objeto, un cuerpo que es susceptible de operaciones específicas –cuerpo del encauzamiento útil que será instrumento de un saber en el ejercicio del poder.

Escribe Sirimarco: "El cuerpo, despojado de sus antiguas marcas, o signado por otras nuevas, se reconfigura siguiendo otros parámetros, a veces difíciles de asimilar. En la construcción del *sujeto policial*, el cuerpo se transforma en el escenario mismo de esa construcción" (Sirimarco, 2009: 57).

Cuerpos sufrientes

Los rasgos corporales, en tanto producciones sociales son aprehendidos a través de categorías de percepción y sistemas sociales de clasificación que no son ajenos a las relaciones de poder.

En el libro se analiza cómo durante la fase liminar de selección queda simbolizada en diferentes elementos (características fisonómicas, carácter, uso del *caballo policial*, movimientos corporales) una concepción binaria legítimo/ilegítimo de la sociedad y los cuerpos. Pero el camino que realiza el cuerpo civil por el proceso de domesticación y normalización policial se da en un marco de tensiones y ambigüedades. Promesas por el rendimiento y padecimientos cotidianos se mezclan entonces en prácticas modelatorias que, por un lado, parecen orientadas por el orden jurídico vigente, pero que, desde la misma socialización policial, encarnan la lógica del abuso y la arbitrariedad. La institución policial no explica los porqués de las prácticas que moldean y arrasan subjetividades.

La desposesión de los propios cuerpos, de sus fisiologías, sus dolencias, también dará por resultado el ingenio en el ocultamiento hermanado a las prácticas carcelarias: analgésicos en los ruedos y cuellos de camisa, pastillas en las macetas, en los colchones y las mochilas del baño. Son argucias que buscarán escurrirse del panóptico, de la mirada disciplinadora del superior; siempre estructuradas como una puja en donde está en juego la apropiación de los cuerpos. Como nos dice Sirimarco, "El cuerpo

de los ingresantes se construye así como un cuerpo *para otro...*" (Sirimarco, 2009: 66).

El cuerpo institucionalmente deseado, el cuerpo *legítimo*, es en consecuencia un cuerpo sufre. Ahí radicará el éxito de la socialización.

A través de la observación y las entrevistas que realiza la autora vemos cómo, a partir del sufrimiento de los cuerpos, se construye un sistema simbólico que engancha dicho pesar con la producción de saber y la fundamentación de una ética. La experiencia corporal policial y su relación con la producción de su mundo simbólico significa no sólo aprobar criterios apriorísticos de aptitud, adoptar los signos físicos que son impuestos y convertir el cuerpo en una máquina productiva "a disposición". Los individuos/cuerpos que nos muestra Sirimarco son coartados en sus relaciones sociales, personales, familiares, económicas y eróticas. Se encarna un orden cerrado, de clausura, comenzando por la exclusión y el distanciamiento de la vida civil. La autora nos enseña cómo la institución policial busca desplazar el conjunto de esquemas estructurantes previos, y construir, de forma subsidiaria, un nuevo y específico *habitus* en donde el campo de las relaciones sociales, la percepción del mundo y las acciones sea signado por este particular sistema de disposiciones.

El mundo civil y el mundo policial aparecen así surcados por distancias institucionalizadas que *la fuerza* plantea como constitutivas. Distancias que, en el trabajo de Sirimarco, son relatadas en primera persona, a través de experiencias de liceístas y policías.

Los cuerpos dóciles

Para Michel Foucault la relación cuerpo-poder está anillada de forma intrínseca: el cuerpo se encuentra inmerso en un campo político en donde es obligado, ceñido, dominado, exigido en las relaciones con otros cuerpos. Como señala Foucault, el poder produce individuos de esos cuerpos: "[U]no de los primeros efectos del poder es el de que ciertos cuerpos, ciertos gestos, ciertos deseos se identifican y se constituyen como individuos. El individuo no es algo que esté frente al poder, es, según creo, uno de sus primeros efectos" (Foucault, 1980: 105).

El cuerpo es el objetivo en la mira del poder, valorado como un instrumento. Como escribió Foucault: "La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'" (Foucault,

2002: 141-142).

No obstante, a lo largo del libro de Sirimarco nos encontramos con que esos cuerpos “dóciles”, una vez revestidos con las propiedades derivadas de su subetivación, trazarán una diferencia funcional con otros cuerpos muchas veces equivalentes en su origen cultural pero opuestos en las relaciones sociales, sean vecinos, hinchas de fútbol o encarcelados en comisarías o prisiones.

Son cuerpos que se mostrarán impiadosos y altivos ante un segmento del público civil, pero que –no sin cierta ambigüedad– vivirán tal alejamiento muchas veces con vergüenza.

En este contexto de tensión, de puja, el *sujeto policial* –ante la sociedad– mostrará los atributos encanados en su cuerpo. Porque como nos dice François Ewald: “Que el cuerpo sea universalmente utilizado para la expresión de significados culturales, no hace sino poner de manifiesto la importancia de la reglamentación social de la propia fisicalidad y, por ende, la necesidad de cada grupo social de apropiarse de los cuerpos de sus miembros y de designarlos con atributos particulares” (Ewald, 1990: 165).

Sirimarco sabe de dónde parte y no desconoce que la fuerza policial también es el rostro del soberano y del poder. No es ajena a los debates sobre la formación policial local y extranjera, y no obstante, se distingue y pone de manifiesto la posición de su abordaje al tema, proponiendo para ello una “precaución metodológica”. Así, respaldada por un sólido trabajo etnográfico, entiende que no se debe soslayar aquellos aspectos del proceso formativo que trasuntan la currícula impartida en la escuela

policial, en tanto constituyen verdaderas marcas de aprendizaje de las relaciones, jerarquías y prácticas institucionales. Es allí, en estos intersticios no-formales donde, para la autora, se visualiza de manera más acabada el proceso de formación policial que derivará luego en la profesión. Su trabajo abarca entonces un espacio que incluye las múltiples capas que construyen al *sujeto policial*.

Pautas de modelado que, en la cotidianeidad, amasan cuerpos. Cuerpos que sin duda condensan aspectos sociales y políticos, que se forman *legítimos* para reprimir lo *ilegítimo* en el mundo civil.

Pero los cuerpos también vibran, viven, lloran, ríen y sus destinos son campos de fuerzas en tensión, ya que hombres y mujeres, son seres de carne que están en el mundo (Farge, 2008: 11). Y, en esta tesitura, consideramos a la dimensión corporal como aquella sobre la que asientan los espíritus y las inteligencias de los sujetos. Por esto último, la historia del cuerpo es más que un receptáculo de las instituciones y las relaciones de poder. Como lo puso en evidencia la filosofía fenomenológica (Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty principalmente), vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de la dimensión simbólica que éste encarna. El trabajo de Mariana Sirimarco, con su excelente abordaje y poniendo el acento en los intersticios, ofrece un gran aporte al respecto.

Bibliografía

EWALD, Françoise (1990) “Un poder sin afuera” en Balbier, E., *et alii* (1990) *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

FARGE, Arlette (2008) *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el Siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz Editores.

FOUCAULT, Michel (1980) *Power and Strategies. Power-Knowledge*, Nueva York: Pantheon Books.

_____ (2002) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

SIRIMARCO, Mariana (2009) *De civil a policía: una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires: Teseo.

El cuerpo, la medicina y la tecnociencia: apuntes históricos sobre la medicalización

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

Por Nicolás Morales Saéz
CIESAS-DF. México.
nicolasmorales@gmail.com

El factor de individuación

El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, discernir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano (p.39)

Uno de los aspectos relevantes del argumento que sostiene el autor es establecer la distinción ontológica entre “poseer un cuerpo” y “ser el cuerpo”. Con palabras más poéticas: “se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo” (p.60). La distinción ontológica deviene, con Descartes, en axiología; el pensamiento (la razón) se eleva, al mismo tiempo que el cuerpo se denigra. La cultura erudita de los sujetos pertenecientes a los grupos sociales dominantes desprecia los asuntos relativos al cuerpo, ejemplar grotesco exaltado por la cultura popular. No nos adentraremos aquí en la extensa obra producida sobre este tema. Baste con señalar que los puntos más altos se encuentran en la obra de Mijail Bajtín (1988) sobre la carnavalesca popular medieval y la *figura* de François Rabelais.

El ascenso del individualismo logra despojar al cuer-

po de su capacidad de representar una colectividad humana. De este modo:

Entre los siglos XVI y XVII nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el *cogito* no es el *cogitamus*) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más que por sí mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en sí mismo, deja de ser el eco de un cosmos humanizado) (p.57).

Esta operación implica además reducir al hombre a los límites de su cuerpo. Retomando la expresión de Durkheim, el cuerpo deviene en “factor de individuación”. Es, por lo tanto, blanco de intervención específica. Arribamos, de esta forma, a una bifurcación: el cuerpo despreciado por la cultura erudita representa un *residuo* inalienable e inaprehensible; pero, a la vez, es apropiado como objeto de saber experto por la biomedicina, la cual erige su prestigio en torno a una especialización cada vez mayor sobre él.

La objetivación del cuerpo

La desacralización del cuerpo alcanza su clímax en la práctica de la disección del cadáver. Le Breton sostiene que:

Con los anatomistas, especialmente a partir de *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la *episteme* occidental entre el hombre y su cuerpo. Allí se encuentra el origen del dualismo contemporáneo que comprende, también de manera implícita, al cuerpo aisladamente, en una especie de indiferencia respecto del hombre al que le presta el rostro (pp. 46-47).

Esta ruptura epistemológica señala el comienzo de un camino que lentamente irrumpirá en la racionalidad moderna. Sus grabados reflejan aún un cuerpo sufriente:

Los grabados de la *Fábrica* y los de muchos otros tratados producidos hasta el siglo XVIII, presentan cuerpos ajusticiados; en estos alternan imágenes cargadas de angustias o de tranquilo horror. Ofrecen, con el correr de las páginas, las situaciones insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible. El trabajo del anatomista no está indemne de culpa y esto se vislumbra en las figuras. El cuerpo herido, lacerado, es testimonio simbólico del hombre al que representaba, recuerdo de su inviolabilidad pasada (pp. 53-54).

Le Breton destaca cómo esta noción de cuerpo se construye en la *Einstellung* (actitud) occidental. No es que la filosofía cartesiana inaugure una nueva sensibilidad, sino que revela una transformación que opera en la *Weltanschauung* (visión de mundo) compartida por los grupos dominantes. En su *Discurso sobre el método* Descartes reproduce el dualismo de Vesalio: el pensamiento es totalmente independiente del cuerpo, no atribuye la menor certeza racional a los sentidos. Le Breton reproduce un fragmento de la tercera de las *Meditaciones filosóficas* de Descartes: “Ahora cerraré los ojos, me taparé las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas” (p.73)

Se trata, entonces, del modelo del “cuerpo máquina”. Ajeno a todo pensamiento, el cuerpo, según la filosofía mecanicista, al igual que la naturaleza, se asemeja a una máquina susceptible de ser descompuesta en las figuras y movimientos de sus partes. Este modelo se sustenta además en “nuevas prácticas sociales que la burguesía, el capitalismo naciente y su sed de conquista inauguran” (p.75). Para ello se requiere de un hombre-máquina que asegure la utilización instrumental del cuerpo en lo que Foucault denominó como “tecnología política del cuerpo” (p.79). La disciplina sobre la fuerza de trabajo humana tendrá una perdurable proyección histórica.

De la sala (o teatro) de autopsia al laboratorio, el cuerpo objetivado de la ciencia perderá cada vez más su espesor. De las técnicas de disección al microscopio, la mirada objetivante de la medicina iluminará la salud perdida, “la vida silenciosa de los órganos” según el aforismo de Leriche.

Una antropología del cuerpo medicalizado

En esta genealogía de la noción de cuerpo encontramos, como hemos visto, una miríada de representaciones del campo médico. Le Breton enfatiza justamente la pugna entre la medicina popular, las medicinas alternativas y la biomedicina en Europa occidental. En esta “historia del presente”, la hegemonía de la biomedicina ha debido recurrir más al imperio de la ley que a una legitimidad social disputada por otros saberes que no encajan con el rótulo de charlatanería. Notablemente la medicina popular sobrevive en la cuna de la modernidad; las medicinas alternativas proliferan por doquier:

Este hormigueo de las medicinas, aunque las facultades no las hayan oficializado, o aunque la Seguridad Social no reembolse su costo, le restituye al usuario la posibilidad de una elección a partir, únicamente, de la información que él mismo se ha procurado. Es posible ver en esto una especie de revancha tardía de los sujetos en contra de la reivindicación monopólica de la medicina y, al mismo tiempo, la victoria de la ideología médica que ve en todo hombre un enfermo al que hay que prevenir o curar: “un hombre sano es un enfermo que se ignora” decía el Dr. Knock. La preocupación por la salud y por la forma son las claves de los valores de la modernidad (p.176).

Le Breton centra su análisis sobre la crisis de la institución médica. Esta crisis está situada para nuestro autor sobre la falla estructural que ha convertido al hombre un residuo del cual la biomedicina no se ha hecho cargo. Dicho de otro modo, es una medicina sin sujeto. Esta “antropología residual” es justamente el nicho que las “otras” medicinas reivindican como propio de su quehacer, en una práctica que Georges Balandier ha denominado como “recurso a la contra-modernidad” (p.190). El mismo lenguaje biomédico reproduce estas representaciones organicistas que abundan en los hospitales: “el pulmón de la 12”, “la escara de la 34” (p.180). Al llevar al extremo la aporía del cuerpo sin sujeto la biomedicina ha caído en innumerables escollos que son objeto de juicio por parte de la ética clínica (como disciplina tanto más que como ética aplicada). Le Breton afirma en este sentido que: “Los problemas éticos surgen actualmente por las investigaciones en biotecnología, por la técnica en-

carnizada o por la eutanasia, son las muestras más sobresalientes de esta apuesta médica al cuerpo y no al sujeto" (p.180).

La crisis ética, sin duda, refleja otra cisura mayor: el desafío epistémico de los fundamentos antropológicos de la curación. El punto de partida clave, a mi entender, está en comprender, con Le Breton, que la relación terapéutica se construye, no está dada (p.174 *infra*). Vemos acá, uno de los aportes del interaccionismo simbólico que el autor suscribe, junto a la clásica cita la "eficacia simbólica" en Lévi-Strauss:

(...) La palabra, el rito, o el cuerpo tienen, aquí, la misma fuente. La materia prima es común: la trama simbólica. Sólo difieren en los puntos de ataque. Si el símbolo (el rito, la súplica, la palabra, el gesto...), en ciertas condiciones, actúa con eficacia, en tanto que en primera instancia parece que el objeto sobre el que se aplica tiene naturaleza diferente (el cuerpo, la desgracia, etc.), es porque se mezcla, el agua con el agua, al espesor de un cuerpo o de una vida que, ellos mismos, constituyen tejidos simbólicos. No hay contradicción entre los dos términos de la intervención que mediatiza el operador (chamán, tirador de suerte, médico, psicoanalista...). Este completa un desgarramiento en el tejido del sentido (el sinsentido del sufrimiento, de la enfermedad, de la desgracia), combate la estática del símbolo, por medio de otras formas simbólicas. Sus actos contribuyen a una humanización, a una socialización del trastorno (p.183).

La ruptura ontológica introducida por la objetivación del cuerpo refuerza la interpretación técnica de la eficacia médica, borrando la configuración simbólica de la relación terapeuta-enfermo. Así, donde la biomedicina ve un efecto *placebo*, Le Breton señala un vector simbólico que opera en el acto de dar implícito en la curación (p.185). La práctica médica es prolífica en diversas situaciones que modulan símbolos en la interacción incesante de la comunicación humana.

Para concluir nuestra revisión retomaremos un capítulo curiosamente iluminador: la genealogía del diagnóstico científico por imágenes. El autor reconstruye el imaginario de la transparencia iniciado por los anatomistas e ilustra cómo desde las radiografías hasta la RMN (resonancia magnética nuclear) se amplifica cada vez más en su capacidad de producción de imágenes objetivas sobre la opacidad del cuerpo, al mismo tiempo que se reduce la posibilidad de cualquier "segunda imagen" o interpretación metafórica; se pretende, a fin cuentas, revelar lo real (p. 196 y ss.). Detrás de esta pretensión, se halla para Le Breton un mito fundante que establece una identificación entre el saber y el ver:

(...) El paso del cuerpo a la imagen, de la carne a la pantalla de la terminal de computación, es una transposición sin distanciamientos, sin adiciones. Y si la copia está dada con una forma diferente de la del modelo es porque se trata de una realidad sin escorias que dificulten el análisis. Por medio de una especie de versión laica del gnosticismo, la imagen médica que surge de las técnicas de punta es el lugar en el que el mundo se purifica de sus impurezas para mostrarse con una forma cambiada, bajo los auspicios de una verdad que, finalmente, salió a la luz, vuelva el mundo de lo vivido y de lo íntimo en la esfera de la ilusión, el mundo de las Ideas, es decir, el mundo vuelto a componer por medio de la alianza entre la ciencia y la técnica que se convierte, entonces, en el único verdadero (p.205).

Frente a este imperio de la imagen medicalizada, Le Breton reivindica el poder del imaginario subjetivo y social sobre el cuerpo, evidenciando cómo a través de imágenes mentales algunos enfermos han encontrado el camino a la cura.

Epílogo: El cuerpo, la medicina y la tecnociencia

La crisis de la biomedicina ha sido objeto de debate desde hacer varias décadas. De Iván Illich (1978) a Michel Foucault (1999), de la antropología médica crítica a la salud colectiva, de las corrientes interpretativas a la obra de Eduardo Menéndez (1984), han emergido diversas perspectivas de análisis. Sin pretender agotar esta discusión, sino sólo con el fin de aportar un ángulo más, considero que el libro de Le Breton aborda un aspecto crucial cual es la noción de cuerpo. No obstante, podemos observar un análisis mucho más fino en los tres primeros capítulos del libro que dan cuenta de un panorama general de la antropología del cuerpo y ver reiterados muchos conceptos en los capítulos restantes que atañen a la "historia del presente", a los que no les brinda la misma profundidad. Queda en falta, por cierto, una evaluación más minuciosa de esta alianza entre la ciencia y la técnica, que con Jean Ladrière (1977), denominamos tecnociencia y que constituye un aspecto fundamental para comprender la racionalidad moderna. El grado en que los criterios de la técnica han permeado los discursos y las prácticas de la biomedicina son apreciables sin duda en la "genealogía del diagnóstico científico por imágenes" pero muchas otras mediaciones son posibles; por ejemplo, a través del irrefrenable desarrollo de productos farmacéuticos cuyo impacto más punzante lo observamos en la utilización de psicotrópicos y sus gnoseologías psiquiátricas *ad hoc*. En el cruce entre la mirada médica y la relación

terapéutica vemos reflejada también la arqueología de la medicina que ha elaborado Foucault en el *Nacimiento de la clínica*, y ecos reverberantes del biopoder que constituyen denominaciones contemporáneas a viejos problemas. En este sentido consideramos que se deberían prolongar los aportes de Le Breton con investigaciones empíricas sobre los nuevos desafíos epistémicos que abre la tecnocien-

cia en el campo de la salud y la enfermedad sin perder el énfasis sobre el microcosmos que representa el cuerpo y cómo operan en él los determinantes “macro” (económicos, sociales y políticos).

. Bibliografía

BAJTÍN, Mijaíl (1988) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

FOUCAULT, Michel (1999) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México D.F.: Siglo XXI editores.

ILLICH, Iván (1978) *Némesis médica*. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz.

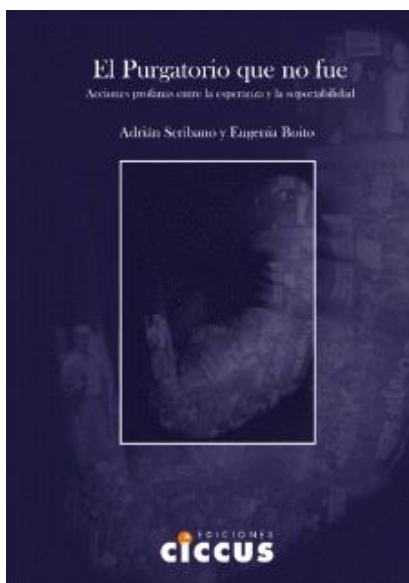
LADRIÈRE, Jean (1977) *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Madrid: UNESCO.

MENÉNDEZ, Eduardo (1984) *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México D.F.: Cuadernos de la Casa Chata 86, CIESAS.

Presentación del libro *“El Purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad”* de Adrián Scribano y Eugenia Boito (comp.)

Tras la reciente aparición del libro *“El Purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad”* –de Ediciones Ciccus y compilado por Adrián Scribano y Eugenia Boito–, se realizarán dos presentaciones del mismo en la 17ª FERIA del Libro de Santa Fe y en la 25ª FERIA del Libro de Córdoba.

El día 7 de septiembre a las 20 horas se llevará a cabo la presentación en la feria santafesina, actividad organizada por la librería “Palabras Andantes”. La misma, de la que participarán autores del libro, se desarrollará en la ex Estación de Trenes Belgrano (Bv. Galvez y Avellaneda). Así mismo, en esta ocasión se realizará una breve presentación de la *“Revista Latinoamericana de Cuerpos, Emociones y Sociedad”*, editada por el



“Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social” del CEA UE-CONICET, institución vinculada también a la edición del libro.

Por otra parte y en relación a la presentación de *“El Purgatorio que no fue...”* en el marco de la 25ª FERIA del libro Córdoba, la misma se realizará el miércoles 15 de septiembre y estará a cargo de la Dra. Patricia Collado, el Dr. José Luis Grosso, el Dr. Horacio Marchado Áraoz, el Dr. Daniel Hocsman, con la coordinación de la Dr. Dora Celton. La actividad se llevará a cabo en la sala “Glauce

Baldovin” del Cabildo Histórico de la Ciudad de Córdoba (planta alta) a partir de las 18 horas.

María Elena Sierra (comp.) *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*, S&S Editores, Madrid, 2010

En *“Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo”* se han reunido a diversos autores con el mismo interés. Entre los artículos se cuenta con *“Ontología y Biopolítica de la Violencia”* de Mario Germán Gil, *“La maquina gubernamental. Soberanía, gobierno, secularización”* de Flavia Costa, *“Biopolíticas y cuidado de sí: Acerca de los territorios subjetivos”* de Agostina Marchi, *“Amistades Inmanentes. Apuntes sobre flujos, resistencias y nomadismos en Gilles Deleuze, Felix Guattari y Michel Foucault”* de Natalia Ortiz, *“Aproximaciones al biopoder en-el-fascismo a través del Cine”*



de Alberto Bejarano, *“Del Barroco Colonial al biopoder Neocolonial: giros retóricos y persuasiones del cuerpo”* de Juan Pablo Aranguren, y *“Un corte en el cuerpo, Una sin-copa en el tiempo”* de Tuillang Yuing.

Ampliar información en:
<http://www.biopolitica.cl/pags/novedades.html>

Coloquio Internacional: *Geografías, cuerpos y emociones*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Ciudad de México. 23, 24 y 25 de noviembre de 2010

Los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2010 en la Ciudad de México se llevará a cabo el Coloquio Internacional: Geografías, cuerpos y emociones. El evento es organizado por el Cuerpo Académico “Espacio, Imaginarios y Poder” del Departamento de Sociología; Área de Investigación “Espacio y Sociedad” del Departamento de Sociología y Coordinación de la Licenciatura en Geografía Humana, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa.

Como reza la invitación al evento, “Las certezas intelectuales que daban cuenta de las lógicas del mundo más o menos hasta los años setenta parecen haber desaparecido, dejando el campo abierto a todas las propuestas, pero también a todas las incertidumbres, tanto teóricas y epistemológicas, como metodológicas y técnicas. La Geografía Humana de las últimas décadas no escapa a esas sacudidas. Está inmersa en un conjunto de transformaciones teóricas, epistemológicas y metodológicas que venimos denominando de manera genérica “giros”: El giro cultural, humanista, relativista..... Estos giros, a su vez, se vinculan con otros de la Teoría Social, como el lingüístico, pragmático, semiótico, narrativo, interpretativo, biográfico, pictórico.”

Sobre la base de estos giros, así como del desarrollo –y cuestionamiento– de las formas de producir conocimiento geográfico como modo de descifrar las variadas y complejas relaciones de las sociedades con el espacio; emergen un conjunto de preguntas que orientan el evento, entre ellas:

¿Qué formas espaciales producen emociones, permitiendo el recuento existencial?, ¿Las emociones son configuradoras de los lugares? ¿Son los lugares depositarios de emociones y corporeidades? ¿Cómo abordar la corporeidad y las emociones a partir del andamiaje teórico actual de la Geografía? o, ¿será necesario hacer *tábula rasa* de los conocimientos anteriores para penetrar en estos derroteros? ¿Qué implicaciones metodológicas tiene para la Geografía Humana analizar el cuerpo y las emociones? ¿La Geografía Humana debe tomar concep-

tos de la Teoría Social para enfrentar estos nuevos retos?, o se debería buscar la construcción de un nuevo edificio teórico geográfico que integre avances de la Teoría Social sobre las emociones y la corporeidad configurado desde la espacialidad?

Entre las actividades a realizarse en el Coloquio el programa prevee conferencias magistrales a cargo de Adrián Scribano (Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, CONICET) y Rossana Reguilo (ITESO, Guadalajara, México); así como mesas temáticas. En estas últimas se trabajarán en los siguiente ejes temáticos: “Corporeidad y emociones desde la Geografía Humana”, “Corporeidad y emociones de los espacios de la repulsión”, “Corporeidad y emociones de los espacios sensibles”, “Corporeidad y emociones de los espacios turísticos”, “Espacialidad, corporeidad y emociones urbanas”, “Espacialidad, corporeidad y emociones desde el género”, “Espacialidad, corporeidad y emociones religiosas”. También se llevarán a cabo las presentaciones de los siguientes libros:

- Núria Benach y Abel Albet (2010), *Edward W. Soja: La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Icaria Espacios Críticos.
- Hiernaux, Daniel (2010), *Construyendo la Geografía Humana: El estado de la cuestión desde México*, Barcelona: Anthropos.
- Bertonecello, Rodolfo (2009), *Turismo y Geografía: lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*, Buenos Aires: CICCUS.

El lugar de realización del Coloquio será la Sala Cuicacalli (Unidad Iztapalapa), los días 23 y 24 de noviembre de 9 a 19 horas y el 25 de noviembre: de 9 a 14 horas.

Para más información contactar a:
Dra. Alicia Lindón (alicia.lindon@gmail.com)

Modos del cuerpo: “prácticas, saberes y discursos” en el marco de las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata

El Grupo de Estudios en Educación Corporal los invita a participar de la “Mesa 34: Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos” en el marco de las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, a realizarse el 9 y 10 de Diciembre en La Plata.

La propuesta de los organizadores, Valeria Emiliozzi, Eduardo Galak y Emiliano Gambarotta busca trabajar el “cuerpo” como eje articulador de diversos problemas, entendiendo que como objeto de estudio construido permite investigarlo interdisciplinariamente. Así, la política, el lenguaje, la cultura, la historia, etc. resultan ser aristas desde las cua-

les se puede analizarlo, pensar sus prácticas y sus usos ya sean en sus particularidades cómo en sus cruces. Pretendemos trabajar desde perspectivas teórico-conceptuales que articulen el problema del cuerpo con el sujeto, hasta trabajos de corte empírico en los que se observen y releven experiencias, representaciones y prácticas corporales, estudios que vinculen al cuerpo con cuestiones de la sociedad de consumo, sociedad de control, medicalización, arte, educación, deporte, etc.

Ante cualquier consulta comunicarse al correo: modosdelcuerpo@gmail.com

La irrupción del cuerpo en las Ciencias Sociales”. Diplomado de extensión sobre el cuerpo en la Universidad de Chile.

Entre los meses de octubre 2010 y enero 2011 se llevará a cabo en la Facultad de Ciencias Sociales un diplomado de extensión denominado “La irrupción del cuerpo en las Ciencias Sociales”. Con este Diplomado buscamos examinar al cuerpo como objeto y sujeto de la investigación y de la reflexión sobre la sociedad. Actualmente, las exigencias de la sociedad emanadas de las crisis capitalistas, exigen que hombres y mujeres produzcan estilos de vida pensados y ajustados a cuerpos ideales requeridos para complejas y diversas competencias. Es así como el cuerpo ha devenido objeto político de la realidad particular que cada individuo presenta al mundo para relacionarse e interactuar y al mismo tiempo un complejo lugar de sujeción de éste consigo mismo.

El Diplomado abordará al cuerpo desde teorías clásicas y contemporáneas para examinar problemas sociales, políticos, económicos y/o estéticos que le atañen y propone herramientas metodológicas para explorarlo y analizar sus prácticas. A partir de diversos autores que dan cuenta de su lugar político, cultural, social y económico, reflexionaremos para reconocer su carácter corpóreo en nociones como moral, racionalidad, biopoder, habitus, riesgo, entre otras. Las teorías feministas y de género, como las perspectivas sobre el racismo, la medicina, el derecho, la estética, el sufrimiento y el castigo, contribuirán a develar diversos aspectos del cuerpo:

carne, forma, color, origen, sexo, y, a conocerlo como un espacio que produce significaciones, puesto que, obsesionado por su forma, color, tamaño o edad, el individuo lo somete cada vez más a las variaciones del medio y de las prácticas de la sociedad donde vive, haciéndolo una huella de lo ineludible.

La producción social del cuerpo, los usos socioculturales del cuerpo, el cuerpo como relación y como movimiento, los cuerpos en sufrimiento y las políticas del castigo, serán los cuatro ejes problemáticos a partir de los cuales invitamos a estudiantes, académicos, profesionales y/o técnicos que trabajan o se interesan por examinar el lugar y el rol que tiene el cuerpo en la sociedad de hoy. Pensamos de este modo compartir distintos puntos de vista acerca del cuerpo, un objeto tan concreto, que parece a veces innecesario justificar una reflexión, puesto que siempre está en/con nosotros, como algo propio, impuesto por la vida que nos ha alojado en él para que lo veamos, lo sintamos, nos expresemos y actuemos. Sin embargo, nuestra condición carnal no es otra cosa que la continua expresión del hecho de vivir un cuerpo que, bien o mal, nos sitúa en la sociedad.

Para más información y consultas escribir: Kerky Fuentes nucleosocdelcuerpo@gmail.com ó Miguel Becerra (Dirección del diplomado en la Chile) diplo-socio@gmail.com