

Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones

Adrián Scribano
Pedro Lisdero

compiladores



C E A

CONICET
U N C


PROGRAMA DE ESTUDIOS
ACCIÓN COLECTIVA
Y CONFLICTO SOCIAL

**Sensibilidades en Juego: miradas múltiples desde
los estudios sociales de los cuerpos y las
emociones**

Adrián Scribano y Pedro Lisdero

(Compiladores)

Sensibilidades en Juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones / compilado por Adrián Oscar Scribano y Pedro Matías Lisdero. - 1a ed. -

Córdoba :CEA-CONICET, 2010.

EBook.

ISBN 978-987-26549-0-0

1. Sociología de los Cuerpos. 2. Sociología de las Emociones. I. Adrián Oscar Scribano, comp. II. Lisdero, Pedro Matías, comp. CDD 301

Fecha de catalogación: 22/12/2010

Fotografía y Diseño de Tapa: Romina Baldo

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



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina.

Comité Académico:

- Flabián Nievas (Instituto de Investigación Gino Germani. Docente de la UBA. Investigador de CONICET)
- Carlos Fígari (Investigador de CONICET)
- Roberto Von Sprecher (Docente Universidad Nacional de Córdoba)
- Claudio Martyniuk (Docente de la UBA)

Primera edición: diciembre de 2010

Índice

Prólogo. Pedro Lisdero.....	6
La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales. Rogelio Luna Zamora.....	15
Perspectivas de los estudios del cuerpo en América Latina. Zandra Pedraza Gómez.....	39
Sociedad y corporeidades en relación: una lectura en paralelo de Marx y Elías. Gabriela Vergara.....	69
Hacia una teoría del cuerpo vivido y la identidad del yo. Liuba Kogan.....	99
Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles. José Luis Grosso.....	125
La experiencia de práctica placentera en la vida escolarizada y no escolarizada. Graciela Magallanes.....	151
Primero hay que saber sufrir...!!! Hacia una sociología de la “espera” como mecanismo de soportabilidad social. Adrián Scribano.....	169
Exploraciones sobre las regulaciones del sentir/experimentar clasista ante expresiones de necesidad: la operatoria hegemónica de la sutura solidaria trans-clasista. María Eugenia Boito.....	193
Cuerpos maquilladores: sujetamiento y decisión en la fábrica global. Laura Echavarría Canto.....	217
Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social. Adrián Scribano.....	246

Prólogo

Pedro Lisdero¹

“Poner en juego las sensibilidades” tal como se propone este libro, supone al menos desde nuestra perspectiva, un acto de *incorrección* que contrasta con el paisaje social predominante en las latitudes desde donde el mismo se produce. Tal como se podrá profundizar en varios de los artículos incluidos en este volumen, la monocromaticidad que pinta las geografías habitadas por los cuerpos afectados por el “mundo del no” (no comida, no educación, no trabajo, etc.) y que resulta de los mecanismos que -de manera “obscena” y/o “subcutánea”- configuran las formas correctas “sentir”, sólo puede ser coloreada a condición de un acto *incorrecto*.

En efecto, un eje que atraviesa las múltiples miradas que componen este libro da cuenta del cuerpo y las sensaciones como territorialidades que han sido y están siendo objeto de intervención de manera cotidiana. El amplio abanico de manifestaciones a partir de las cuales se operacionalizan las políticas de los cuerpos y de las emociones conducen al padecimiento cotidiano que invade los más diversos ámbitos de interacción de la vida de los sujetos.

Problematizar y dar cuenta de la centralidad del cuerpo y las emociones en los estudios sociales es en este contexto una clara apuesta por indagar uno de los nodos sensibles asociados a las condiciones de reproducción de la estructura social colonial. La relación entre conocimiento, ciencia y sociedad se re-configura en la potencia que adquieren las tonalidades que- aunque múltiples y diversas- reconocen una ciencia con capacidad de producir de manera reflexiva sus propias condiciones de producción.

¹ Licenciado en Sociología. Doctorando en Estudios Sociales de América Latina – CEA-UNC; Becario CONICET, perteneciente al Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social.

Esto no es menor en una región donde el conocimiento ha estado -y está muchas veces- al servicio del saqueo, bajo la fantasía del “desarrollo”. La ciencia se ha ocupado en este contexto de naturalizar sus propias condiciones de producción, haciendo cuerpo en la propia “práctica de hacer ciencia” las pérdidas conflictuales que configuran nuevamente nuestros padecimientos.

Es así que “*Las miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*” liberan un plus de significación que excede a las diversas problemáticas puntuales abordadas, dando lugar a la potencia del *acto incorrecto*. Aquí reside de manera general y unívoca un valor excedente de la compilación.

Sin embargo, más allá de su ponderación colectiva, cada uno de los autores convocados encuentra registros diferenciales desde donde “poner en juego” las sensibilidades. En este sentido Rogelio Luna Zamora, en *La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales*, se propone mostrar que las emociones constituyen un campo digno de análisis de la sociología. En particular, la perspectiva construccionista en cualquiera de sus modalidades, ofrece un campo muy propicio para entender el carácter sociocultural de éstas y su trascendente papel en la dinámica de las organizaciones sociales, en el sostenimiento y reproducción del orden social y sus estructuras. La hipótesis que se plantea es que aún cuando la fragmentación sociocultural sea una de las características con cierto relieve en la composición social contemporánea, en estas circunstancias, las emociones continúan siendo -y continuarán siéndolo- códigos culturales más o menos definidos dentro de los esquemas psicosociales; y en ese sentido, fungiendo como elementos constitutivos de la comunicación tanto al nivel interpersonal como en la relación entre grupos sociales diferenciados. De este modo concluye señalando que la sociología de las emociones –como campo de reflexión que hoy por hoy ocupa la atención de un creciente número de estudiosos-, incursiona y aporta interesantes perspectivas dentro de los estudios de la esfera de “lo emocional” y lo sociocultural, enriqueciendo así el análisis de los grupos sociales, las organizaciones y las instituciones.

Por su parte, Zandra Pedraza Gómez en *Perspectivas de los estudios del cuerpo en América Latina*, ofrece una visión del campo de los estudios sociales sobre el cuerpo en la región, de su alcance y de lo que compromete. Para ello recurre a un conjunto de trabajos de investigación en los que se

advierten la variedad de orientaciones y el número creciente investigaciones, ensayos y reflexiones publicados al respecto en los países latinoamericanos. Sin pretensión de exhaustividad, la autora afirma que los trabajos estudiados dan fe, con mucha solvencia, del tipo de problemas, de los procesos históricos, de las orientaciones metodológicas, de la recepción teórica, de las reflexiones locales, de las condiciones sociales y simbólicas propias del campo de estudio y, parcialmente, de una historia del cuerpo en América Latina. Para el desarrollo del artículo organiza dos ejes temáticos. En el primero reúne trabajos vinculados a la educación, reconociendo que este ha sido uno de los tópicos con mayor énfasis y en el que se han encontrado destacadas posibilidades de investigación. Estos trabajos se orientan sobre todo a analizar el surgimiento de las estrategias disciplinarias en la escuela y su funcionamiento, haciendo hincapié en las décadas de formación y expansión de las instituciones del Estado encargadas de la educación. Por otra parte, los trabajos recogidos en el segundo eje exponen la evolución de los fenómenos propios del proyecto de la modernidad postcolonial en América Latina. Se trata de reflexiones e investigaciones que abarcan desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, y que estudian algunos de los elementos que han convertido el cuerpo en un asunto de primer orden para las ciencias sociales: las expresiones estéticas y subjetivas que afloran en las luchas entre los sexos, las clases y las razas, así como en algunos fenómenos característicos de la vida urbana en los cuales el cuerpo resulta una entidad que habla por sí misma de las luchas políticas y las tecnologías subjetivas contemporáneas.

En su aporte, Gabriela Vergara en *Sociedad y corporeidades en relación: una lectura en paralelo de Marx y Elías*, se propone indagar las relaciones que se establecen entre el cuerpo, o nuestra condición corporal -tan biológica como social- y las formas que adquiere la sociedad, los modos en que se estructuran las interacciones sociales. Dicho en otros términos, se pregunta por la corporeidad como un objeto sociológico y su correlación con la trama de relaciones sociales que configuran una sociedad en particular en un doble sentido: tanto cuando el cuerpo es moldeado, construido, de manera casi imperceptible en el escenario de sus vinculaciones intersubjetivas, como cuando el cuerpo recrea y produce nuevas formas de afectividad, las transmite y expresa. Para ello se aboca al análisis de los aportes teóricos de Karl Marx y Norbert Elías,

señalando que en ambos es posible reconstruir un esquema donde los cuerpos forman y se transforman en el marco de una sociedad capitalista, o en el despliegue del proceso de la civilización. Puntualmente, la autora se ocupa de profundizar tres tópicos en la lectura de estos autores: a.- la forma en que cada uno define a la sociedad; b.- la identificación de aquellos mecanismos sociales por los cuales los sujetos se relacionan, pero también, a través de los cuales la sociedad se reproduce, y c.- el análisis de las formas de ubicar la condición corporal de los sujetos, sea tanto en una sensorialidad completamente humana y mutilada en el capitalismo, como un cuerpo disciplinado pero a la vez, cargado de afectos y miedos. En función de este planteo establece dos tipologías, cuerpo-mercancía y cuerpo-civilizado, para señalar que, sea por la explotación capitalista o por efecto del poder, unos cuerpos se apropian de otros, algunos dominan y dependen de muchos.

Liuba Kogan en *Hacia una teoría del cuerpo vivido y la identidad del yo*, adopta como punto de partida los interrogantes que se desprenden del papel central que le asignan los individuos al cuerpo en la sociedad contemporánea occidental, y de la importancia que éste reviste en tanto locus privilegiado de construcción de identidad. Se propone indagar la relación entre cuerpo e identidad incorporando la perspectiva del *cuerpo vivido*, definido como la conciencia que tenemos sobre nuestra experiencia corporal. En el desarrollo de su propuesta, la autora señala cómo el espacio interpretativo desde el cual se problematizó la relación entre cuerpos e identidades en las ciencias sociales fue privilegiadamente el espacio de los extremos: el dolor (el cuerpo de la tortura), la discapacidad física, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, los rituales de posesión, la abyección, la privación o el exceso, etc. En cambio, la “especulación fenomenológica” y los estudios empíricos sobre cuerpos normales pasaron prácticamente desapercibidos. Es precisamente siguiendo la posibilidad de explorar esta opción interpretativa (cuerpo vivido) que se aboca a la definición de tres modelos de relaciones entre contextos socioculturales, órdenes temporales e identidades personales. Estos tres modelos son definidos como: “La idea de persona en tanto personaje, sin profundidades ocultas, asumiendo principalmente roles, títulos y/o categorías sociales en un orden temporal no lineal”; “El concepto de persona definido por la profundidad del yo -la persona que piensa su vida de cara a horizontes

de significado o meta narrativas- en un orden temporal lineal – fluido”; y “La propuesta de persona que asume un personaje -rehuyendo su profundidad- en horizontes de significados también sin profundidad, en un orden temporal desdibujado por la simultaneidad y la velocidad.” La posibilidad interpretativa de las sociedades complejas radica no en encontrar estos sujetos, sino en la potencialidad para mostrar situaciones y sujetos en los que podemos encontrar rastros de los dos o tres modelos, dialogando armónica o conflictivamente. De esta manera, la autora finaliza abogando por promover el estudio del cuerpo desde la perspectiva de los sujetos ya que esto abriría todo un nuevo campo de investigación, que podría llevarnos a reformular nuestras preguntas, nuestras categorías de análisis, y concomitantemente con ello, nuestras metodologías de investigación.

Para José Luis Grosso, en *Cuerpos de Escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles*, puede decirse que *escribir (alfabéticamente) las prácticas* es una coartada en las *luchas simbólicas* de largo aliento en la tradición occidental y muy especialmente en las ciencias sociales, frente a (las diversas escrituras que constituyen) las prácticas mismas. Pero cuando ese acto de escritura se bifurca en dos alternativas: escribir “*discursos sobre el cuerpo*” o escribir el “*discurso de los cuerpos*”, aquella confrontación vuelve a emerger espectralmente, reabriendo y sosteniendo la escena dramática y sus tensiones histórico-culturales. El autor se propone entonces explorar lo que esa escritura y sus luchas implican en referencia a tres actos de escritura: 1) una corrección tipográfica en un artículo de su autoría publicado en la Revista Colombiana de Educación en 2006; 2) la contra-argumentación oficial del Gobierno Colombiano sobre una acción colectiva concebida como “resistencia pacífica” por sus actores; y 3) una secuencia de comunicados recientes de la Minga de Resistencia Indígena y Popular de Colombia. Señala que el problema, situado en el quehacer de las ciencias sociales, lleva a los bordes de las convenciones epistemológicas, donde *sentidos otros* se debaten y hacen fuerza en nuestras *relaciones intercorporales poscoloniales*. Otras escrituras, otros *espacio-tiempos*, irrumpen en la aparente continuidad lineal que establece su unidireccionalidad de lectura en la página, con su optimismo secuencial y su *flecha del tiempo* irreversible. Las lecturas ya tienen largas prácticas en desobedecerla, pero asimismo lo hacen escrituras otras que la incorporan, asolan y devoran en su *diferencia*.

Para Graciela Magallanes, en *La experiencia de práctica placentera en la vida escolarizada y no escolarizada*, las prácticas placenteras y sus procesos de extrañamiento interesan en lo que refiere al curso de vida y la estructura social, marcos en los que se desenvuelve la experiencia subjetiva de la práctica placentera. La reconstrucción de esas prácticas como dimensiones de vida, trama segmentos e interconexiones socio-estructurales (procesos, normas, relaciones sociales) y socio-simbólicas (experiencias de vida ligadas a determinados significados y representaciones simbólicas de los sujetos). Es así que a través de testimonios, la autora se propone identificar algunas condiciones de percepción y posiciones de recepción de la experiencia placentera en la vida escolarizada y no escolarizada, teniendo en cuenta que este campo de indagación ofrece la posibilidad de interrogar el placer en la constitución de la subjetividad; categoría psicológica que se ha vuelto política a partir de que la esfera de la cultura y la vida cotidiana representan un nuevo terreno de dominación. Para cumplir con este objetivo, se plantea la siguiente estrategia argumentativa: la configuración teórico-metodológica de la temática; la recuperación de algunos relatos biográficos a los fines de identificar algunas categorías emergentes que inician la visualización de las condiciones y posiciones de los sujetos respecto a la vida escolarizada y no escolarizada; y finalmente inserta un debate acerca de las características que asume la experiencia de práctica placentera y los posibles procesos de extrañamiento. Tal como señala la autora, la importancia de poner en tensión el extrañamiento de las prácticas placenteras de los sujetos escolarizados y no escolarizados colabora en identificar sus posibilidades de emancipación. Atender a las recurrencia de proximidades y/o distanciamientos en los procesos de reificación vividos que se expresan en los relatos biográficos, permite visualizar muchas veces la afirmación de determinadas prácticas placenteras de los sujetos en los cuales hay importantes consentimientos en el binomio satisfacción/enajenación, siendo estas configuraciones producto de distanciamientos en las políticas de las sensaciones, percepciones y emociones.

Adrián Scribano en *PRIMERO HAY QUE SABER SUFRIR...!!! Hacia una sociología de la “espera” como mecanismo de soportabilidad social*, indaga y abre interrogantes sobre las emociones y los cuerpos, puntualmente sobre la *espera* y la *paciencia* como sociabilidades adecuadas. El artículo, tal

como lo expresa el autor, ha sido pensado como un ejercicio de auto-etnografía, como una lectura transversal a declaraciones de los habitantes del mundo del no y como un ejercicio de interpretación de materiales de aparecidos en Internet, y se organiza de la siguiente manera: 1) en primer lugar se presenta -sumariamente- una aproximación conceptual de las relaciones entre mecanismos de soportabilidad social, emociones y políticas corporales; 2) seguidamente se exponen las conexiones entre sufrimiento, paciencia y sensaciones a través de la “crónica de un aprendizaje” y sus lecciones haciendo evidentes a la espera como actividad cívica y la paciencia una virtud política; 3) posteriormente se muestra a la espera y la paciencia como mecanismos de soportabilidad social y, 4) finalmente se realiza una breve reflexión respecto a reacciones y formas de resistencia. Trasladándose desde las metáforas mecánicas, biológicas y lingüísticas hacia una metáfora cromática, el autor propone una perspectiva que permita entender las conexiones y des-conexiones entre sociabilidad, vivencialidad y sensibilidad, planteando una vía que entrelaza sociología de las emociones, de los cuerpos y teorías de los colores. En este sentido, identifica a la espera como un acto de violencia epistémica que mapea cognitiva y sensorialmente las posturas posibles de cuerpos cuya capacidad de disposición y disponibilidad de energía pierde relacionamente autonomía. Su par en la dialéctica de las sensaciones es la paciencia que a la vez se presenta como efecto y causa de la capacidad de espera. Sin embargo, las fisuras que señalan el énfasis de indeterminación del capitalismo en su fase colonial, permiten al autor identificar además actitudes que se escriben con tinta inestable pero verosímil un capítulo con dos personajes centrales: el impaciente y el desesperado. En este marco narrativo el impaciente se empeña por hacer valer sus derechos sin la virtud cívica que debió aprender en su sufrimiento; mientras que el desesperado se hartó de la fila, la cola, la espera. Ambos son incivilizados, no se acercan a la economía política de la correcta moral: la paciencia y la espera.

María Eugenia Boito en *Exploraciones sobre las regulaciones del sentir/experimentar clasista ante expresiones de necesidad: la operatoria hegemónica de la sutura solidaria trans-clasista*, parte de una problematización de ‘lo solidario’ para indagar las consecuencias del proceso de separación entre clases en el marco de formaciones sociales ‘mediatizadas’. Puntualmente,

se propone indagar el enlace solidario que se viene construyendo en uno de los programas con más rating de la televisión argentina: los segmentos solidarios que se desarrollaron en el programa ‘Showmatch’. La mirada analítica se desplaza desde estas puestas en escena de lo solidario hacia la página web de la Fundación ‘Ideas del Sur’ cuyo presidente es Marcelo Tinelli (conductor del programa antes enunciado). Según la autora, el espacio virtual y ‘la escena fantasma de la televisión’ condensan expresivamente la operatoria del solidarismo. El carácter espectral de esas imágenes expone sintomáticamente la instanciación de este tipo de ligazón entre las clases: el solidarismo prescribe una forma ob-ligatoria como ‘fantasía’ social, que permite la soportabilidad del dolor social ante situaciones de necesidad mediante la regulación de las percepciones sobre lo imaginado como posible /deseable/, a partir de la oclusión del conflicto de clases, en un escenario naturalizado de la desigualdad. La materialización de la creencia en el solidarismo en los diversos escenarios referidos muestra la transversalidad del mandato y de sus operatorias en la regulación de las sensibilidades entre las clases. La ob-scenidad de la forma solidaria como sutura inter-clases es una especie de ‘expedición humanitaria’ protegida /estetizada/ al dolor, y puede ser interpretada como el patrón rítmico que va tramando una canción de cuna urbana, que cruelmente obtura y silencia lo real pesadillesco de las condiciones de catástrofe de las clases subalternas en la formación social actual.

Laura Echavarría Canto en *Cuerpos maquiladores: sujetamiento y decisión en la fábrica global*, se propone como objetivo estudiar la manera en que la fábrica global, vía la industria maquiladora, se ha venido materializando en México, particularmente en el caso de una industria maquiladora textil en la ciudad de Irapuato, Guanajuato. El artículo se estructura en cuatro partes: en la primera se realiza un análisis de la articulación entre los mandatos de la fábrica global, en particular los implementados en la industria maquiladora en México y su relación con el mundo laboral en la ciudad de Irapuato, Guanajuato, lugar donde se llevó a cabo el estudio de caso; en la segunda, se analiza al cuerpo como locus de los procesos de sujetamiento; en la tercera, se narran los procesos de resistencia y decisión de los sujetos maquiladores con el objetivo de dar cuenta de la complejidad en la constitución de los sujetos quienes emergen al asumir nuevas posiciones; y en la última, se propone a partir de los parámetros de sujetamiento y decisión, la categoría cuerpos maquiladores como

figura de intelección que permite entender la imbricación entre fábrica global y sujetos maquiladores. Tal como lo expresa la autora, la categoría *cuerpos maquiladores* se construye en la tensión entre sujetamiento y resistencia. Como parte del proceso de sujeción, presenta como pilares de este proceso, la subordinación corporal a procesos de trabajo que constituyen a los sujetos en cuerpos dóciles, al lado de modelos de sumisión que reducen al sujeto a subjetividades individualistas y sojuzgadas a partir del acceso diferenciado al consumo como signo de adscripción social en tanto el dinero (sueldos, bonos o porcentajes salariales de premio) posee una capacidad para diferenciar e identificar grupos sociales. En tanto sujeto de resistencia y de decisión, analiza la incipiente emergencia de un sindicalismo independiente en esta maquiladora; lo anterior, le permite sostener la posibilidad de emergencia de formas de trasgresión y contestación a las nuevas condiciones de explotación y sometimiento de esta fase del capitalismo global.

La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales

Rogelio Luna Zamora¹

-Introducción

Concebidas de manera prejuiciosa, las emociones todavía hasta antes del último cuarto del siglo XX, fueron consideradas por los científicos sociales y otros especialistas como un asunto muy personal, subjetivo, estrictamente idiosincrático, y aún más, des-estructurantes de la personalidad cuando un individuo perdía el control en su expresión, afectando negativamente el equilibrio de las “atmósferas” laborales en las organizaciones e instituciones sociales; de aquí que se les considerara como algo sin importancia y trascendencia para el orden social. Hay que considerar también que las ciencias sociales en su conjunto, producto de la larga trayectoria del predominio de la racionalidad como razón principal de la acción social y razón del ser social, y del mismo prejuicio de la vida social cotidiana, habían colocado a las emociones en un lugar secundario y poco digno de ser tomado en cuenta.

Efectivamente, la emergencia del individuo en la segunda mitad del siglo XX, y sus afectos en correlación con la fragmentación de las “sociedades homogéneas” cohesionadas por altos valores y sentidos compartidos, de un lado, y la emergencia de perspectivas científicas microsociológicas, por otro lado, generaron nuevas perspectivas que privilegiaron la centralidad del individuo así como el estudio de pequeños grupos sociales en su interacción cotidiana, adquiriendo relevancia la subjetividad. Este fue el nuevo escenario que hizo posible la creación del campo de la sociología de las emociones como arena específica de análisis.

¹ Profesor-Investigador, Departamento de Sociología. Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: rluna1@gmail.com

La sociología contemporánea abanderada por enfoques micro: el interaccionismo simbólico, la etnometodología, los estudios de género, la sociología del conocimiento, entre otros enfoques, motivaron el surgimiento de este nuevo campo del quehacer de la sociología. La sociología de las emociones como campo disciplinario emerge en la década de los setenta del siglo XX (Kemper, 1990a).

El presente trabajo tiene por objeto mostrar que las emociones constituyen un campo digno de análisis de la sociología. En particular, la perspectiva construccionista en cualquiera de sus modalidades, ofrece un campo muy propicio para entender el carácter sociocultural de éstas y su trascendente papel en la dinámica de las organizaciones sociales, en el sostenimiento y reproducción del orden social y sus estructuras. La hipótesis es que aún cuando la fragmentación sociocultural –emergencia de tribus como lo plantea Maffesoli (2004)- sea una de las características con cierto relieve en la composición social contemporánea, aún en estas circunstancias las emociones continúan siendo –y continuarán siéndolo– códigos culturales más o menos definidos dentro de los esquemas psicosociales, y en ese sentido, fungiendo como elementos constitutivos de la comunicación tanto al nivel interpersonal como en la relación entre grupos sociales diferenciados.

-El estatus sociológico de las emociones frente a otras perspectivas científicas

La sociología de las emociones busca explicar los fenómenos emocionales con el uso de conceptos sociológicos adecuados y propios de ésta área de conocimiento (McCarthy, 1989: 53). Recientemente han surgido subcampos dentro de ciencias cercanas a la sociología que en algunos conceptos se traslapan en sus planteamientos, no obstante que hay diferencias más o menos delimitadas, como la psicología social, o la antropología de las emociones (Heller, 1993). Con esta última, podría establecerse sólo para algunos teóricos, que la diferenciación sería la misma respecto de la sociología y la antropología, v.gr., las “tradiciones” en la metodología (trabajo de campo en sociedades rurales y pre-modernas de la antropología vrs., encuestas y entornos urbanos de la sociología). Creo que fuera de aquella discusión que no tiene sentido profundizar en ella, una diferenciación más importante radica en el

enfoque cualitativo versus cuantitativo. De facto, no es posible hacer un estudio de las emociones que acontecen entre los miembros de un grupo social, si el investigador no tiene un conocimiento profundo y fino de los códigos culturales y los giros lingüísticos del grupo social en estudio. Por supuesto, se pueden realizar estudios cuantitativos que den cuenta de ciertos aspectos emocionales en ciertos grupos sociales, partiendo de situaciones hipotéticas o a partir de encuestas de opinión y percepción, pero todos estos resultados cuantitativos no explican el por qué esa respuesta emocional y, en todo caso, sus resultados siempre serán limitados porque se refieren y suponen, conceptos emocionales estáticos –fijos– como si el encuestado le otorgara la misma significación al concepto emocional en cuestión. Como se vera más adelante, decir “me causa temor” en una encuesta con preguntas cerradas no da cuenta de la intensidad de dicho temor que podría eventualmente ser más un miedo más profundo o con mayor intensidad.

Cuando las emociones se conceptualizan como artefactos culturales y se vinculan a estructuras sociales y al imaginario colectivo, es cuando se podría establecer cierta afinidad entre la sociología de las emociones, en particular con la llamada psicohistoria, enmarcada más bien en la tradición anglosajona, con la corriente francesa que surgió de los *Annales*, más específicamente, con la llamada historia de las mentalidades, historia cultural o estudios de la sensibilidad social. Esta afinidad es particularmente cierta entre ciertos autores, como Jacques Le Goff (1981) y particularmente (Delumeau, 1989). Si bien la escuela francesa privilegia el estudio de las representaciones y los imaginarios enmarcados en las prácticas sociales, rescatando las perspectivas individuales y la subjetividad, cuando abordan el análisis de emociones, lo hacen en una perspectiva donde éstas tienen una directa explicación y vinculación con las estructuras sociales, en particular con las estructuras y aparatos de dominación ideológica. En esta escuela pareciera que las emociones pierden cierta dimensión a partir del mayor interés en los componentes de las estructuras mentales del periodo histórico analizado, pero no cabe duda que las emociones están ahí presentes y en ciertos episodios tomando mayor relevancia que en otros. La afinidad es mayor quizá con ciertos autores que –dentro de la tradición anglosajona– se inscriben en la perspectiva de la psicohistoria (véase Stearns y Stearns, 1985; 1988), cuyo enfoque privilegia la cultura emocional del periodo analizado, y su

relación con la estructura económica, social y, por supuesto, los otros factores culturales relevantes (Kohut, 1996) o como lo hace Peter Gay (1992). El caso de Elías (1989) es un clásico que es compatible con la trayectoria de los *Annales*, y la psichistoria que busca observar la “emocionalidad” de una sociedad particular en una etapa histórica concreta.

Los modelos o perspectivas teóricas sobre las emociones y los sentimientos

En la sociología de las emociones, las mayores controversias se han planteado entre los enfoques positivistas y los antipositivistas (Kemper, 1990a: 11; 1990b: 207). Las preguntas fundamentales se dirigen al análisis de qué tanto influye el contexto sociocultural en la formación de las emociones las cuales son, en su origen, procesos neurofisiológico, bioquímicos, y en este sentido son de naturaleza pre-cultural, o por el contrario, son producto de la codificación cultural que evalúa, define y conforma las emociones, por lo cual son constructos socioculturales. Por supuesto, algunas emociones son más susceptibles que otras de ser interrogadas desde una perspectiva u otra, v.gr., las emociones que aparecen como producto de mecanismos autónomos del organismo (el miedo, la ira y el regocijo, por ejemplo) en donde la voluntad no controla fácilmente estas reacciones, en comparación con aquellas emociones donde la experiencia está vinculada más claramente a evaluaciones y juicios, tal como la piedad, la culpa, el remordimiento, la vergüenza, etc., y por lo cual éste último grupo de emociones, son llamadas emociones morales o complejas, mientras que el primer grupo son clasificadas como emociones básicas en razón de la mayor participación de factores neurofisiológicos.

Respecto del origen del grupo de emociones morales o complejas, en general todos los teóricos y corrientes desde las diversas disciplinas (la psicología, particularmente), conceden una mayor relevancia a la cultura, por lo que no se problematizan en la misma extensión con que se discute la génesis de las emociones básicas. De hecho, respecto de las emociones complejas, se concede gran relevancia a los contextos históricos, a la estructura social e institucional, a las normas y valores sociales predominantes en cierto grupo social y época, es decir, se entiende que

son emociones que se originan y definen de manera diversa a partir de contextos culturales diferentes y que su ámbito de acción tiene que ver exclusivamente con la regulación de la interacción social. No así las emociones básicas, cuya función tiene que ver con mecanismos de supervivencia de la especie.

Cualquier emoción puede ser analizada a partir de sus cuatro componentes: a) sentimiento, b) gestualización expresiva, c) conceptos relacionados y d) normas regulativas (Gordon, 1990: 147). El primero se refiere a la génesis de la emoción, es decir, cómo se activa una emoción o sentimiento. Este ha sido el punto más controversial dentro de los dos grandes enfoques en que se estudian las emociones: los sociobiólogos y los construccionistas. La neurofisiología estudia los mecanismos neuronales que participan en la activación de determinadas emociones. El segundo componente se refiere a la expresión y gestualización fisiológica, corporal. Estos dos primeros componentes son los que estudian los enfoques sociobiologistas, en cualquiera de las disciplinas señaladas líneas arriba. Su énfasis está puesto precisamente, en aquellas emociones que son más fácilmente observables en términos fisiológicos y conductuales, toda vez que lo orgánico, tiene una clara participación en las emociones básicas. Se parte de que sus mecanismos neurológicos, y su diseño fisiológico, es compartido por los miembros de la especie humana, sin importar su cultura. Los dos componentes restantes, tienen una clara relación con procesos cognoscitivos y valorativos. Sus vínculos con los procesos lingüísticos son más evidentes.

Es conveniente esbozar los tres modelos teóricos predominantes en el campo del estudio de “lo emocional²”. Esto permitirá entender el estatuto sociológico de las distintas emociones. Hochschild (1990: 119) plantea que en el campo de la sociología son tres los modelos predominantes; se distinguen entre sí a partir de la importancia que conceden a los factores biológicos y/o culturales en lo que respecta a la gestación o génesis de las emociones:

a) *El orgánico o naturalista*. Este enfoque considera la influencia sociocultural en las emociones como periféricas, esto es, la cultura sólo interviene en el control de la intensidad de la emoción, modulándola en su expresión, pero no en su génesis. Esta posición es cercana al

² Armon-Jones (1986) y Hochschild (1990) sostienen estos tres modelos.

naturalismo filosófico que concibe a la emoción como un mecanismo natural que ha servido a los seres vivos en su proceso de adaptación y supervivencia. Los estudiosos aquí inscritos, subrayan la relación entre la emoción y lo que ocurre a nivel corporal, y sus manifestaciones expresivas, típicamente observables, en gestos faciales y corporales. Su método recurrente es la experimentación y la aproximación hipotético-deductiva. De aquí deducen que las emociones son universales e innatas, y por lo tanto al margen del pensamiento y la cultura. Los seguidores de esta corriente, gustan de clasificar a las emociones en dos tipos: emociones básicas y emociones morales. Las emociones básicas corresponden a un grupo reducido de emociones, conocidas también como primarias o primitivas, las cuales tienen carácter universal ya que se observan y se presentan en prácticamente todo tipo de sociedad, en todos los periodos históricos, y aún son observables en diversas especies de animales complejos y en los humanos a temprana edad. Típicamente se incluyen en este grupo, el miedo, la ira, el regocijo, entre otras pocas. Es decir, estas emociones tienen o presentan claramente, un diseño fisiológico observable en gestos corporales, las cuales con frecuencia se activan por encima de la voluntad del individuo. Ekman (1994) y Panksepp (1994) son algunos de sus postulantes principales.

b) *El interactivo o construccionismo no radical.* Este es un modelo intermedio, que reconoce la base o sustrato neurofisiológico en que descansa nuestra capacidad de sentir. Es decir, reconoce que la emoción tiene dos dimensiones, una neurofisiológica y otra sociocultural, y que la sociología, precisamente, debe ocuparse del aspecto o lado sociológico de la emoción. Considera, que el objeto de estudio de la sociología debe ir dirigido a los factores sociales que son los que han dado forma y significado a la emoción. Así, por ejemplo, los sociólogos que estudian las emociones desde esta perspectiva, se preocupan de analizar aspectos del control y el manejo emocional, posición en la cual destaca como una de sus pioneras Hochschild (1990).

Es decir, se parte de que las experiencias emocionales están co-determinadas por elementos personales y naturales, pero también tienen relación con las normas y valores sociales, las costumbres, las tradiciones, las creencias en torno a las emociones mismas (por ejemplo, sentir y expresar el miedo es más aceptado en el género femenino y más reprimido en el género masculino en nuestra cultura), con la ideología y

las prácticas culturales locales que promueven ciertas emociones o limitan otras. El modelo interactivo invita a no sobre-determinar la influencia cultural sobre el individuo, ya que la experiencia personal – reconocen una dimensión irreductible en la unicidad del individuo--, también juega su papel en el sentir y expresar las emociones por socializadas que éstas sean. En otras palabras, los sociólogos construccionistas que se inscriben en este modelo intermedio, conciben y enfatizan a las emociones no solo en tanto fenómenos psicológicos subjetivos, sino también como fenómenos socioculturales (Gordon, 1990; Hochschild, 1990).

c) *El construccionismo radical*. El tercer modelo otorga el mayor peso a lo sociocultural en la determinación de las emociones. Mathews (1992:151) se inscribe dentro de esta posición y sostiene que las emociones no son un estado interno del sujeto, ni producto de las propias acciones del individuo, son, por el contrario, directamente causadas por la interacción con los otros. En su opinión no hay posibilidad teórica de preguntarse acerca de cualquier emoción que no sea socialmente formada y experimentada. La emoción es por completo un fenómeno social. McCarthy (1989) y Ceder (1994) sostienen también esta premisa teórica.

La perspectiva construccionista radical va más allá de la dimensión personal, más allá de lo que “sentimos” en determinadas circunstancias y en relación a las historias de vida particulares. Por el contrario, encuentra que las experiencias emocionales conservan un patrón sociocomunicacional; son una especie de *script* cultural y socialmente aprendido (Shweder, 1994: 32-33). De esta suerte, se interesa por comprender hasta qué punto, sentir determinadas emociones y expresarlas de un modo u otro, esta estrechamente relacionado con la clase social, con el lenguaje y los referentes aprendidos, con las nociones de qué es lo apropiado a cada género y edad. Cuando la respuesta emocional o la conducta no es la esperada, entonces el sujeto que transgrede lo prescrito se hace objeto de alguna de las sanciones disponibles dentro del repertorio sociocultural (castigos físicos, reprimendas verbales y sanciones o prohibiciones de diverso tipo).

Las emociones constituyen entonces textos lingüísticos que encierran un concepto del cual hacemos uso para dar sentido a lo que sentimos y justificar el por qué actuamos como actuamos; nos valemos de las emociones para establecer comunicación y dar sentido a la interacción.

Shweder (1994: 32-33) sostiene que los términos “emociones” son nombres para un esquema particular de interpretación (remordimiento, culpa, vergüenza) de un tipo particular de narrativa o script, que cualquier persona en el mundo podría (o no) usar para dar significado y forma a sus “sentimientos” somáticos y afectivos. Más específicamente, los sentimientos (somáticos y afectivos) tienen la forma y el significado de una “emoción” cuando éstos son experimentados como una percepción de condición auto-relevante del mundo, que implica un plan de acción para la protección de la dignidad, el honor, y la autoestima.

Harré (1986: 4-5)), por su parte, sostiene que las emociones se sustentan en el sistema moral de cada sociedad particular, y que en tal sentido, cada cultura y periodo histórico presenta una particularidad en sus conceptos emocionales. Las emociones en tanto conceptos, no representan la perturbación que está siendo “sentida”, ni es la representación de ese estado afectivo. Las emociones son operaciones de ordenamiento, de selección e interpretación de situaciones y acontecimientos que estamos manejando.

Las emociones tienen interés para la sociología en la medida en que éstas tienen consecuencias sociales, en tanto las emociones se originan a partir de la interacción social -la mayor parte de las emociones se originan a partir de y se dirigen hacia, un referente social-; en la medida en que las emociones describen un significado, constituyen un signo comunicacional, son constitutivas siempre de toda interacción. Aún más, no hay pensamiento que no vaya acompañado por algún sentimiento (Heller, 1993). El nombre otorgado al sentimiento o emoción es un concepto, es una identificación que nos permite dar sentido a lo que sentimos y actuar en consecuencia -y con coherencia-, en nuestro entorno sociocultural (Hochschild, 1990; Gordon, 1990).

Coincido con Gordon (1990: 150) quien sostiene que es papel del sociólogo considerar la definición del actor respecto a su propio mundo emocional, considerando que las situaciones están y ocurren en condiciones y relaciones estructuradas, esto es, los modelos relativamente sostenidos y perdurables de las relaciones sociales condicionan las posibilidades de las vivencias emocionales, de donde se deriva que aún las llamadas emociones primarias y universales están también sujetas a estos condicionamientos de la estructura social.

El lenguaje de que disponemos, y esto es válido para cualquier cultura, es apenas suficiente para dar cuenta de las vivencias emocionales de los individuos. La riqueza y complejidad para expresar lo que somos capaces de “sentir” los individuos, tenemos que encuadrarlos de alguna manera en un marco referencial de significados y sentidos, los cuales nunca son lo suficientemente explícitos y verbalizados en ninguna cultura, aún en aquellas que se caracterizan o son reconocidas, por tener una mayor verbalización y una mayor comunicación gestual. La intersubjetividad, entendida como los significados y sentidos compartidos en la comunicación interpersonal, es también emocional, son sentidos y significados emocionales compartidos.

Creo, sin embargo, que el modelo organicista a partir de su enfoque se ve limitado y constreñido a tratar cierto tipo de emociones (en este caso, las llamadas emociones básicas) a partir de su propio paradigma fisiológico. En cambio, partir del modelo interactivo o construccionismo moderado, permite ver la interpretación y conceptualización de las emociones básicas así como de las llamadas emociones complejas, compuestas o morales, y en este sentido, la riqueza y el campo de la sociología (como de las otras disciplinas) que centren su atención en la perspectiva cognitiva e interpretativa, ofrecen una mayor riqueza de la esfera de “lo emocional”, de esa dimensión humana y social que sólo es discernible categorialmente para fines analíticos.

Respecto de las diferencias que el construccionismo radical tiene respecto del modelo interactivo, una de éstas es, quizás, el peso que adquiere la dimensión personal para éstos últimos. Los interactivistas dan cierto peso y validez en sus análisis a la dimensión biográfica, la historia personal marcada por experiencias emocionales que son irreductibles y únicas³. No es que los interactivistas se aboquen al estudio biográfico como objeto de estudio, no, por el contrario, buscan al igual que los construccionistas radicales, encontrar patrones culturales comunes a partir de determinadas categorías tipológicas. En otros términos, sus asunciones filosóficas sobre la naturaleza de las emociones, en tanto producto del interjuego entre lo biológico, lo personal y lo social, tiene (o debería tener) significado y traducción en sus análisis teórico-

³ Los estudios basados en la biografía de personajes históricos, y que prestan atención a la vida emocional del biografado, constituyen una variante de la llamada psicohistoria, con cierto predominio de la perspectiva psicoanalítica.

metodológicos. En mi opinión, esta posición pone de relieve la naturaleza compleja de “lo emocional” en sus más diversas dimensiones.

-Las estructuras sociales y las emociones

Cualquier fenómeno social de gran escala tiene efectos estructurales y culturales en el individuo. Se entiende por estructura social la configuración o modelo persistente de las relaciones sociales que establecen contingencias situacionales y constreñimientos, motivando conductas y emociones (Gordon, 1990: 145).

La sociología de las emociones debe analizar precisamente las estructuras sociales asociadas a las formas de interacción que posibilitan, fomentan tal o cual emoción, o por el contrario, inhiben o reprimen el surgimiento de tal o cual emoción. En este sentido, el análisis de tales relaciones sociales “pre-estructuradas”, facilita y apunta hacia la predictibilidad de las emociones que serían típicas de tales contextos culturales y de tales relaciones sociales estructuradas. Un ejemplo típico de este planteamiento, podría llevar a pensar que en la interacción de los miembros de una familia (institución que se caracteriza por su estructura social predeterminada), puede generar ciertas emociones esperadas, susceptibles de ser anticipadas o previstas. Es decir, habría aquí, una serie probable de emociones que le son típicas a la estructura familiar de determinado contexto sociocultural, entre padres e hijos.

Los efectos de la estructura social de gran escala en la emoción, están mediados por grupos más pequeños o instituciones en las cuales los individuos participan directamente. (Gordon, 1990: 147) La articulación de la estructura social depende de interacciones microsociales, de nexos interpersonales, por ejemplo, los patrones culturales en el cortejo, en la relación matrimonial, las relaciones en el crecimiento de los hijos, las redes sociales, a través de los cuales las estructuras macrosociales tienen sus efectos, en las relaciones intrafamiliares, por ejemplo. Collins (1984) plantea que los micro-rituales emocionales pueden reproducir la estructura social.

Hasta dónde el papel del individuo y la subjetividad han permanecido en el mismo entramado dentro de la estructura social, en un mundo donde el espectro de lo simbólico y representacional, aparece con una enorme multiplicidad y variedad de signos y significantes noveles, donde lo local y lo global se entremezclan en tiempos reales, presentando una simultaneidad

posible merced a las nuevas tecnologías, de suerte que la fragmentación sociocultural aparece como una constante en la sociedad global contemporánea. Estas nuevas condiciones han venido a complejizar la composición social y laboral, propiciando la emergencia de nuevos grupos sociales y propiciando nuevos referentes simbólicos. Siguiendo a Bauman (2005; 2006) volviendo lo que antes aparecía como sólido o permanente, ahora con propiedades líquidas e inestables -crisis de valores dirían ciertos sectores sociales conservadores-, provocando que distintos grupos sociales otorguen nuevos significados al cuerpo y a los sentidos; apareciendo ahora sí, una dimensión donde lo individual tiene una posibilidad más real y posible, como sugiere Giddens (1998). Heller (1993) apunta en este mismo sentido de los dos últimos teóricos, plantea que en un entorno social más definido en la medida en que el grupo social en cuestión presenta características de mayor homogeneidad, así las emociones y los sentimientos son aprendidos por cada uno de sus miembros con patrones bastante homogéneos entre sus miembros, diferenciados básicamente por las características propias del género, edad, rol social y la división social del trabajo.

-El lenguaje y el “trabajo” emocional

El área privilegiada para el análisis y observación de la construcción social de las emociones, es a través de cómo los actores construyen y usan los vocablos y conceptos emocionales. A la sociología no le interesa la psicología de determinada persona o actor sino en tanto su interpretación y su interacción (nivel microsociológico) en determinadas relaciones sociales estructuradas, que dan cuenta del orden social y cultural. De aquí que la sociología, por medio de entrevistas a profundidad, historias de vida, y otros instrumentos cualitativos, puede encontrar los significados y sentidos otorgados a determinadas situaciones en las cuales se genera X emoción.

Ambas posturas, la constructorista moderada y la radical, reconocen la relatividad cultural en el sentido de que los vocablos emocionales no tienen una relación *vis a vis* en un contexto cultural y otro, y de que la traducción de un vocablo de una lengua a otra, demanda un profundo conocimiento de los significados y sentidos que los vocablos pueden adquirir en determinadas situaciones y contextos culturales (Gordon,

1990). Sin embargo, el peso que otorgan los construccionistas radicales al lenguaje y a la definición del actor de la situación misma en que ocurre la emoción, es con mucho, mayor que la otorgada por los construccionistas moderados.

Los sociólogos han estado interesados en el vocabulario, en las palabras usadas para identificar las emociones propias y las de otros. Un vocabulario esta compuesto de etiquetas para la emoción que son: 1) experiencias comunes para muchos miembros, 2) centrados significantes preocupaciones de la interacción social, 3) suficientemente distinguidos como unidades (Gordon, 1990: 154-155). Así es como surge el proceso de *diferenciación*, el cual permite a las sociedades o subgrupos distinguir en su lenguaje y conducta social una emoción dentro de muchos otros tipos. El enojo puede ser culturalmente identificado en muchas de sus variaciones, por ejemplo, irritación, furia, celos, o venganza; la diferencia entre amar y gustar, etc. Este proceso forma parte de la *socialización*, los individuos aprenden a sentir, a atender, a expresar y reconocer la particular emoción identificada en su grupo social. Con ello se arriba finalmente, al *manejo o regulación*⁴ tanto de la expresión como del sentimiento mismo, de acuerdo a las normas de rectitud y propiedad. Estos tres procesos sociales ligan la gran estructura social con la experiencia y conductas emocionales de los individuos.

Heller (1993) parte del presupuesto de que los sentimientos emergen como creaciones colectivas a partir de las tareas que realiza el individuo. El cambio social trae aparejados una serie de diversificación de actividades que hacen que cambie la configuración dominante de los sentimientos. La autora señala que hay al menos dos configuraciones dominantes, una para las mujeres y otra para los hombres. Ocurren diferencias también a partir de la diversidad de ocupaciones o tareas por la mayor división del trabajo - ciudad, campo, intelectual y manual- surge distintos tipos de tareas que moldean distintos mundos sentimentales. Aparecen los sentimientos de estratos sociales y dentro de ellos los sentimientos de categoría. Los sentimientos emergen por distintos estratos no solo por la distinta actividad realizada, sino porque la sociedad les atribuye distintos valores a esas tareas distintas.

⁴ Cursivas del autor.

La autorregulación de la emoción es nuestra interrogación teórica acerca de cómo los individuos modifican o reproducen la estructura social. Al nivel macro, el cambio puede resultar de una tendencia histórica que aconseja cómo reducir, intensificar, o substituir las emociones (Stearns y Stearns, 1985, 1988; Gordon, 1990: 150-151). La autorregulación también está en función del estrato social, del estatus individual, del nivel educativo, del entorno laboral, del sexo, la edad, y la cultura en donde cada individuo se inserta dentro del o de los grupos sociales en donde interactúa.

Hochschild (1990: 118-119) entiende por sentimiento el término usado para las más difusas y moderadas emociones. Es una emoción con menos expresión o sensación física. Mientras que la emoción la sitúa como una conciencia de cuatro elementos que usualmente vivimos al mismo tiempo: a) evaluación de la situación; b) cambios en las sensaciones corporales, físicas; c) la libertad o la inhibición de gestos expresivos; y d) un nivel cultural identificando específicamente a la constelación de los tres primeros elementos. Nosotros aprendemos cómo juzgar o valorar, demostrar e identificar emociones. Para esta autora la función de la emoción es un sentido, uno de los más preciosos que tenemos. Esto es parte de nuestra naturaleza. Sentimos de la misma manera que oímos, vemos o tocamos.

Gordon (1990: 155-156) ve que en la vida cotidiana la gente usa las emociones como arquetipos, los cuales son usados como "scripts" para interpretar nuestra propia emoción y la de los otros en términos de antecedentes típicos, respuestas conductuales y procedimientos de auto-control. Así, un arquetipo es un micro-concepto de la estructura social, describiendo relaciones y patrones interactivos que son típicos y estables. La propuesta de Gordon es estudiar sociológicamente cómo estos arquetipos son creados en una sociedad, adquiridos en la socialización, y empleados para hacer sentido de nuestra experiencia, y usados para detectar emociones incorrectas que salen de aquello que es esperado y típico.

Por su parte, Anna Wierzbicka (Cfr. Shweder, 1994) señala que nuestras palabras para determinar emociones son códigos diferentes en cada idioma, que de hecho "No hay términos emocionales que puedan ser compatibles con los límites culturales y lingüísticos de otros grupos sociales" que por lo tanto "No hay conceptos emocionales universales, lexicalizados en todas las lenguas del mundo" y que la traducción de

términos y de categorías analíticas desde la perspectiva etnocéntrica es un error.

Las expresiones lingüísticas que son monolémicas, abstractas y generales como usualmente son nombradas las emociones en nuestro léxico moderno, pueden ser válidas en nuestro contexto, pero nunca para otras culturas donde las emociones son descriptivas, como sucede más frecuentemente en sociedades de corte rural y pre-modernas. En otros términos, en las culturas comúnmente llamadas folclóricas, las “emociones” no son “conceptos”, ni “cosas”, ni “términos” lingüísticos monolémicos (Shweder, 1994: 37).

-Conclusiones

Las diferencias entre los seguidores del modelo orgánico o naturalista, respecto de los modelos construccionistas, además de sus asunciones filosóficas sobre la naturaleza innata de la emoción, se establece a partir de que los primeros enfatizan el aspecto neurofisiológico y expresivo/conductual de la emoción. Su método por excelencia es la experimentación y medición. A los segundos, les interesa establecer el puente entre la interacción micro, y la conexión con la estructura social - nuestro lenguaje es también una estructura-, que predetermina los sentidos y significados de la emoción dentro de determinado orden social y situaciones específicas.

Tanto la perspectiva construccionista moderada como la radical, comparten la noción de que las emociones son producto de la interiorización de valores, las emociones constituyen conductas aprendidas y ‘entendidas’ como respuestas adecuadas y “típicamente” esperadas dentro del entornos culturales. Para la sociología, hoy por hoy, sin lugar a dudas que la postura construccionista -sea en su versión interactiva (moderada) o radical- es la que ofrece la única vía de análisis de las emociones, es por así decirlo, la perspectiva “natural” a la sociología, la que mejor le acomoda a su perspectiva intrínseca en tanto disciplina sociocultural.

De este modo, la sociología de las emociones que es un campo de reflexión que hoy por hoy ocupa la atención de un creciente número de estudiosos, incursiona y aporta frescas e interesantes perspectivas dentro de los estudios de la esfera de “lo emocional” y lo sociocultural.

Enriquece así el análisis de los grupos sociales, las organizaciones y las instituciones.

El estudio de las emociones debe realizarse desde una perspectiva holística, dando cuenta del cambio sociocultural, dando cuenta de los códigos lingüísticos y no lingüísticos del grupo estudiado. Se busca dar cuenta de las consecuencias sociales y del cómo las emociones son parte de la pautas de la reproducción y el cambio del orden social y de sus estructuras jerárquicas, toda vez que las emociones se originan a partir de, y son parte constitutiva de la interacción con el entorno social, en tanto las emociones más allá de involucrar signos gestuales y/o corporales. Las emociones son vocablos (conceptos) que conllevan significados y sentidos intersubjetivos; por medio de ellas denotamos y designamos lo que sentimos y pesamos. La sociología de las emociones encuentra en la esfera de “lo emocional” un objeto y una dimensión de análisis sociológico, sin lo cual no podemos entender la dinámica de los grupos sociales.

-Referencias Bibliograficas

- ARMON-JONES, C. (1986) *The Thesis of Constructionism* in *The Social Construction of Emotions*. Oxford, New York, Edited by Rom Harré, Basil Blackwell. pp.32-56
- BAUMAN, Z. (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Bs. A.s, FCE.
- _____ (2006) *Vida Líquida*. Barcelona, Paidós.
- COLLINS, R. (1984) *The Role of Emotion in Social Structure* in *Approaches to Emotion*. New Jersey, London, Edited by Klaus R. Scherer, and Paul Ekman, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- _____ (1990) *Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions* in *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press. pp.27-57
- DELUMEAU, J. (1989) *El Miedo en Occidente*. (Siglos XIV-XVIII). Madrid, Ed. Taurus, traducción de Mauro Armiño.
- EKMAN, P. (1994) *All Emotions are Basic* en *The Nature of Emotion*. Fundamental questions. New York, Oxford, Editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, Oxford University Press.

- ELIAS, N. (1989) *El Proceso de la Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México, FCE.
- GAY, P. (1992) *La Experiencia Burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos. Y La Experiencia Burguesa. De Victoria a Freud II. Tiernas Pasiones*. México, FCE.
- GIDDENS, A. (1998) *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ed. Península.
- GORDON, S. L. (1990) *Social Structural Effects on Emotions* en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press. pp.145-179
- HARRÉ, R. (1986) *An outline of the Social Constructionist Viewpoint in The Social Construction of Emotions*. Great Britain, Edited by Rom Harré, Basil Blackwell.
- HELLER, A. (1993) *Teoría de los Sentimientos*. México, Fontamara.
- HOCHSCHILD, A. R. (1990) *Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research* en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press, pp.117-142.
- KEMPER, T. D. (1990a) *Themes and Variations in the Sociology of Emotions* en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press.
- _____ (1990b) *Social Relations and Emotions: A Structural Approach* en *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Editado por Theodore D. Kemper, State University of New York Press, pp.207-237.
- LE GOFF, J. (1981) *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, España, Ediciones Taurus, S.A.
- MAFFESOLI, M. (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México, Siglo XXI editores.
- MATHEWS, H. F. (1992) *The Directive Force of Morality Tales in a Mexican Community* en *Human Motives and Cultural Models*. New York, Edited by Roy D'Andrade and Claudia Strauss, Cambridge University Press, Cambridge, pp.127-162.
- MCCARTHY, E. D. (1989) *Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions* en *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Connecticut, London, England,

Edited by -David D. Franks and E. Doyle McCarthy. Jai Press Inc., Pp.51-72.

PANKSEPP, J. (1994) *The Basics of Basic Emotion* en *The Nature of Emotion. Fundamental questions*. New York, Oxford, Editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, Oxford University Press.

SHWEDER, R. A. (1994) *The Basics of Basic Emotion* en *The Nature of Emotion. Fundamental questions*. New York, Oxford, Editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, Oxford University Press.

STEARNS, P. N. y STEARNS, Z. C. (1985) *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards* en *American Historical Review*. 90

_____ (1988) *Introduction* en *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory*. New York, London, Edited by C.Z. Stearns and P.N. Stearns, Holmes & Meir.

Perspectivas de los estudios del cuerpo en América Latina¹

Zandra Pedraza Gómez²

-Introducción

Este ensayo responde a mi interés en considerar diversas perspectivas acerca de los estudios del cuerpo en América Latina y en componer una visión de este campo de estudio, de su alcance y de lo que compromete. Para ello, me refiero a un conjunto de trabajos de investigación en los que se advierte la variedad de orientaciones y el número creciente de trabajos de investigación, ensayos y reflexiones publicados en países latinoamericanos. Pese a esta diversidad, no todos los países están representados como tampoco lo están todas las orientaciones temáticas. Incluso se podría pensar que más que de un conjunto de artículos sobre América Latina, se alcanzan apenas a pergeñar avances hechos en algunos países de América del Sur. Pero tras años de ocuparme de este tema e interesarme por su expresión en la región, tengo la convicción de que los trabajos estudiados dan fe, con mucha solvencia, del tipo de problemas, de los procesos históricos, de las orientaciones metodológicas, de la recepción teórica, de las reflexiones locales, de las condiciones sociales y simbólicas propias del campo de estudio y, parcialmente, de una historia del cuerpo en América Latina, que tenemos pendiente.

¹ Este texto es una versión ligeramente diferente del libro que compilé con el título *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina* (Bogotá: Universidad de los Andes – CESO, 2007). Los textos a los que se refiere hacen parte de esta publicación.

² Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Universidad de los Andes Bogotá D.C. – Colombia E-mail: zpedraza@uniandes.edu.co

Frente a las áreas de investigación ya establecidas en los países latinoamericanos los estudios del cuerpo aparecen como asuntos menores o temas blandos de la agenda teórica e investigativa. La academia latinoamericana no cuenta entre sus autores más reconocidos e influyentes con algunos que legitimen los estudios del cuerpo en toda la extensión que involucran. Salvo las referencias puntuales hechas por Aníbal Quijano (2000) en torno a la clasificación racial como base de la dominación subjetiva a través de una objetivación del cuerpo que convierte a la población en dominable y explotable -desafortunadamente sin un amplio desarrollo de su contenido e implicaciones-, las preguntas de investigación, los aportes teóricos y los retos que plantean los estudios del cuerpo a las ciencias y las políticas sociales no figuran en las agendas fuertes de la región. Aunque autores de amplia recepción en las ciencias sociales latinoamericanas han señalado de muy diversas formas el alcance de este asunto (Agamben, 1995; Bourdieu, 1979; Bynum, 1999; Elias, 1969; Feher, 1989; Giddens, 1991; Martin, 1987; Porter, 2001), la perspectiva analítica de los estudios del cuerpo sólo ha sido incorporada tangencialmente en los estudios y análisis de las disciplinas sociales y humanas, y todavía no cuenta con grupos de trabajo ni agendas de investigación propias.

Un cambio de esta situación se insinúa en el interés que ha brotado recientemente por comprender con mayor nitidez las formas del biopoder en América Latina. Como parte de esta orientación, es de esperar que algunos tópicos relativos al cuerpo reciban mayor atención, especialmente por el propósito de engranar las discusiones acerca de procesos regionales con orientaciones analíticas de circulación internacional, como es el caso de la renovada interpretación de la biopolítica³ y sus vínculos con las teorías poscoloniales o la teoría de la modernidad/colonialidad⁴.

Sobre este ejemplo en particular, el de las concepciones biopolíticas, se advierte que también es posible que sus recursos y efectos se analicen sin reparar en el orden del cuerpo, máxime si se consideran los regímenes biopolíticos de forma abstracta -es decir, en sus indicadores

³ Geyer, 2001; Hardt y Negri, 2000; Lazzaratto y Negri, 2001; Negri y Cocco, 2006; Rabinow y Rose, 2006; Virno, 2003, entre otros.

⁴ Pueden consultarse, por ejemplo: Castro, 2005; Grossfoguel, 2006; Mignolo, 2000; Quijano, 2000.

incorpóreos y se privilegia además situar el análisis en el orden del discurso. Este riesgo anida en la proposición misma de la vida como objeto de regulación del biopoder y en el hecho de ser sus principales instrumentos susceptibles de abstracciones racionalistas del tipo de las categorías e indicadores demográficos y estadísticos. Es perfectamente posible hacer un minucioso análisis del funcionamiento del biopoder sin mencionar siquiera el cuerpo, sin adentrarse en la microfísica de los poderes que lo constituyen. De hecho, este es un rasgo que subyace a la noción de trabajo inmaterial propuesta por Hardt y Negri (2000) para caracterizar la forma en que el imperio estimula la producción postfordista.

El notorio énfasis en la subjetividad como ámbito del sujeto moderno, del agente, del conocimiento y de la comunicación, puede desviar el impulso dado por Foucault, Nietzsche o Marcel para ahondar en la hermenéutica del sujeto moderno, empujar el cuerpo bajo la alfombra y conseguir que se continúen analizando formas metafísicas del ejercicio del poder y se perpetúe la muy discutida confusión emanada de la idea de que la conciencia, la razón y el lenguaje anteceden y producen el cuerpo (Crossley, 1996a y 1996b; Jung, 1996; Lash; 1984; Lyon, 1994). La insistencia en la subjetividad como entidad descorporeizada puede dar al traste con los intentos de sacudir la racionalidad moderna.

Un campo que en la región muestra con claridad como pueden soslayarse los compromisos de un pensamiento corporal es el de los estudios de género, en el cual muchas reflexiones han avanzado sin cimentarse del todo en el hecho aparentemente trivial de la producción de cuerpos sexualizados y afinados en clave de género, que no pasa de ser señalada a menudo como aspecto que debe desnaturalizarse. Así pues, si muchos de los temas cobijados por los estudios del cuerpo llevan el lastre de los desarrollos teóricos de determinados autores europeos y están notoriamente marcados por los intereses que estas orientaciones suscitan, ello no obsta para que, a su vez, algunos asuntos que en la región son relevantes, incluso como parte del desarrollo de estas mismas orientaciones, aún estén por explorarse e incorporarse con mayor autonomía a un proyecto que caracterice y analice el pensamiento corporal en América Latina.

Los principales vacíos que se pueden detectar en los estudios del cuerpo en la región provienen de los pocos avances e interpretaciones

que hay disponibles acerca de la condición del cuerpo durante la Colonia, pues buena parte de los trabajos especializados se ha ocupado del tema a partir de mediados del siglo XIX. Este desequilibrio proviene del enfoque teórico con el que se plantea el grueso de las investigaciones: la analítica interpretativa del poder de Michel Foucault, cuya recepción ha derivado en un notable interés por desplegar la capacidad interpretativa de los conceptos de la anátomo-política y la biopolítica en relación con fenómenos como la escuela y la pedagogía, la higiene y la medicina, la sexualidad o los jóvenes. Por la forma como los investigadores regionales han acogido estos conceptos, la investigación ha tendido entonces a concentrarse en procesos directamente relacionados con la formación y consolidación de los Estado nacionales y de las instituciones que ejercen estos tipos de biopoder, en especial durante los siglos XIX y XX. Sin embargo, la recepción ha atendido menos a las indicaciones hechas por el mismo Foucault acerca del desarrollo de las formas jurídicas que envuelven la evolución de los mecanismos del biopoder. Este asunto tiene importancia capital, pues ellas precisamente componen un marco notablemente hartado durante la Colonia y exigen que el ejercicio del poder, en lo que concierne al cuerpo, se piense con sus particularidades.

Las formas complejas de la organización social y política durante la Colonia, las especificidades de la colonialidad del poder, de las formas de organización del trabajo, de los principios de pureza de sangre y de discriminación racial, la disposición de poblaciones indígenas y esclavas, las diversas formas e influencias de las migraciones en diferentes territorios, la variedad étnica de los sobrevivientes y sus diferentes maneras de enfrentar las imposiciones coloniales, todas estas cuestiones obligan a considerar con mucho detalle lo que en la América colonial debe entenderse por formas de poder soberano y sociedad disciplinaria. La producción de una inmensa población como la de los “indios”, capaz de un significativo proceso de eliminación de particularidades y de soportar la inauguración de procesos de gobierno poblacional sin precedentes, merecen un estudio minucioso para que los principios de la analítica interpretativa les hagan justicia a sus propias categorías. Los periodos histórico-políticos que se tracen mediante un acercamiento al biopoder, deben tener presente que ellos mismos y las poblaciones que los hacen visibles son producto de la formulación de tales poblaciones como medios y objetivos para el gobierno, de los discursos que las

conciben y las ponen en funcionamiento como poblaciones, y de las prácticas que las hacen aprehensibles.

Hechas estas observaciones acerca de ciertos rasgos sobresalientes de los estudios del cuerpo en América Latina, los artículos analizados aquí muestran algunas de las cuestiones centrales cobijadas por los estudios del cuerpo y, también, la forma como estos se llevan a cabo en varios países latinoamericanos: los intereses que concitan, su espectro histórico, las orientaciones metodológicas, y en particular, del tenor marcadamente político que caracteriza esta temática.

Es evidente que la educación ha sido uno de los temas en los que mayor énfasis ha recaído y en los que se han encontrado destacadas posibilidades de investigación. Estos trabajos están reunidos en la primera parte del libro y se orientan sobre todo a analizar el surgimiento de las estrategias disciplinarias en la escuela y su funcionamiento, haciendo hincapié en las décadas de formación y expansión de las instituciones del Estado encargadas de la educación. Hay un marcado acento en la educación física, lo que parece necesario si se considera que en la escuela el cuerpo sobresale como foco de la acción pedagógica. También parece que al introducir el interés en la perspectiva disciplinaria resulta imprescindible comprender y discutir el sentido de esta asignatura en la organización curricular escolar, lo que ha estimulado a los investigadores de este tema. En cuanto a la educación y la escuela, está a la vista el vínculo entre las estrategias anátomo-políticas que hacen el día a día escolar y la consolidación de los estados nacionales en lo relacionado con la gubernamentalidad, ante todo en la producción del ciudadano y del trabajador. En estos textos el acento se pone sobre los proyectos escolares mismos, en el panóptico escolar, en el discurso pedagógico, más que en el vínculo entre los proyectos y la conformación de los estados nacionales. Como resultado del uso de los conceptos de anátomo-política y biopolítica proporcionados por Foucault, los análisis que se presentan aquí se concentran en la escuela y en lo que ella pone en funcionamiento, en su comprensión micropolítica: pedagogía, maestros, asignaturas, concepciones curriculares, psicología del desarrollo, es decir, el entramado discursivo.

Para redondear una comprensión genealógica de la escuela, será necesario un análisis que también comprometa al Estado y a otras instituciones involucradas, a fin de lograr una visión que exponga las

múltiples consecuencias sociales y políticas de la escuela. A manera de ejemplo: sería importante destacar el efecto diferenciador de la escuela, no sólo en términos de género, área en la que se ha avanzado, sino de clase, donde las enormes diferencias entre modelos pedagógicos y escolares en América Latina deben ser escudriñadas en detalle, puesto que el carácter obligatorio, universal y gratuito de la escuela moderna no se ha aceptado ni ejecutado de la misma forma en todos los países de la región y, por lo tanto, la construcción de *habitus* reproductores de hondas diferencias sociales y de violencia simbólica está lejos de superarse. Consecuencia de ello es que la sensibilidad social y las posibilidades de compromiso con sociedades más democráticas e igualitarias encuentren en el *habitus* que la escuela fortalece un importante obstáculo para la transformación. No en vano, América Latina sigue mostrando una drástica desigualdad en la distribución del ingreso y en la disponibilidad de oportunidades laborales derivadas del acceso a la educación formal. Es, pues, una tarea hacer un mayor esfuerzo por comprender de modo más global las consecuencias de las anátomo-políticas y las biopolíticas en la relación entre el Estado y la sociedad.

Los trabajos recogidos en la segunda parte del libro exponen la evolución de los fenómenos propios del proyecto de la modernidad postcolonial en América Latina⁵. Se trata de reflexiones e investigaciones que abarcan desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. En ellas se estudian algunos de los elementos que han convertido el cuerpo en un asunto de primer orden para las ciencias sociales: las expresiones estéticas y subjetivas que afloran en las luchas entre los sexos, las clases y las razas, así como en algunos fenómenos característicos de la vida

⁵ Si durante los primeros siglos de la realización de la modernidad el ejercicio de gobierno se orientó mediante el poder pastoral a la catequización, de forma paradójica se practicó también una forma de poder para organizar el trabajo esclavo y servil (Quijano, 2000). Esta forma de poder supuso grandes esfuerzos para organizar los territorios y las poblaciones, pero sus recursos disciplinarios y de control no coinciden plenamente con los que definen la biopolítica, por cuanto no hacían parte de las responsabilidades del gobierno la conservación de la vida ni la garantía de formas de bienestar material. La modernidad postcolonial compromete del todo en América Latina las responsabilidades del gobierno con el bienestar de la población. Entonces, los recursos disciplinarios y reguladores deben tender a la protección de la vida y de lo que la garantiza: la salud.

urbana en los cuales el cuerpo resulta una entidad que habla por sí misma de las luchas políticas y las tecnologías subjetivas contemporáneas.

Los estudios sobre el cuerpo tienen ciertos rasgos particulares, en buena parte porque el tema no es susceptible de incluirse sin más en las disciplinas académicas tradicionales y porque al tiempo que exploran las múltiples dimensiones del cuerpo no logran aún resolver la creciente fragmentación que se produce en este campo de estudios (Shilling, 2003). Este hecho no obsta para que muchos trabajos de investigación y ensayos puedan sin lugar a dudas ser reclamados por la historia, la sociología, la educación, la antropología, el psicoanálisis, los estudios de género, los estudios culturales, etc. Aunque se identifican dentro de las ciencias sociales, particularmente una antropología del cuerpo (Blacking, 1977; Jackson, 1983; Le Breton, 1990; Lock, 1993), una sociología del cuerpo (Body & Society, 1985-2006; Berthelot, 1995; Shilling, 2003; Turner, 1984 y 1992; Falk, 1994; Featherstone, 1982; Frank, 1991) y, más conocida aún en la región, una historia del cuerpo (Barrán, 1995; Boltansky, 1971; Bynum, 1999; Corbin et al, 2005; Feher, 1989; Porter, 2001; Vigarello, 1978 y 1985), no es así como suelen clasificarse los estudios y los ensayos que se ocupan de algunos de los múltiples asuntos que comprende el término cuerpo.

Este es el segundo aspecto que vale la pena mencionar, ya que no cabe aquí intentar siquiera determinar qué tipo de trabajos compondrían un área tal de conocimiento. Lo cierto es que si bien algunos aspectos resultan privilegiados en los intereses del tema en la región –como el ya mencionado de la educación–, ello no significa que otra multiplicidad de cuestiones no aparezca comprometida. Los estudios sobre el cuerpo convocan un amplio espectro de materias, desde las abstractas propuestas en las reflexiones filosóficas y ligadas al clásico problema cuerpo-alma, hasta las más concretas y cotidianas tratadas en análisis sociológicos, psicológicos, antropológicos o del área de la salud. También salta a la vista en esta variedad, que el cuerpo está lejos de ser una referencia nítida, pese a que en apariencia nadie dudaría del contenido del tema de reflexión, cuando decimos: el cuerpo. Después de todo, nuestra sola presencia parece hacer innecesaria cualquier precisión al respecto. Veremos que no hay tal. Ese cuerpo obsequiado con tanta atención práctica se muestra esquivo como objeto de definición para el conocimiento científico.

A las aproximaciones reunidas aquí las asemeja el hecho de reconocer todas, un orden corporal. Esto significa que los autores consideran específicamente que el cuerpo constituye un concepto central para comprender el ordenamiento social y simbólico de la sociedad porque en él confluyen y se realizan intenciones diversas, o bien tienen la convicción de que en el cuerpo se encuentra una clave ontológica para avanzar hacia una comprensión sintética de la sociedad. Muchos aspectos que en el orden del cuerpo se consideran atributos propios se tratan desde otras perspectivas ignorando el orden corporal. Es frecuente que se estudien la infancia, los jóvenes, el género, las clases sociales o el problema de la raza, sin reconocer en la existencia de estas “temáticas” la evidencia de una localización clara de la sociedad moderna en el orden corporal. Este olvido se agudiza por el rumbo que el “giro lingüístico” dio a muchos intereses de las ciencias sociales y humanas, resultado del cual ha sido que el cuerpo se emplee a menudo como operador lingüístico, a saber, como mero referente en el cual o a través del cual algo se hace evidente o legible (Berthelot, 1995). A causa de este desvío se habla de cuerpos o sujetos exentos de corporalidad, y no de personas; se describe y analiza la apariencia del cuerpo (movimiento, adorno, arreglo, vestido) como un lienzo que sugiere cierta independencia de la persona; se trata el movimiento como una cualidad de un organismo que puede pensarse despersonalizado o sirve para inculcar disciplina, claridad de pensamiento, fortaleza de carácter, habilidad y resistencia para el trabajo a una suerte de máquina en la que no se identifican individuos específicos dotados de voluntad, pensamientos o sentimientos. Este organismo mecánico se ve afectado en su forma y funcionamiento por la dieta y el ejercicio, efectos estos que se hacen evidentes en su superficie, su apariencia, pero que no parecen comprometer aspectos anímicos, cognitivos o de la experiencia. Se habla también a menudo de un cuerpo vinculado con la subjetividad, de nuevo en relación con la apariencia y las tecnologías de disciplinamiento que forman en la persona una noción de quién es y de su comportamiento, más como un efecto de la acción social que como una experiencia activa de la persona. De forma similar, el cuerpo puede reconocerse como lugar donde se concreta el género, sin que esto suponga considerar a la persona que se desenvuelve como ser sexuado y más o menos atenta a un canon de género. Se habla también del cuerpo como un organismo que puede ser saludable o enfermo y el

cual es, por esta condición, objeto de regulaciones biopolíticas a través de la salud sexual y reproductiva o del control de la natalidad. El cuerpo puede mencionarse asimismo como expresión del habitus y, por tanto, del orden social y de las luchas simbólicas propias de tal orden, haciendo nuevamente caso omiso de su sentido fenomenológico (Bourdieu, 1977; Crossley, 1996; Turner, 1992; Frank, 1991; Shilling, 2003).

Es usual que en estos acercamientos el cuerpo aparezca como el recurso en el que se objetiva o se expresa lo que realmente interesa: el género, la clase, el gusto, la raza. Se trata entonces el cuerpo como un lenguaje situado en un registro discursivo que relaciona, a manera de quiasma, la pragmática y la semántica: lo que en verdad importa interesa es el significado y la eficacia de lo que se dice por medio del cuerpo. Si el cuerpo es un instrumento, más que la existencia o un sujeto de conocimiento, ¿cuál es entonces su papel? Convertido a través de este proceso epistemológico en una herramienta para el intercambio generalizado de signos, el cuerpo cumple a menudo dos funciones en el discurso sociológico: se utiliza como medio de validación y, por encima de este valor discursivo, se lo esgrime con frecuencia como mediador e integrador del subjetivismo y el objetivismo, la estructura y los actores, las funciones y los significados. No se logra así establecer el cuerpo como objeto de conocimiento, sino que se transforma en instrumento para construir un discurso, que lo deja incrustado en un régimen discursivo que lo antecede (Berthelot, 1995: 17 y ss).

Si bien la sucesión de los artículos muestra el seguimiento cronológico de los fenómenos tratados, ello obedece, más que a la intención de ordenar procesos históricos, a una interpretación genealógica que aborda el decurso del cuerpo como ámbito en el que se ejecuta el biopoder y que a la vez resulta de él. Los escenarios e intenciones de este ejercicio están vinculados con la tarea de disciplinarse el individuo, especialmente con miras a producir, como perspectiva antropológica, al ciudadano, y, como visión sociológica, el orden social y la rentabilidad del trabajo. Puesto que ello debe pensarse como campo de la experiencia individual, es simultáneamente un escenario para el desarrollo de una subjetividad más autónoma.

Los aspectos discutidos en este libro transcurren entonces entre las últimas décadas del siglo XIX y la actualidad. El hecho de que este periodo haya resultado privilegiado, revela una inclinación propia de

mucha de la bibliografía latinoamericana sobre el tema o directamente relacionada con él, como es el caso de los estudios sobre higiene, medicina, salud pública, educación o pedagogía. Por la señalada recepción de algunos conceptos específicos de la analítica interpretativa del poder, han sido determinados asuntos relativos a la consolidación del Estado nacional y a las formas correspondientes de ejercicio del poder y su efecto de gubernamentalidad (Dreyfus y Rabinow, 1982) en dicho periodo, los temas que más han alentado a los investigadores a ocuparse de cuestiones como los procesos para normalizar y disciplinar, su relación con la conformación del ciudadano y el vínculo establecido entre poder y saber con estos propósitos.

Por otra parte, y como resultado de que en la década de los años ochenta el cuerpo se reconoce especialmente como un fenómeno social que se hace también evidente en los países de la región, muchos de los estudios al respecto han dedicado sus esfuerzos a comprender y analizar estos hechos y sus consecuencias simbólicas y políticas. Desde la incuestionable importancia otorgada a la belleza corporal y a los métodos para alcanzarla, pasando por dietas, moda, arreglo corporal, anorexia, obesidad, técnicas de musculación, tatuajes, *piercings*, *body art* o la preocupación por la nutrición, hasta las formas de intervención quirúrgica de la figura corporal, la práctica de deportes de alto riesgo y el hiperestesiamiento, las investigaciones han dado cuenta de muchas de las expresiones que se consideran propias de los estudios del cuerpo. La notable dedicación que las personas y las instituciones le conceden al cuerpo no ha pasado desapercibida desde su aparición, cuando también los estudios sobre el cuerpo comenzaron a perfilarse como un campo autónomo en las ciencias sociales y humanas. Lo que hasta entonces había sido un área de los debates filosóficos clásicos en torno de la dicotomía cuerpo-alma y mente-cerebro, pasó a incorporarse a las agendas antropológicas, sociológicas, históricas, feministas y de los estudios culturales. También la sociología de la ciencia y, en general, las orientaciones críticas frente al desarrollo del conocimiento científico, volvieron los ojos hacia hechos que se expresan corporalmente o cuyos indicadores se muestran en el cuerpo y que día a día se hicieron visibles: el control de la natalidad, el aborto, las terapias hormonales, la ingeniería genética, los cambios de sexo, la clonación, las intervenciones estéticas, el trasplante de órganos, los deportes de alto rendimiento, la eutanasia.

Diversas orientaciones en las ciencias sociales y humanas como el postestructuralismo, los estudios culturales, la semiología o el debate postmoderno, estimularon de formas distintas el interés por los asuntos corporales y por dilucidar su incremento y sentido simbólico. A las interpretaciones arqueológicas y genealógicas se sumaron las influencias de las investigaciones de cuño histórico, sobresaliendo las líneas de la historia de las mentalidades y de las ideas. Asimismo, la asimilación del proceso de civilización como marco general de interpretación, en especial del siglo XIX y de las primeras décadas del XX, es indicativa de la recepción local del trabajo de Norbert Elias sobre tal desarrollo⁶.

Mucho menos notoria, no obstante su gran aceptación en otros campos, es la influencia regional de Pierre Bourdieu, otro de los pilares en el campo de los estudios corporales junto con Norbert Elias, Richard Sennett, Erving Goffman y Bryan Turner (Shilling, 2003). Este olvido está en mora de compensarse, con mayor razón si se tiene en cuenta que la teoría de la práctica social ofrece el modelo analítico más sensible para examinar la marcada reproducción de la diferencia social y la incisiva violencia simbólica de los procesos de división social del trabajo simbólico, como diversos autores los han reconocido en América Latina (García, 2000; González, 1994; Pedraza, 1996; Quijano, 2000) y porque es en estos aspectos en los que los estudios sobre el cuerpo ofrecen una perspectiva densa y fuerte para incursionar no sólo en las clásicas diferencias modernas, como las de clase, raza, género y edad, en las formas de ejercicio del poder en connubio con el saber, o en los recursos corporales comprometidos en las subjetividades contemporáneas, sino también en temas menos dilucidados, como la comprensión general del orden corporal a partir de la Colonia, los mecanismos de poder instaurados carnalmente en lo que se denomina la diferencia colonial (Quijano, 2000) y, de forma amplia, lo que los estudios interesados en la actualidad en el carácter moderno/colonial del capitalismo, definen como la colonialidad del poder⁷, su condición encarnada y la conformación de un habitus criollo caracterizado por la doble conciencia, es decir, rasgos de la corporalidad que obstaculizan, con la

⁶ Como ejemplos de diferentes orientaciones, ver (Ariès y Duby, 1985; Barrán, 1995; Boltansky, 1971 Corbin et al, 2005; Pedraza, 1996; Sant'Anna, 2001; Sennett, 1994; Soares, 2001; Vigarello 1975 y 1985).

⁷ Castro, 2005; Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2000.

fuerza que tienen las barreras de la sensibilidad y de la apreciación subjetiva que la primera estimula, el avance hacia otros modelos sociales.

-Los Estados nacionales y las políticas del cuerpo

La primera parte del libro ofrece perspectivas acerca de los procesos de introducción de formas modernas de disciplina relacionadas con las tecnologías que la escuela, la pedagogía y la educación despliegan para formar la subjetividad moderna y la sociedad civilizada. No sorprende que el ritmo de estos textos esté marcado por las sugerencias de Michel Foucault acerca de las formas de gobierno encaminadas a vigilar y orientar el comportamiento individual, dotar al individuo, a través del seguimiento de estrictas normas corporales, de una forma de actuar y de obedecer regida por el principio panóptico, que a la postre y de ser exitosa, conformará un *habitus* garante del orden corporal moderno y de la cultura somática de la modernidad. De todos los sistemas panópticos que es posible estudiar como parte de una genealogía del poder soberano, la escuela –aparentemente el más benigno por ser el más alejado del principio de hacer morir y dejar vivir, y por lo tanto del ejercicio de la violencia física, o al menos de concentrar su existencia en principios distintos del de la vigilancia– es el fundamental y más arraigado para el control anátomo-político y el más especializado en las formas de violencia simbólica, particularmente cuando ésta incorpora (forma el *habitus*) de la doble conciencia y la colonialidad del poder. Es en esta perspectiva como aparece en los textos incluidos aquí. Porque también podría ofrecerse una visión poblacional de la educación como se hace en los análisis que privilegian la escuela como institución biopolítica. Esta orientación es algo posterior a la que se ha estudiado aquí, pues es hacia los años cuarenta y cincuenta (Martínez Boom, 2004) cuando la influencia del desarrollo como mecanismo para administrar la pobreza (Escobar, 1996) reemplaza a la higiene como camino hacia la moralización que el progreso requiere (Pedraza, 1996).

La preocupación de los nacientes Estados nacionales por educar al pueblo está naturalmente asociada con la conformación misma de la nación (Herrera et al., 2003), la formación del ciudadano, el trabajador y el obrero. En América Latina otros tópicos marcan notablemente estas décadas: el interés por la homogenización lingüística, las soluciones al

mestizaje y a las diferencias raciales, la forma de la vida urbana y la civilización del campo, el ordenamiento de la familia burguesa y del ama de casa-esposa-madre (Nari, 2004), la organización del tiempo de trabajo y de la ética obrera, y la respuesta democrática frente al miedo al pueblo. El Estado privilegia la escuela para esta tarea. Se diría que durante las primeras cinco décadas la escuela, más que concebirse para la transmisión de conocimiento, se adapta para resolver estas necesidades. Buena parte de la concepción pedagógica y curricular debe comprenderse como respuesta a estas urgencias, razón por la cual se introduce una asignatura como la educación física. El currículo, afirma Aisenson, responde a necesidades socioculturales y es un artefacto social. De ahí que comprender cómo se estructura el discurso pedagógico permita asimilar la inserción social de la escuela y de las asignaturas. Asimismo, abarcar su constitución práctica da pie para esclarecer los mecanismos de división del trabajo simbólico en el que la escuela desempeña un papel decisivo. El modo como la educación física planteó en su momento la división entre hombres y mujeres, ya nos permite acercarnos al temor que suscitaron el cuerpo y la subjetividad femenina a la cultura somática de la modernidad.

El propósito primero de la educación física no estriba en conseguir que a través del cuerpo los individuos experimenten la energía, el movimiento o el ejercicio como liberación u obtención de fuerza o flexibilidad porque ello tenga un valor estético propio. La introducción de la educación física escolar muestra claramente una etapa y una faceta en que el cuerpo debe convertirse en un instrumento con función antropológica específica. Los autores se refieren a menudo a él como si este cuerpo fuera una entidad autónoma. En él se destaca, ante todo, la propiedad antropológica que la pedagogía le reconoce de poder compensar mediante el movimiento, el esfuerzo intelectual y el quietamiento que requiere la formación escolar, especialmente cuando ella propende a educar al trabajador. Este es un momento en que la dualidad cuerpo-alma y cuerpo-mente adquiere una dimensión particularmente contrastante.

Para ahondar en la instauración del orden del cuerpo en América Latina, es imprescindible hacer los ajustes al principio de acción del poder soberano e introducir algunos aspectos que resultan definitivos para comprender la manera como este poder se organizó y los principios

que siguió. Un primer punto tiene que ver con el hecho de que este mecanismo panóptico por excelencia que es la escuela viene en realidad a adoptarse en América Latina ya en el periodo republicano, o sea, en los años de formación y consolidación de los estados-nación. Este es un asunto que no ha recibido mucha atención en la recepción regional de los estudios genealógicos. No obstante, no es de talla menor, dada la enorme acogida, no solamente de la genealogía como recurso para explorar el ejercicio del biopoder, sino en particular del desarrollo del concepto de biopolítica, que gana terreno y se emplea crecientemente en la región. Esto significa que el siglo XIX latinoamericano vendría a combinar y a poner en práctica de forma muy apretada principios modernos de disciplinamiento junto con mecanismos de regulación que los Estados-nación requieren para su concepción y funcionamiento, es decir, la noción biológica de la vida y, por ende, la concepción poblacional de los ciudadanos, a la vez que las tecnologías de gobierno concomitantes.

Una cuestión inherente a los estudios del cuerpo es la que proviene del enorme consenso en torno de su carácter cultural, simbólico y constructivista. Ello, en cierto modo, no deja de asombrar, pues en las discusiones en la región poco se considera lo que hace precisamente al cuerpo un hecho duro para las ciencias sociales, a saber, su condición material. Pero, debido efectivamente a la recepción de la perspectiva genealógica de Foucault, los estudios y las reflexiones han privilegiado el enfoque del cuerpo como campo de fuerzas que lo producen y han sido negligentes con los hechos del orden biológico. De ahí que la inquietud por las formas específicas de ejercerse el poder, por las tecnologías, sea recurrente, máxime para quienes se ocupan de la historia de la educación y, más en concreto, de las prácticas pedagógicas, terminología toda esta que proviene del arsenal genealógico. Rodríguez lo expone con claridad: ¿cómo se acoplan la moral y la fisiología para producir un régimen de verdad? El cuerpo se produce a partir de condiciones materiales específicas y en un medio concreto de conocimiento. En esto se traduce la consabida diada saber-poder que interesa a la genealogía y hace posible que se erija un régimen de verdad, que debe estar encarnado para poder ser verdadero. Desde el punto de vista epistemológico, es la producción de un régimen de verdad capaz de hacer concebir, darle forma y hacer gobernable la población a través de la regulación, lo que empuja el

cuerpo hacia el proscenio. En el caso del régimen biopolítico, son las ciencias modernas, con la Biología y la Psicología en la vanguardia, las disciplinas que echan un piso sólido a este régimen.

Aunque la interpretación de Nietzsche sobre el cuerpo no se invoca a menudo en la lectura que las ciencias sociales hacen de Foucault en la región, vale recordar que Nietzsche comprende el cuerpo como un campo de fuerzas y el único punto posible para iniciar una comprensión del ser humano. El desarrollo del cuerpo como entidad política primigenia por excelencia se engrana con la visión de que el gobierno del cuerpo que interesa al Estado debe superar la mera disciplina individual para producir también un cuerpo ampliado: la población, verdadero asunto de gobierno para el Estado nacional. Inés Dussel destaca que a la genealogía le incumbe entonces la historia de las tecnologías, por cuanto ellas permiten analizar la actividad de gobernar. La tecnología es un ensamblaje de conocimientos, tipos de autoridad, vocabularios, prácticas de cálculo, formas arquitectónicas, capacidades humanas que se conjugan, en este caso, en la escuela. El aula, puntualiza Dussel, sería una tecnología donde se emplean diferentes técnicas.

En el caso latinoamericano este tema resulta primordial, como quiera que la implantación de las tecnologías disciplinares, en especial la de la escuela, que trataré aquí en detalle, ocurre simultáneamente como tecnología disciplinar y reguladora. A diferencia de la paulatina evolución de las ideas y los sistemas educativos que evolucionaron en Europa a partir del siglo XVI (Wulf, 2001), la discusión acerca de las ideas pedagógicas y de su aplicación en la educación popular sólo se hace rotunda en el siglo XIX. Recién entonces se despliegan las fuerzas estatales de gobierno que, pese a todas las limitaciones de alcance, calidad y cobertura, hacen aparecer la educación como asunto de interés estatal. La exposición de discursos y la introducción de prácticas escolares en la región aglutinan intereses anatómico y biopolíticos (Helg, 1984; Jaramillo, 1989; Zuluaga, 1987; Sáenz et al. 1997). Aquí, los sistemas escolares deben, al mismo tiempo, poner en funcionamiento las tecnologías disciplinares que en Europa se habían desarrollado lentamente, y las tecnologías de regulación más recientes que hicieran posibles tareas tan dispendiosas como construir nación a la par que ciudadanos, cometidos que en la genealogía biopolítica designan momentos diferentes.

La formación de ciudadanos, que toma unos cinco siglos en la larga duración de Elias (1969 y 1987) y está más estrechamente relacionada con la evolución de los monasterios, las cortes, los burgos, las escuelas y las ciudades, sólo más tarde viene a mostrar sus frutos y su utilidad civil, cuando los estados nacionales recurren a la normalización ya ganada para estructurar y gobernar poblaciones. Soares recuerda que es en la larga duración, considerando la historia de las mentalidades, como es posible identificar los vestigios que deja la educación en el cuerpo, y que son estos vestigios las fuentes disponibles para quien se interesa en esta historia.

En Latinoamérica se sobreponen ambos procesos y esta premura, tan característica del mundo escolar latinoamericano en el siglo XIX y las primeras décadas del XX, convirtió al maestro en una suerte de prestidigitador. Agente de normalización, de disciplina y de regulación, el maestro debe actuar sobre sí mismo a la manera del gobernante que se forma concienzudamente a través de las tecnologías del yo, ejerce el poder despiadado del soberano de un régimen disciplinario y convierte los discursos de la higiene, la moral, la salud y la educación física, entre otros, en tecnologías de regulación poblacional. Tanto Rodríguez como Taborda de Oliveira incursionan en el papel del maestro como ejemplo fundamental de la corporalidad que la escuela promueve.

Respecto a este proyecto Rodríguez nos recuerda que la higiene es su arquitecta y la eugenesia su rectora. En la escuela se introduce, incluso para quien nunca va a llegar a ser obrero, el tiempo industrial capitalista. Allí se aprenden el gobierno del cuerpo y el gobierno de sí inherentes al trabajo fabril de ritmo fordista. Ordenar el tiempo, el espacio y el movimiento como lo hace la educación física es el sustrato de sensibilidad que requiere la producción capitalista. Sin una subjetividad como la que promueve el régimen escolar no es posible hacer gobernable la población, crear gubernamentalidad.

La relación en la que Oliveira incursiona para referirse al nexo entre discursos escolares y educación del cuerpo, interesa precisamente porque destaca que es la producción de corporalidad como acto fundacional de la subjetividad moderna el objetivo de la gubernamentalidad, tarea ingente que demanda enormes inversiones, a menudo ignoradas en la contabilidad del estado de la educación en los países de la región. El cuerpo del niño es el principal dispositivo de esta formación, a la vez

civilizadora y nacionalista. Tanto en Uruguay, como en Paraná y Argentina, se ve en funcionamiento el gobierno de los cuerpos echado a andar al tiempo con el gobierno de la población. Después del trabajo hecho en casa y contando con él (razón por la cual la escuela es también lugar de formación de padres y de la familia moderna), la escuela incide en el cuerpo infantil a través del currículo. La corporalidad moderna resulta de realizar actividades específicas: gimnasia, canto, escultismo, higiene, trabajos manuales. Oliveira persigue el sentido de las ocupaciones que garantizan que la corporalidad se refiera a la capacidad de comunicación que debe instilarse para hacer posible el orden social. Pero también nos recuerda que la corporalidad es contingente histórica y culturalmente, y que la educación del cuerpo que se expresa en las prácticas corporales deviene una corporalidad específica, en este caso, una que comunica con el alma.

El cuerpo se produce en la escuela con un currículo, un tiempo, un espacio, unas asignaturas, un maestro, un atuendo, movimientos y divisiones. Por eso, es en ella donde se leen los fundamentos de la cultura somática de la modernidad. Los aspectos que abordan los autores de este libro muestran diversas facetas de este proceso en América Latina: la afirmación del Estado nacional en Brasil (Oliveira), la lucha de la civilización y el progreso en contra del salvajismo (Rodríguez), la formación de la nación, la moral y la raza argentina (Aisenson) y el cuidado de la salud pública e individual como insumo indispensable para el trabajo. Mientras que hasta mediados del siglo XIX se empleaba la fuerza de trabajo disponible y la considerada inútil se despreciaba, a partir de entonces esta fuerza debió transformarse toda para el trabajo. El paso del siglo XIX al XX nos muestra que el cuerpo emerge como problema y debe preparárselo para los embates de la vida moderna. De ahí que en este periodo de movilizan los dispositivos específicos con los cuales se trata la corporalidad (Oliveira). Se hace necesario homogeneizar la diversidad racial, al igual que enfrentar los problemas nerviosos asociados a la vida urbana y moderna que conducen a la degeneración de la raza. El ejercicio físico, entonces, endereza moralmente (Aisenson) y la asignatura escolar que recibe el nombre de educación física se distancia de una concepción general de la educación del cuerpo –physical–, como subraya Oliveira. En el conjunto de las asignaturas escolares esta asignatura debe entenderse como la que procurará un equilibrio en

relación con el trabajo intelectual, y así, una formación higiénica que sea también soporte para la educación de personas productivas. Aisenson insiste en la conveniencia de que la noción de cultura física designe todas las actividades (deporte, recreación y gimnasia) que componen un conjunto altamente codificado e institucionalizado. Esta cultura física que habita la escuela y se traduce en la asignatura de educación física no se asimila al trabajo corporal que se lleva a cabo en gimnasios, en parques, en cursos de aeróbicos, yoga o técnicas corporales. La educación física quiere contrarrestar los males urbanos y el agotamiento intelectual provocados por el sedentarismo escolar, al tiempo que intenta normalizar a los alumnos y normar sus movimientos. Tales intenciones de los sistemas escolares hasta mediados del siglo XX conviven con otros modelos en los que, al tornarse más evidentes los fines estéticos, se enfatiza en que los efectos emocionales del juego, de la acción corporal y del dominio de sí se orienten a forjar una personalidad independiente (Aisenson).

El propósito general de la época es gobernar a los sujetos a través de formas de contención, mecánicas; no se trata aún de los mecanismos de autorreflexión como el que insinúa posteriormente el ejemplo que trae a colación Dussel. Puesto que el principal recurso es el trabajo, también se construyen sentimientos colectivos y patrióticos en desfiles, estadios y deportes. Las sociedades se vuelven urbanas rápidamente. En Argentina, por ejemplo, ya en 1920 está en funcionamiento la estrategia correctiva de la matriz disciplinar.

En este modelo antropológico que paulatinamente transforma las prácticas pedagógicas de las pedagogías católicas de sumisión y de la escuela antigua (Sáenz et al., 1997), el niño no debe ser castigado ni humillado; a través de la sensibilidad se conquistan el espíritu infantil, su voluntad, su pensamiento y su acción. Y aunque la lectura más frecuente de este proceso se haga en términos de la anátomo-política, ya se siembran los gérmenes de las subjetividades que décadas más tarde seguirán un habitus hiperestésico. Toda vez que la subjetividad se realiza a través del cuerpo y de las prácticas materiales que moldean el comportamiento, también las reglamentaciones del vestido y del uniforme escolar, particularmente, obedecen a los propósitos de la escuela.

Dussel profundiza en la situación en la que, tanto en aras de la libertad como del conformismo contemporáneo, la escuela pone en funcionamiento tecnologías del cuerpo. Lejos de ser un recurso superado, nos muestra que la ley social mantiene su dominio sobre los cuerpos a través de mecanismos disciplinares como el que se ejerce por medio de las prendas. En América Latina los uniformes escolares se introdujeron como parte del proceso de higienización y de construcción nacional, pero también en muchos países cumplen actualmente la función de reproducir el orden simbólico; en este sentido los jóvenes los perciben también como enemigos de la libertad y la individualidad (García, 2003; Salazar Ferro, 2004), aunque los emplean efectivamente como marcas de distinción social. El caso que describe Dussel, en contraste, subraya que los uniformes como tecnología del cuerpo pertenecen al régimen de apariencias que convierten el cuerpo en un signo legible a través del cual se reconocen la sumisión, la subversión, la trasgresión, la posición social y el estilo. En la genealogía de la modernidad, nos recuerda el autor, deben incorporarse las lógicas de las estrategias de oposición que provienen también de estos procesos frágiles de configuración de la corporalidad moderna, y que componen las formas de resistencia de la vida escolar y la subjetividad de los alumnos.

En los Estados Unidos el uniforme no se ha introducido para homogeneizar a la población estudiantil, sino para reforzar un precepto fundamental del orden democrático: al actuar con austeridad sobre sí, el individuo pone en práctica una técnica de sí que debe forjar su subjetividad a contrapelo del consumismo. La misma tendencia nos la muestra Bernuzzi páginas después, con respecto del control que se debe ejercer frente a la abundancia y a lo atractivo de la comida. En ambos casos, la confluencia de trabajos éticos y estéticos apunta ya a los rasgos del orden estético-político del mundo contemporáneo.

La introducción de la estética como campo de reflexión filosófica incidió a comienzos del siglo XX en las ideas pedagógicas en América Latina. Aunque tímidamente, ya vimos que la sensibilidad infantil aparece bien pronto como argumento para la conquista del alma (Sáenz et al, 1997). Los avances en la psicología cognitiva y del desarrollo han conducido a que la educación estética se considere una necesidad apremiante en la educación escolar. No se trata de introducir las bellas

artes como asignaturas escolares, sino de atender a los aspectos estéticos de la antropología pedagógica, como los planteó Schiller. El llamado de Soares a recordar que el cuerpo es lugar de pertenencia e identidad y que es la estética la orientación escogida para introducir la perspectiva de la propia percepción y experiencia del cuerpo, subraya que éste permanece como indicador principal de los modos por los cuales aprendemos a vivir en sociedad. Pensar en el cuerpo es pensar en cómo se representa una sociedad. Y es también comprender los mecanismos que crea para conseguirlo y las contiendas que surgen para resistirse a ellos.

-Subjetividad y corporalidad: el régimen estético-político.

Los estudios sobre las políticas del cuerpo desarrollan los principios de una analítica del poder en la escuela con base en los conceptos propuestos por Foucault para comprender el ejercicio del poder de forma positiva y en relación con la necesidad de los Estados modernos de contar con una población que se ha tornado gobernable mediante la adopción individual de una disciplina adquirida con la creación de un habitus específico formado a su vez según normas de urbanidad, higiene y pedagogía. Erigidas en costumbres, estas normas tienden a configurar un modelo antropológico que de forma algo paradójica se fundamenta en un uso escindido del cuerpo y de la mente, pero confía en que las prácticas pedagógicas consigan integrar estas entidades en el ciudadano y el trabajador que engranan con la producción capitalista, el orden urbano y burgués, y la colonialidad subjetiva.

Los fenómenos que sobresalen en la segunda parte del siglo XX muestran un panorama cambiante. Varias cosas se relacionan. La primera es que son precisamente estos fenómenos los que llamaron la atención de las ciencias sociales hacia el cuerpo, en particular el hecho de que desde los años sesenta la presencia corporal se hace más evidente en la sociedad. El continente moderno, conseguido en cada persona y en poblaciones enteras gracias a la disciplina adquirida corporalmente por cada quien —la que madres, maestros, médicos, psicólogos, sacerdotes, funcionarios y policías inculcaron mediante ejercicios, formas de actuar, de querer, de sentir, de vestir, de comer, de organizar el tiempo y el espacio, de concebir las capacidades y potencialidades, de sentirse parte de una nación, de conocer y de pensar— y engranada poblacionalmente

en familias, clases, empresas, fábricas, hospitales, ejércitos, escuelas, así como en instituciones sociales que intentaron controlar a quienes no quedaron incorporados a ellas (huérfanos, desempleados, locos, viudas, vagos) y resultaron contenidos en tasas de pobreza, de subdesarrollo, de analfabetismo, de desempleo, en expectativas que resuenan en los indicadores estadísticos (Cadena, 2004), todos los esfuerzos hechos en pos de una cultura somática moderna, en suma, se desmoronaron tras anticonceptivos, psicodelia, liberación femenina, vanguardias artísticas, fenomenología, Vietnam, pobreza, hambrunas, guerra fría, orientalismos, mayo del 68, devastación ecológica, desempleo, tercer mundo, explosión demográfica, antipsiquiatría, tasas nunca alcanzadas de nutrición, bienestar y desarrollo, desastres nucleares y pese a todos los intentos de cambiar unos indicadores por otros. Y se relajó la espalda, retrocedió el pecho, se desnudaron y ondularon tobillos, brazos, torsos y vientres. La sensación del aquí y el ahora desvirtuó la contención para el mañana, porque el mañana no llegó como se lo esperaba.

Si se piensa en lo que la expresión del desnudo tiene en común con las preocupaciones por el vestido y la apariencia, por conseguir salud a costa de aumentar el riesgo y el sufrimiento, si se consideran los procesos de transformación e intervención corporal que hacen los travestis, si reparamos en las discusiones sobre el aborto o en el privilegio concedido a la percepción visual que se expresa en la comida y el espacio, vemos surgir las expresiones hiperestésicas⁸. El siglo veinte cabalgó hacia una antropología estética que en el mundo contemporáneo emerge en el cuerpo. No lo hace solamente en su apariencia, sino ante todo en el valor de la experiencia corporal, de la corporalidad para la comprensión de nuestra condición humana, de la lucha librada por la fenomenología contra la dicotomía cuerpo-mente.

El empeño por desarrollar las dimensiones sensibles tanto en la educación como en los argumentos subjetivos que gestan las versiones de los derechos en el mundo contemporáneo, de la salud, del bienestar, del desarrollo humano, de la calidad y el estilo de vida, remite a una condición que nos ha expuesto a los argumentos estéticos. Esta comprensión de sí mismo se gesta con otras posibilidades para el

⁸ He definido las hiperestésias como la experiencia incrementada de sí a través de las percepciones corporales y de la clasificación y ordenamiento estético de las sensaciones y, en general, de la sensibilidad (Pedraza, 1996 y 1999).

ejercicio del poder, recursos que rebasan los intereses biopolíticos de los Estados nacionales, para hacernos humanos en el concierto de una pléyade de intereses provenientes de los más distantes ámbitos. La búsqueda de individualidad, experiencia de sí o personalidad, muestra facetas inéditas de los intereses políticos susceptibles de ejercerse sobre las personas, los ciudadanos y, particularmente, los sujetos. Dicho interés dialoga con las formas de pensarse los seres humanos como personas y de hacerse a sí mismos, de interpretar y querer realizar el conjunto de derechos que definen el carácter humano y ciudadano, pero también el de diversos grupos interesados en ampliar el ámbito de las experiencias socialmente legítimas. Con la confluencia de corporalidad y subjetividad se descubre el mundo en el que en aras de traspasar dualidades ilustradas y modernas, nos adentramos en visiones que nos disponen para ejercer y ser objeto de las estético-políticas. Se trata de dimensiones no siempre adyacentes al ordenamiento del poder soberano a través de una política de disciplina anatómica que actúa mediante el miedo al dolor y al ejercicio del poder regulador de poblaciones identificadas estadísticamente y concertadas alrededor de la certidumbre de pertenecer a una cohorte, un rango o un decil.

Los trabajos en los que avanzan diferentes investigadores en América Latina al establecer interrelaciones complejas de fenómenos de alcance mundial con las particularidades de la región e incluso de regiones y poblaciones específicas, es también un itinerario importante en los estudios sobre el cuerpo. Puesto que la honda impronta de la analítica del poder muestra un relieve profundo en esta área de estudios, conviene ajustar sus principales concepciones a la forma como se han tramado el ejercicio del poder y la división social del trabajo simbólico en torno de los diferentes aspectos que históricamente se han considerado elementos corporales en la región.

La manera como se ejerce el poder soberano tiene piso en una concepción antropológica que formula un ser humano compuesto por alma y cuerpo en tensión. Sin embargo, esta forma de ordenar la experiencia no se limita a la consideración clásica que ha visto el alma prisionera del cuerpo y, por lo tanto, señala que éste debe ser ignorado o eliminado. Por el contrario, el cuerpo barroco, lejos de ser despreciado, se apresta como una entidad cuyo valor consiste en ser apta para experimentar una forma de disciplina como la que caracteriza la vida

monástica o los suplicios carnales, justamente porque tales prácticas disciplinarias revierten en el alma a través del dolor físico y del potencial espiritual que emana de la capacidad de soportarlo y de encontrar en él un placer surgido de compartir el dolor de Jesús (Borja, 20032). Este mismo principio lo emplea el poder soberano valiéndose del terror de los suplicios, ya no auto-infligidos en busca de la gracia, sino como castigo carnal al alma y como disciplina de obediencia y sumisión (García, 2000). Se trata de un modelo antropológico apoyado en una epistemología que ve el dolor carnal como un camino hacia la iluminación espiritual a través de la sujeción subjetiva presente en el temor: temor a Dios, temor al Rey, temor al Padre.

Pese a que las organizaciones sociopolíticas democráticas ganan paulatinamente legitimidad a partir del siglo XIX, el modelo antropológico no se transforma por completo sino que adopta nuevas entidades sin por ello desterrar otras. Así, por ejemplo, coexisten la mente y el alma, aunque la primera tiende a sustituir a la segunda a medida que la psicología gana capacidad explicativa. Lentamente cede la tensión y la vida humana alcanza su mayor expresión cuando se realiza como un ejercicio de desarrollo racional. Las experiencias de esta labor no se organizan en torno de la disciplina de la carne, de su laceración, sino de una entidad corporal que responde a las explicaciones puestas a disposición por la anatomía y la fisiología.

El cuerpo carnal, continente de pasiones, verdadero escenario de pecados instigados por entidades como la lujuria, la pereza, la vanidad, se va convirtiendo desde el Renacimiento en un mecanismo. El decaimiento de tales debilidades despeja un terreno que pasan a ocupar entidades mecánicas que no obedecen a sensaciones como el miedo o el dolor. La organización músculo-esquelética, la apreciación de las funciones de los órganos y los fluidos corporales, no encaja del todo con una disciplina del temor. Para que tal organismo cumpla su cometido antropológico, se disciernen otro tipo de ejercicios, no ya para la carne apasionada, sino para los órganos mecánicos: moverlos, mantenerlos en buen estado, alimentarlos con los nutrientes necesarios, darles buen aire, agua, calor, abrigo. Estas tareas pasan poco a poco a ocupar la vida de las personas para que estos cuerpos, formados según tales leyes científicas, comuniquen a la mente los principios que la organizan: racionalidad, claridad, distinción, juicio. Con semejantes cualidades no se encuentra la

gracia; en cambio, se constituyen seres racionales, pensantes, ilustrados, ciudadanos, productores, trabajadores. La disposición –*habitus*– para la riqueza material tiene asidero en una disciplina cuya expresión se halla en el esfuerzo, el rendimiento y la productividad. En este régimen, donde gobierna el poder pastoral, el dolor –que no está ausente– no goza de un valor en sí mismo; sólo si este dolor se traduce en un componente del canon simbólico tiene un sentido; de lo contrario es vano y, a la larga incluso, pasa a considerarse no sólo inútil sino contraproducente, porque impide el uso claro y distinto de la razón. Más adelante, ya en el umbral del siglo XX, ocasiona traumas, rencores y heridas emocionales que obstruyen el transcurso de la vida individual, familiar y social. El conjunto de recursos con que el Estado, las instituciones sociales y las organizaciones de todo tipo ejercen el biopoder, apela a este modelo antropológico propiamente moderno.

Los desacuerdos que surgen con tal concepción tienen una larga historia pues los intereses antropológicos holistas han corrido paralelos a esta historia oficial. Pero ya hacia finales del siglo XIX, justo cuando en América Latina la segunda modernidad requiere intensificar los ejercicios de biopoder en los que se compromete el cuerpo concebido médicamente, también se abren camino entidades antropológicas del orden estético que prefiguran nuevas entidades. Los llamados a una educación estética se hacen más frecuentes y Soares nos muestra cómo se ha desenvuelto la intención estética, con todo y las confusiones asociadas a su uso. Las críticas a las epistemologías racionalistas y objetivistas desbrozan el camino para que la sensibilidad, la perspectiva interna y propia de la persona, entre a formar parte de las experiencias que deben ocupar la vida humana. Estas experiencias no se conciben ya asociadas al dolor carnal y a espolear las pasiones carnales para recibir la gracia espiritual por medio del padecimiento. Asimismo, se van devaluando los intereses en la eficiencia, el rendimiento y el racionalismo. Pereti y Silva destacan que la estética se propone como un camino de aprendizaje ético en el que la sensualidad confronta el orden de la razón. El motivo fundamental de esta transformación antropológica se sitúa en que sólo si el individuo puede expresarse, adquiere sentido su vida. Y esta expresión no debe estar limitada al ámbito de la mera razón, sino que debe surgir de la entidad antropológica de más reciente aparición: la subjetividad. Puesto que la subjetividad es la realización de la existencia

corporal⁹ y se produce como resultado de estar-en-el mundo, la forma en la que se concreta la vida humana, tareas como desarrollar la percepción y dar a los sentidos la posibilidad de participar en la construcción del conocimiento, son algunas de las labores que se han incluido entre los ideales pedagógicos y existenciales. Desarrollar la sola racionalidad se torna un ideal árido que pierde legitimidad como argumento de vida.

Las experiencias estéticas abundan. En ellas han fijado su atención los autores de los textos recogidos en la segunda parte de este libro. Lo que tienen en común es el hecho de tratarse en todos los casos de fenómenos que se fundan y se justifican porque provienen del interior de la persona. Vale aclarar que el interior no es el alma, ni tampoco el organismo. El interior donde está activa la subjetividad, donde ella puede existir y ser el núcleo de la vida humana es plenamente estésico.

Un momento en el que dicho ímpetu se hace visible y se inician las tensiones que arrastra es el que reseña Suescún a raíz de los debates ocasionados por la exhibición de dos pinturas de desnudos femeninos en la década de los años treinta en Bogotá. Si bien ya unos años antes se habían expresado las inquietudes subjetivas del modernismo en las que el viaje al interior de sí mismo a través de los sentidos aparece como un recurso vanguardista y sirve para exponer argumentos que remecan la concepción política de la sociedad y abogar por las causas subjetivas, es decir, corporales, largamente contenidas y constreñidas (Pedraza, 2000), la exhibición pública de las obras muestra la fuerza que en este momento adquiere el cuerpo como un recurso de luchas sociales y culturales, y como metáfora política que desvela el meollo mismo del ejercicio político. El cuerpo que ha sido tallado mediante principios higiénicos, médicos, pedagógicos, que ha sido radicalmente separado en función de los sexos, los preceptos de moralidad católica y de producción burguesa, se expone entonces en la forma de desnudo de mujer ante las autoridades de los poderes tradicionales para reivindicar la experiencia sensible. El cuerpo se expone aquí porque desnuda las tensiones políticas y por su capacidad para invocar la experiencia individual y social en una lucha por redefinir las formas de la división social del trabajo simbólico y de la expresión de las experiencias personales. Las dos obras analizadas enfrentan también, como parte de esta lucha, el surgimiento de las

⁹ A menudo se la nombra como corporalidad que vendría a ser un ángulo distinto para señalar la intención holista de las antropologías contemporáneas.

estéticas masculinas y femeninas, ambas experimentadas de modos distintos por las generaciones contemporáneas y ambas reclamando ser percibidas en un nuevo orden político de la sociedad, en el que el cuerpo incluya de manera activa fuerzas hasta entonces pasivas.

En los años veinte y treinta aparecen los primeros síntomas hiperestésicos en la sociedad y los principales argumentos que en las décadas siguientes se convirtieron en recursos para el ejercicio de la estético-política. No solamente el temor a la sensualidad y a la condición femenina, también el temor al pueblo y a los efectos democratizadores, están presentes en las tensiones corporales de la época. El uso alegórico del cuerpo femenino resume las tensiones en torno de los conflictos instaurados por la biopolítica: la raza, las clases, los sexos, aparecen todos feminizados en los desnudos.

Otra faceta que la noción de subjetividad permite comprender es la de las posibilidades de expresión distintas de las del yo. El caso del ritual umbanda practicado en Montevideo, enseña cómo funciona la persona cuando el yo y la mente se apaciguan, después de una intensa intervención de preparativos y movimientos que fuerzan el cuerpo a significar. El trance aparece como una experiencia estética de comunicación para los participantes en el ritual y es posible porque los sujetos quedan liberados de la responsabilidad del sentido. La persona, desindividualizada, liberada de su yo, no necesita ser coherente; simplemente se pone a disposición y, con ello, se convierte en símbolo. Aquí, como en el travestismo, tanto la hexis como el atuendo juegan un papel decisivo, pero también contrario al que solemos atribuirle y al que ilustran Gómez y González en la ciudad de Cali. En el ritual umbanda, el atuendo y los preparativos ocultan las disposiciones cotidianas y consiguen marcar una distancia frente a la vida corriente. En este hiato, la persona se libera por vía corporal de su identidad fiduciaria, de la marca de su yo para ser puro símbolo. En el travestismo que ocupa a Jeftanovic, basándose en obras literarias y cinematográficas, se pone de presente que la identidad de género es una convicción íntima y profunda que anida en el entramado de la subjetividad. Sin embargo, no es una convicción abstracta; requiere también del atuendo, de la hexis, para poder realizarse personal y socialmente. En tanto los umbandistas permiten que el cuerpo se libere a través del atuendo y del movimiento, los travestis se aferran a estas mismas prescripciones pero, en su caso,

concertadas según el canon retórico del género, para realizar su identidad de género. El cuerpo es un locus de significado de género porque permite traducir el sueño de sí mismo como política de la subjetividad *queer*. En la representación para la vida diaria y para la escena, la forma como el travesti se siente a sí mismo, su experiencia estética, expresada y comprendida socialmente a través del arreglo y del vestido, producen el significado de género.

Con todo, el cuerpo travesti, como soporte de sexualidad y género, no está atrapado en la lógica binaria como sucede con los clientes de gimnasios y salas de estética, cuya experiencia estética está fuertemente orientada a sentir y expresar el orden binario de los sexos. Las diferencias de género que explora el grupo de Vaz subrayan que la conquista de la masculinidad y la feminidad que persiguen los jóvenes clientes del gimnasio en Florianópolis, incluye la procura del dolor muscular, de la privación y del sufrimiento que ello causa. Sin embargo, no debe llamarse a confusión con el canon estético monacal: en estos jóvenes la violencia autoinfligida es legitimada por la mirada y en ella se gana la certeza del deber cumplido. En la pedagogía que se sigue en los gimnasios, mirar y sentirse mirado son los objetivos de la disciplina. Al consumir al otro a través de la mirada, al ser percibido, el cuerpo se convierte en el principal elemento de la subjetividad. Los hombres esperan el reconocimiento de los compañeros en el prestigio cosechado mediante un dolor que se traduce en músculos que incrementan la capacidad de seducción, pero que ante todo debe ser legitimado por los pares. Los hombres se embellecen para su propia mirada de género. Las jóvenes, a su turno, esperan la mirada masculina del deseo. El valor de las experiencias yace en las sensaciones y percepciones de ser magras y tonificadas las unas y tener el cuerpo musculoso y fuerte los otros. Al adquirir la forma y la consistencia justas, se previene también la fealdad.

El trabajo muscular es el recurso principal para forjar la subjetividad, al menos en estos lugares y allí donde el resultado puede exhibirse: la fiesta, el grupo, la playa. Estas actividades y estas formas de consumo visual, de expresión óptica del deseo, corresponden a una pedagogía del cuerpo sugerida, enseñada y reproducida en los medios de comunicación. Los recursos hiperestésicos brindan las formas para el ejercicio de la estético-política. Según Bernuzzi, el riesgo de fealdad, enfermedad y obesidad, no como conceptos abstractos sino como sensaciones propias,

permite que la subjetividad se componga también de la necesidad de control frente al cúmulo de imágenes provocativas que ofrece la comida. El individuo se forja en una tensión y en un ejercicio permanente de resistencia, en el cual la sensación de sí mismo como cuerpo delgado, sin grasa, fortalecido y tonificado, se resiste a la tentación representada por la comida, la pereza o el sedentarismo.

Estar en tensión consigo mismo y ejercitarse muscularmente, pero también organizar la apariencia. En la ciudad de Cali, la sensibilidad que funciona como núcleo de sí mismo se expresa en la experiencia estética del arreglo personal y en el ingente esfuerzo de producir un sentido propio, a despecho de la capacidad del consumismo de reducirlo todo al puro signo. Invertir en un proyecto corporal por la vía del consumo y tratar de aplacar así el malestar de los acomodados, es la tarea que Gómez y González reconocen en estos jóvenes, que luchan por resistir a la disolución total del sentido. Nuevamente, son el vestido y la hexis, como los son para travestis y umbandistas, las herramientas con que se quiere forzar el cuerpo a significar por sí mismo. Pero la diferencia aquí reside en el yo expuesto en la personalidad: a los jóvenes les interesa sublimarlo invirtiendo en el cuerpo. Que el cuerpo como experiencia de sí mismos y como expresión de tal experiencia dé vida al estilo, es un recurso estético-simbólico que despliega en el cuerpo los repertorios simbólicos y expresivos que les procuran sentido. En la medida en que se trata de sentidos y símbolos personales, grupales y también de clase o étnicos, o una mezcla de éstos, organizados además para darle forma y expresión a su personalidad, no alcanzan la eficiencia simbólica del rito umbanda de amplio alcance social, ni la eficiencia que, pese a la resistencia y a la ambigüedad, consigue también el travesti.

En los jóvenes, sea en el gimnasio, a través de la figura o del atuendo, el recurso al cuerpo tiene un carácter fragmentario y algo endeble, pues no comprende completa, ni correctamente las condiciones de existencia. Su estar-en-el-mundo se fija obsesivamente en la imagen corporal, una experiencia recortada de todo lo que está contenido en la corporalidad. A pesar de ello, forjar un estilo personal mediante el proyecto corporal proporciona una sensación de sí mismo que manifiesta la vida emocional a través de la apariencia y es el esfuerzo por aliviar el sufrimiento de un yo frágil amenazado por el consumismo.

La expansión estética se advierte en el amplio uso de la noción de estilo de vida. El estilo no es entonces nada más una apariencia proyectada con la hexis. En particular, el estilo de vida saludable, que sirve en la actualidad como motivo ostensible en campañas de salud en todo el mundo, surge de lo que Branco Fraga entiende como el paso de una biopolítica analógica a una de tipo informacional. Esta última se caracteriza por la expansión de la retórica político-sanitaria, cuyos principales recursos están en representaciones acerca de la vida saludable. Las vemos a diario en los medios de comunicación y en las campañas oficiales, así como en las que lideran organismos internacionales. La difusión de un principio estético para guiar la vida, como es el estilo de vida saludable, tiene como condición previa el largo trabajo de higienización y medicalización en virtud del cual la sociedad y los individuos han adoptado como experiencia la noción de riesgo. Esto significa sentir efectivamente que el cuerpo y la salud son vulnerables y están en permanente amenaza.

Vale notar la diferencia que resulta en el uso estético de la idea de un estilo. Mientras que el caso de los jóvenes acomodados de la ciudad de Cali hace hincapié en el estilo personal como una cualidad específica que debe dar relieve a las características únicas de la personalidad individual, el estilo de vida saludable promovido por las campañas de salud, apunta a estilizar la vida poblacional, como ocurrió con la campaña higiénico-moral desatada desde las últimas décadas del siglo XIX y que se extendió aproximadamente hasta mediados del siglo XX. Las representaciones que se ofrecen de la vida saludable tienen un fundamento estético que, de nuevo, como en las campañas de control de la natalidad de mitad del siglo XX, recurren enfáticamente a las estadísticas; pero esta vez, no fomentan el miedo al hiperpoblamiento del planeta como amenaza compartida, sino que siembran en la auto-percepción el riesgo de la obesidad, la fealdad, el decaimiento y la enfermedad. En la medida en que se desarrolle en las personas la capacidad de cuidar de sí mismas, puede considerarse que el estilo de vida activo rige como horizonte de percepción. El mismo fundamento aparece ilustrado por Bernuzzi en relación con la belleza, la salud y los hábitos alimenticios. La conexión establecida a lo largo de varias décadas de esfuerzo cultural da como resultado la tríada de la mega-industria alimentación – salud – belleza. La evolución asimismo del vínculo bueno-bello-saludable es un tropo de la

cultura somática de la modernidad (Pedraza, 1996) que fortaleció la sensación de riesgo que habita como recurso estético-político en cada quien y entre poblaciones —en algunas más que en otras— y sirve para que la alimentación se utilice como elemento de control.

Tanto en los alimentos, el movimiento, los recursos sanitarios, y en el arreglo personal, está presente el mismo mecanismo que insta al sujeto a ejercer por sí mismo la actividad clave del régimen estético-político: escoger. El sujeto contemporáneo no se somete por las vías del terror, de la obediencia o del anhelo de un futuro próspero. Este individuo informado debe escoger en el interminable y denso mercado del consumismo. Escoge qué come, cuánto y cómo; escoge qué viste y cómo lo usa; escoge cómo se transporta, cómo se mueve, cómo y con qué intensidad y propósito se ejercita físicamente; escoge cómo trata sus enfermedades y dolencias, con qué tratamiento y bajo cuáles premisas médico-antropológicas. Educar para escoger es una de las tareas que llenan la vida de los jóvenes. En este preciso acto se hacen realidad las formas de intervención. Escoger es el momento crucial del régimen estético-político, cuando las posibilidades económicas, simbólicas, informativas y todas las fuerzas subjetivas deben encontrar en un objeto o servicio la traducción apropiada. Al escoger se hacen operativos los principios que han dado forma a la corporalidad que se expresa en ese acto y espera los beneficios. Los circuitos globalizados se concretan en buena parte en el mercado y el consumo, pues allí escogen los individuos y expresan la dimensión estético-política del fenómeno de la gubernamentalidad. Es en la acción específica de quien de forma motivada e informada escoge, cuando tiene lugar el ejercicio estético-político: atravesado por el riesgo que se corre, en el consumo se conjugan las formas de concebir personal y socialmente la relación “entre el yo y el nosotros”, que es el quehacer por antonomasia de las políticas y las estéticas del cuerpo.

Pero escoger es también una expresión que ofrece alternativas de vida y puede ilustrar de manera radical lo que contiene una lucha estético-política. Para cerrar este compendio incursioné en el difuso sentido de la noción de cuerpo. Esta vaguedad resulta notablemente visible cuando se enfrenta a la idea de la vida como sucede en los debates sobre la legalización del aborto. En este ensayo subrayo lo que hay de indescifrable e irreconciliable en el reclamo hecho, por un lado, con la

intención de hacer valer lo que la definición antropológica contemporánea considera que es el valor supremo para los seres humanos: la vida. Y por el otro, el reclamo que los movimientos de mujeres hacen cuando reivindican el cuerpo como expresión suprema de su autonomía y, por consiguiente, el derecho a gobernar, a través del cuerpo, su propia vida.

-Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- AISENSTEIN, A. (2007) *La matriz discursiva de la educación física escolar. Una mirada desde los manuales. Argentina 1880-1950* en PEDRAZA, Z. (ed) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá, CESO.
- ARIÈS, P. y GEORGES, D. (1985) *Historia de la vida privada*. 5t. Madrid, Taurus.
- BARRÁN, J. (1995) *La invención del cuerpo*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- BERNUZZI, D. (2007) *Horizontes visuais do corpo* en PEDRAZA, Z. (ed) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá, CESO.
- BERTHELOT, J. M. (1995) *The Body as a Discursive Operator. Or the Aporias of a Sociology of the Body*, *Body & Society* 1(1): 13-23.
- BLACKING, J. (1977) *The Anthropology of the Body*. London, New York, San Francisco, Academic Press.
- BOLTANSKY, L. (1971) *Les usages sociaux du corps*, *Annales*, 28: 205-233.
- BORJA, J. H. (2002) *Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía* en *Fronteras de la Historia*, 7. pp. 119-136.
- BOURDIEU, P. (1977) *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14. pp. 51-54.
- _____ (1979) *Conclusion: Classes and Classifications. Postscript: Towards a 'Vulgar' Critique of 'Pure' Critiques* in *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press, 1984, pp. 466-500.
- BYNUM, C. (1999) *Why all that Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective* en BONNELL, V. and LYNN, H. (eds.) *Beyond the Cultural Turn*. University of California Press, pp. 241-280.

- CADENA, A. (2004) Proyectos sociopolíticos, poblacionales y familias: de las políticas de higiene al control a través del afecto. Colombia 1900-1999. Bogotá, Universidad de los Andes – CESO.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2005) La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- CORBIN, A. et al. (2005) Historia del cuerpo. 3 vols. Madrid, Taurus.
- CORBIN, A. y PERROT, M. (1987) *Entre bastidores* in Historia de la vida privada. T.4. Madrid, Taurus, 1989. pp. 419-620.
- CROSSLEY, N. (1995) *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology* in *Body & Society* 1(1):43-63.
- _____ (1996) *Body-Subject / Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty* in *Body & Society* 2(2). Pp. 99-116.
- DREYFUS, H. y RABINOW, P. (2001[1982]) Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUSSEL, I. (2007) *Los uniformes como políticas del cuerpo. Un acercamiento foucaultiano a la historia y el presente de los códigos de vestimenta de la escuela* PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- ELIAS, N. (1969) *Über den Prozess der Zivilization. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2. Aufl., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- _____ (1987) *On Human Beings and their Emotions: A Process-Sociological Essay* in FEATHERSTONE, M. et al. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage. pp. 103-125.
- ESCOBAR, A. (1996) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.
- FALK, P. (1994) *Body, Self and Culture; Corporeality and History*, in *The Consuming Body*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, pp. 1-67.
- FEATHERSTONE, M. (1982) *The Body in Consuming Culture* in FEATHERSTONE, M. et al. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, pp. 170-196.
- FEATHERSTONE, M. y BRYAN, T. (eds.) (1995-2006) *Body & Society*. London, Sage.

- FEHER, M. et al. (1990) Fragmentos para una historia del cuerpo humano. 3 vols. Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, M. (1994 [1982]) Hermenéutica del sujeto. Madrid, La Piqueta.
- _____ (1987) La inquietud de sí. México, Siglo XXI.
- _____ (1996) Tecnologías del yo. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- FRAGA, A. (2007) *Corpos saudáveis à sombra do risco: escolhas, estilos de vida e biopolítica informacional* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- FRANK, A. W. (1991) *For a Sociology of the Body: An Analytical Review* in FEATHERSTONE, M. et al. The Body: Social Process and Cultural Theory. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage. pp. 36-102.
- GARCÍA, C. I. (2003) *Construcción del cuerpo* en Edugénero. Aportes investigativos para el cambio de las relaciones de género en la institución escolar. Bogotá, Universidad Central – DIUC.
- GARCÍA, R. (2000) Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar. Biblos, Latitud Sur.
- GEYER, C. (Hg.)(2001). Biopolitik. Die Positionen. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- GIDDENS, A. (1997) Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona, Península.
- GOFFMANN, E. (1969) The Presentation of Self in Everyday Live. Harmondsworth, Penguin.
- GÓMEZ, R. y GONZÁLEZ, J. (2007) *Relato a dos tiempos: herencias y emergencias de la apariencia corporal* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- GONZÁLEZ STEPHAN, B. (1994) *Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado* in GONZÁLEZ STEPHAN, B. et al. (comps.) Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina. Caracas, Monte Ávila, Latinoamericana, Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, pp. 431-455.
- GROSFUGUEL, R. (2006) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global* en Tabula Rasa. Revista de Humanidades, (4): 17-48.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000) Imperio. Buenos Aires: Paidós.

- HELG, A. (1984). *Civiliser le peuple et former les élites. L'éducation en Colombie 1918-1957*. Paris, L'Harmattan.
- HERRERA, M. et al. (2003) *La identidad nacional en los textos escolares de ciencias sociales. Colombia 1900-1950*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- JACKSON, M.I (1983) *Knowledge of the Body* in *Man* 18: 327-345.
- JARAMILLO URIBE, J. (1989) *La educación durante los gobiernos liberales: 1930-1946* en *Nueva Historia de Colombia*. T4. Bogotá, Plaza y Janés, pp. 87-110.
- JEFTANOVIC, A. (2007) *Cuerpos travestis, perturbando deseos e ideologías* en PEDRAZA, Z. (ed.) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá, CESO.
- JUNG, H. Y. (1996) *Phenomenology and Body Politics* in *Body & Society* 2(2): 1-22.
- LASH, S. (1984) *Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche* in FEATHERSTONE, M. et al. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage. pp.256-280.
- LAZARATTO, M. y .NEGRI, A. (2001) *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro, DP&Editora.
- LE BRETON, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Tucumán, Nueva Visión.
- LOCK, M. (1993) *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge* in *Annual Review of Anthropology*, 22: 133-155.
- LYON, M.L. and. BARBALET J.M. (1994) *Society's Body: Emotion and the "Somatization" of Social Theory* in *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, 2000, pp. 48-68.
- MARTIN, E. (1992) *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston, Beacon Press.
- MARTÍNEZ BOOM, A. (2004) *De la escuela expansiva a la escuela competitiva. Dos modos de modernización en América Latina*. Barcelona, Anthropos; Bogotá, Convenio Andrés Bello.
- MIGNOLO, W. (2000) *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el -horizonte colonial de la modernidad* en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

- Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO; UNESCO, pp. 55-85.
- NARI, M. (2004) Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, Biblos.
- NEGRI, A. y COCCO, G. (2006) Global. Biopoder y luchas en una América latina globalizada. Buenos Aires, Paidós.
- OLIVEIRA TABORDA, M. A. (2007) *Currículo y educación del cuerpo: Historia DEL currículo de la instrucción pública primaria en Paraná (1882-1926)* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- PEDRAZA, Z. (1996) En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad. Bogotá, Uniandes.
- _____ (1999) *Las hiperesestias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social* en VIVEROS, M. y GARAY, G. (comps.) *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá, CES; Facultad de Ciencias Humanas; Universidad Nacional de Colombia, pp. 42-53.
- _____ (2000) *La educación sentimental y el descubrimiento de sí mismo* en CASTRO GÓMEZ, S. ed. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Instituto Pensar, pp. 311-325.
- _____ (2007) *Dejar nacer y querer vivir: gestión y gestación del cuerpo y de la vida* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- PERETI, É. S. y SILVA, A.M. (2007) *Sensíveis dimensões* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- PORTER, R. (2001) *Historia del cuerpo revisada* en BURKE, P. ed. *Formas de hacer historia*. 2ed. Madrid, Alianza. pp. 271-299.
- PORZECANSKI, T. (2007) *Convertirse uno mismo en símbolo: cuerpo y trance en las religiones afro-uruguayas* en PEDRAZA, Z. (ed) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- QUIJANO, A. (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO; UNESCO. pp. 201-246.
- RABINOW, P. and ROSE, N. (2006) *Biopower Today*, *BioSocieties*, 1. pp. 195-217.

- RODRÍGUEZ, R. (2007) *Un Estado moderno y sus razones para escolarizar el cuerpo: el sistema educativo uruguayo* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- ROSALDO, M. Z. (1984) *Toward and Anthropology of Self and Feeling* in SHWEDER, R. A. and LEVINE, R. A. Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge University Press. pp. 137-157.
- ROSE, N. (1989) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London, Routledge.
- _____ (2001) *The Politics of Life Itself*, in Theory, Culture and Society 18(6). Pp. 1-30.
- SÁENZ, J. et al. (1997) *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Medellín, Colciencias, Foro Nacional por Colombia, Uniandes, Universidad de Antioquia.
- SALAZAR FERRO, M. (2005) *En pos de un ideal: excursiones adolescentes de cuerpo e identidad en clase alta tradicional*. Trabajo de grado. Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- SANT'ANNA, D. (2001) *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividades contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade.
- SENNETT, R. (1974) *The Fall of Public Man*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1994) *Flesh and Stone*. New York, W.W. Norton & Company.
- SHILLING, C. (2003) *The Body and Social Theory*. 2nd ed. London, Sage.
- SOARES, C. (2001) *Educação física. Raízes europeias e Brasil*. 2^a ed. Campinas, Editores Associados.
- SOARES, C.(2007) *A educação do corpo, as pedagogias e seus vestígios* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- SUESCÚN, M. (2007) *Modernidad, cuerpo y política en Colombia (1930-1948)* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.
- TORRI, G., HANSEN, R., BASSANI, J y VAZ, A. (2007) *Género, consumo, sufrimiento: um estudo sobre o culto dos corpos jovens em uma academia de ginástica e musculação* en PEDRAZA, Z. (ed.) Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá, CESO.

- TURNER, B (1984) *La sociología y el cuerpo* in *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, FCE, 1989. pp. 57-89.
- _____ (1992) *The Body Question: Recent Developments in Social Theory* in *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London, New York: Routledge, pp.31-66.
- VIGARELLO, G. (1975) *El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana* en FEHER, M. et al. (1989). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Segunda parte*. Madrid, Taurus, 1990, pp. 149-199.
- _____ (1985) *Le propre et le sale: L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*. Paris, Seuil.
- VIRNO, P. (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Traficantes de sueños.
- WULF, C. (2001) *Einführung in die Anthropologie der Erziehung*. Weinheim und Basel, Beltz.
- ZULUAGA, O.(1987) *Pedagogía e historia*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia.

Sociedad y corporeidades en relación: una lectura en paralelo de Marx y Elías

Gabriela Vergara¹

-Introducción

Hace ya algunos años, Slavoj Žižek había formulado una paradoja de la sociedad contemporánea, indicando que en la actualidad era más factible modelar la ‘naturaleza’, controlarla, modificarla, que acordar un cambio en el modo de estructuración de las relaciones sociales. El cambio climático, la contaminación, el desarrollo de la genética para la mejora de las semillas han permitido a las sociedades avanzar sobre un terreno que parecía inmodificable hasta hace 80 o 90 años atrás. Sin embargo el capitalismo se ha consolidado como la forma ‘natural(izada)’ de organizar la sociedad.

Pero allí donde se yuxtaponen ‘naturaleza’ y ‘sociedad’, ‘naturaleza socializada’ *sensu* Giddens, es decir, una naturaleza intervenida, recreada, podemos incluir al cuerpo. Infinidad de técnicas, tratamientos o cirugías, capaces incluso de cambiar en forma permanente el color mismo de la piel o de anular el crecimiento de los vellos carecen ya, de un efecto sorpresivo. Desde lo más cotidiano como puede ser la ingesta de un yogur o el uso de un shampoo es posible alterar el tráfico intestinal o lograr un cabello más liso o con más rulos. El control y la regulación han pasado a estar a la orden del día, en todos los ámbitos, en una sociedad que aspiraba a la libertad de los individuos y del mercado.

Pero entre esto que pareciera ser una dicotomía ‘naturaleza versus sociedad’, o un acto de desplazamiento no ingenuo política ni ideológicamente –en lugar de transformar la sociedad, intervenimos en el

¹ Lic. en Sociología (UNVM). Tesista de la Maestría en Ciencias Sociales con mención en Metodología de la Investigación Social (ETS-UNC). Becaria doctoral interna Tipo 2. Conicet. CEA-UE UNC.

medio ambiente- la paradoja de Žižek nos permite desplazarnos hacia otro nodo problemático y plantearnos como interrogante teórico para la sociología, qué relaciones se establecen precisamente entre el cuerpo, o nuestra condición corporal -tan biológica como social- y las formas que adquiere la sociedad, los modos en que se estructuran las interacciones sociales. Dicho en otros términos, nos preguntamos en el presente artículo por la corporeidad como un objeto sociológico y su correlación con la trama de relaciones sociales que configuran una sociedad en particular en un doble sentido. Tanto cuando el cuerpo es moldeado, construido, de manera casi imperceptible en el escenario de sus vinculaciones intersubjetivas, como cuando el cuerpo recrea y produce nuevas formas de afectividad, las transmite y expresa.

Tres aclaraciones se nos imponen. En primer lugar, que tal vez sea más pertinente referirnos a los cuerpos, pues el uso del plural nos refresca una condición de la existencia, que es siempre social, siempre con otros, siempre intersubjetiva. En segundo lugar, cuando aludimos a los cuerpos, o a la corporeidad como otra condición existencial² pretendemos abarcar tres dimensiones analíticas, que Scribano denomina *cuerpo social, cuerpo subjetivo y cuerpo individuo*³. En este sentido, el cuerpo no es solo un “vector semántico” como lo define Le Breton (2002), no solo expresa, significa, simboliza. Pues para que esto suceda, se requiere de una estructura anatómica real, concreta y material que se modifica y altera según las condiciones sociales en las que pueda desarrollarse y viceversa⁴.

Finalmente, la corporeidad nos da la posibilidad de indagar, conocer y comprender los afectos, sentimientos, emociones, sensaciones, percepciones, una sensibilidad que no deja de estar atravesada y

² “La existencia es, en primer término, corporal” (Le Breton, 2002: 7).

³ “Un cuerpo individuo que hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; un cuerpo subjetivo que se configura por la autorreflexión, en el sentido del ‘yo’ como un centro de gravedad por el que se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, un cuerpo social que es (en principio) lo social hecho cuerpo (*sensu* Bourdieu)”. (Scribano, 2007a: 125).

⁴ Este aspecto particularmente, nos permite analizar los límites de reproducción de la vida, allí donde el capitalismo genera determinadas condiciones de explotación, vulnerabilidad, expulsión. Uno de los tantos casos de nuestra sociedad actual lo constituyen los recuperadores de residuos, tema que venimos investigando desde hace ya algunos años.

constituida socialmente. En este sentido vale la crítica que Hochschild le formula a Goffman en su análisis de las reglas más *externas* del comportamiento social según el género, pues “pasa por alto la tarea de describir las reglas aplicables a los sentimientos, es decir, al fuero íntimo (...) reglas de los sentimientos –tal como las denomino–” (Hochschild, 2008: 73).

Sin embargo, en este artículo no vamos a profundizar este aspecto⁵, sino que nos abocaremos al análisis de los aportes teóricos de Karl Marx y Norbert Elías⁶, respecto de las vinculaciones entre cuerpos y sociedad.

Como rama específica, la Sociología del cuerpo aparece en escena entre los pliegues y fisuras de los debates de la década del '60, cuando el cuerpo es parte de un gran movimiento a favor de la liberación, y se torna un objeto de estudio para pensadores como Goffman, Garfinkel, Bourdieu, Foucault, Giddens, entre otros. Pero sin lugar a dudas, constituye una temática explicitada ya en los sociólogos clásicos como también en los antropólogos (Le Breton, 2002).

En nuestro caso, nos proponemos indagar los escritos de Karl Marx (1818-1893) y Norbert Elías (1897-1990), puesto que en ambos es posible reconstruir un esquema donde los cuerpos forman y se transforman en el marco de una sociedad capitalista, o en el despliegue del proceso de la civilización.

Dado que en el presente escrito, no pretendemos agotar la totalidad del pensamiento de ambos, establecimos tres tópicos:

-en primer lugar, abordaremos la forma en que define cada uno, la sociedad, ya sea como un modo de producción o como un proceso continuo sin dirección predeterminada, pero que se orienta a la civilización.

-en segundo lugar, identificaremos aquellos mecanismos sociales por los cuales los sujetos se relacionan, pero también, a través de los cuales la

⁵ En otros lugares hemos profundizado estos aspectos. Véase Scribano, A. y Vergara, G. (2009): “Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías”; Vergara, G. (2009) “Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión”.

⁶ Quiero agradecer de manera especial a mi profesor de Teoría Sociológica de la Maestría en Ciencias Sociales, el Dr. Ricardo Costa por el especial interés que generó en mí la lectura de la obra de Norbert Elías, y por la provisión de bibliografía que me dispensó oportunamente.

sociedad -enunciada en el punto anterior-, se reproduce. Alienación, enajenación y plusvalía atraviesan las relaciones sociales en el capitalismo. La competencia y el poder lo hacen en la sociedad cortesana.

-en tercer término, veremos las formas de ubicar la condición corporal de los sujetos, sea tanto en una sensorialidad completamente humana y mutilada en el capitalismo, como un cuerpo disciplinado pero a la vez, cargado de afectos y miedos.

Finalmente, estableceremos tres niveles de relaciones sociedad-cuerpos que nos permitirán identificar dos tipologías: un cuerpo-mercancía y un cuerpo-civilizado.

Antes de proseguir, es necesario poner de manifiesto el sentido de abordar a estos autores, en un período caracterizado por innumerables “post”. ¿Qué pueden tener para decirnos hoy, Marx y Elías? En primer lugar, ambos presentan perspectivas que siguen vigentes para la comprensión de lo social. Mientras el capitalismo no desaparezca como horizonte, como sistema social, la teoría marxista, sigue teniendo algo para decir, puesto que su cometido no fue ser “una teoría de los socialismos reales: es el de una teoría crítica del *capitalismo real*” (Grünner, 1998). Además, su perspectiva crítica, humanista y materialista, parece tener más actualidad que nunca, cuando el capitalismo continúa reproduciendo relaciones de explotación junto con una polarización creciente que conduce al abismo de la existencia físico-social de miles de sujetos.

En el caso de Elías, más allá de que su trayectoria particular haya estado signada por algunos de los hechos más trágicos del siglo XX, su aporte hacia un pensamiento sociológico procesual, que supera el objetivismo y el subjetivismo, el holismo y el individualismo, que recupera una perspectiva de largo plazo, y reconcilia fuentes históricas, con procesos biológicos y psicológicos, brindan sin lugar a dudas, uno de los enfoques más complejos de la Sociología del siglo pasado, que dan cuenta de cómo las transformaciones sociales transforman al mismo tiempo los cuerpos en sus dermis más visibles como en sus capas más internas de lo afectivo y emocional.

En segundo lugar, porque tanto para el análisis del capitalismo como del proceso civilizatorio, los cuerpos-en-relación adquieren status de objetos sociológicos capaces de explicar cómo y de qué manera las

sociedades soportan cambios, generan perturbaciones o modifican sus estructuras.

Finalmente, bucear los escritos de Marx y Elías constituye a la vez una invitación a desarrollar herramientas metodológicas acordes a la corporeidad, y a sospechar del énfasis discursivista presente en muchas investigaciones sociológicas.

A continuación desarrollaremos los aportes de Marx.

-Marx: el capitalismo o el modo de producción que volvió mercancía a muchos cuerpos para que otros los disfruten

Resulta difícil escribir acerca de un autor tan discutido, estudiado, analizado, cuestionado, e impugnado. Sin embargo, apenas nos atrevemos a recuperar algunas categorías que permitan poner en tensión la relación entre sociedad y cuerpo, que abordaremos en tres apartados, tal como mencionamos párrafos arriba⁷.

-La producción como actividad básica de la sociedad y el desarrollo de los modos de producción

En primer lugar, para Marx existen dos hechos históricos fundamentales. Uno de ellos es que la vida de los hombres, es una vida material que consiste en la producción de medios básicos para satisfacer necesidades y el otro, que en esa actividad, se crean nuevas necesidades (Marx y Engels, 1970: 28).

Por ello, la clave para conocer una sociedad es saber cuáles son sus medios de trabajo, ya que tanto su invención como su uso, dan cuenta del proceso de trabajo humano, con lo cual, se puede diferenciar una época de otra, por el modo y, de acuerdo con los medios con que se hacen los productos necesarios para la satisfacción de las necesidades (Marx, 1975: 218).

Debido a que como resultado de la historia, lo que producen los individuos sólo lo logran hacer en sociedad, el punto de partida nunca pueden ser los personajes imaginarios de los clásicos de la Economía Política del siglo XVIII (Marx, 2000: 283). Al contrario, en esta actividad

⁷ A lo largo de estas páginas se podrá advertir que no hemos incorporado bibliografía complementaria, sino que nos hemos limitado a abordar su pensamiento en forma directa, aunque sin contar con el acceso a los escritos en el idioma original.

productiva, los individuos entablan relaciones que se vuelven inevitables para su subsistencia, y a la vez fuera de la órbita de su voluntad, relaciones *de producción*, que se corresponden con el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones forma (Marx, 2000: 5),

(...) la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen]⁸ el proceso social, político e intelectual de la vida en general.

La impronta de este proceso social, constituido desde el hacer de los individuos en sus relaciones productivas, es tal, que un modo de producción no es solo lo que permite reproducir la existencia biológica, sino que es mas bien una forma de actividad, “un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos” (Marx y Engels, 1970:19), con lo cual se da una coincidencia entre lo que los individuos son, con los objetos que producen y con la forma en que son producidos. Así, los integrantes de una sociedad se corresponden con sus condiciones concretas para realizar la actividad de producir. Ésta por su parte, mantiene una relación de mutuo condicionamiento con el intercambio y, junto con la división del trabajo establecen la organización interna de una nación, como así también su relación con otras. Por tanto, el desarrollo de la división del trabajo, esto es, la diferenciación cada vez mayor en sectores diversos, muestra el grado de avance de las fuerzas productivas. En este sentido, también la división del trabajo –que es a la vez, forma de propiedad- afecta el modo en que se relacionan los hombres entre sí, con los medios de trabajo y, con el producto final. Así,

⁸ La traducción del término es variada y poco coincidente con la polémica palabra de la cita “*determina*”. Los sinónimos abarcan “causar, condicionar, implicar, incluir, motivar, ocasionar, presuponer, requerir”. DIX. Diccionario alemán-castellano/español. Web site: <http://dix.osola.com/index.es.php> Acceso enero 2009. Además en una carta de Engels a Bloch de 1890, el primero afirma “... el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda”. En Marx y Engels (1975: 514).

Marx, a lo largo de la historia identifica el modo de propiedad tribal, la antigua propiedad comunal y estatal, la feudal o estamental y, finalmente la burguesa.

Visto en abstracto, los modos de producción, presentan rasgos comunes pese a que resultan de una articulación compleja de diversas determinaciones, algunas de las cuales se reiteran en uno u otro momento. De este modo, la producción –como la distribución que es su contracara- sólo puede remitir a fases o momentos “del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad” (Marx, 2000: 284).

Marx cuestiona dos afirmaciones de los economistas, una en relación a la propiedad como condición para la producción y, otra, en cuanto a la protección de aquella mediante coerciones físicas y jurídicas. En primer lugar, como producir es el acto de apropiación que hace un individuo dentro de una sociedad dada, “es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada” (Marx, 2000: 287). Esta última, es una forma histórica, como lo fue la propiedad comunal primitiva, por lo tanto cabe desnaturalizar el carácter de inmutabilidad y universalidad que sostiene la Economía Política al respecto.

En segundo lugar, se advierte que las disposiciones jurídicas, el tipo de gobierno, el derecho, se van constituyendo a partir de la forma misma de producción, históricamente determinada, por lo tanto, es coherente con el hecho de que protejan y sostengan tal forma de propiedad.

Ahora bien, del hecho que la sociedad esté dispuesta así desde su modo de actividad, de producir, no se deriva la existencia de una estructura estática, inerte, que en un momento dado cambia a otra, puesto que las transiciones son procesos, cuyas *condiciones sociales*, sea que emerjan o estén por desvanecerse muestran alteraciones en la producción, de modos, intensidad y consecuencias diversas (Marx, 2000: 288).

En este movimiento de uno a otro modo de producción, la división del trabajo, en cuanto “un organismo natural de producción” (Marx, 1975: 130) se va complejizando cada vez más, al punto de quedar fuera del control de los mismos productores.

Si bien hubo división de trabajo sin mercancías, en el modo de producción capitalista, aquella diferenciación de tareas –cuya forma es la

propiedad privada de los medios de producción- es condición para que haya mercancías. Éstas existen por lo tanto, sólo cuando resultan de procesos de trabajo “privados, autónomos, recíprocamente independientes” (Marx, 1975: 52).

Cuando las mercancías, como la fuerza de trabajo, deben estimar su valor socialmente establecido, se advierte que tal independencia de unos con otros, no es más que una forma de dependencia compleja, puesto que (Marx, 1975: 131)

(...) la misma división del trabajo que los convierte en productores privados independientes, hace que el proceso de producción y las relaciones suyas dentro de ese proceso sean independientes de ellos mismos, y que la independencia recíproca entre las personas se complementa con un sistema de dependencia multilateral y propio de cosas.

Tanto el capital, el dinero como el plustrabajo, han existido en otros modos de producción. El capital es trabajo acumulado y por tanto, instrumento para producir, como las herramientas, o máquinas. El dinero era usado en el período antiguo, y el plustrabajo se da siempre que haya monopolio de los medios de producción, como sucedió con los esclavos negros en Estados Unidos. Entonces ¿cuál es la particularidad del capitalismo como modo de producción?

Para que el capital exista, debe hallar en la sociedad medios de producción separados de los medios de subsistencia y fuerza de trabajo libre –sin medios de producción- por (Marx, 1975: 207), los cuales no vienen dados por la naturaleza, sino que son resultado de procesos históricos. Aquella separación indica que la fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía más, y como toda mercancía tiene su carácter dual, en cuanto valor de uso y valor de cambio. Esta distinción en la que Marx se detiene, expresa una contradicción elemental: en principio, cualquier objeto producido o cosechado –que comprende ya trabajo y materia prima-, se presenta ante los individuos para satisfacer necesidades y en cuanto tal, se manifiesta su primigenia *forma natural* como valor de uso. En cuanto valor de cambio, no hay una sola partícula objetivamente asequible de aquel, que exprese tal condición. Sólo adquieren el carácter de valor de cambio “en la medida en que son

expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social” (Marx, 1975: 58). Es decir, los objetos tienen valor de cambio sólo cuando entran en relación con otro, cuando pueden medirse frente a otro que hace las veces de equivalente, sea en una economía natural, otra mercancía, o en una economía monetaria, el dinero. Por sí y ante sí misma, ninguna mercancía puede expresar su propio valor de cambio, más bien este, es una *forma relativa de valor* frente a otra mercancía que asume la *forma equivalente* (Marx, 1975: 60).

¿Qué sucede con la fuerza de trabajo, en cuanto mercancía? Por aquella dualidad, la fuerza de trabajo, como valor de cambio se expresa en el mercado cuando el trabajador libre, ofrece al comprador – jurídicamente con igualdad de derechos- su capacidad laboral por un período determinado de tiempo. En el acto mismo de ofrecer su fuerza que “existe en la corporeidad viva que le es inherente” (Marx, 1975: 205), se pone de manifiesto que carece de medios de producción, de lo contrario él mismo vendería su producto. Su valor relativo se expresa en el equivalente dinero, como la cantidad de mercancías que necesita para satisfacer sus necesidades.

Pero en cuanto valor de uso, la fuerza de trabajo se presenta también en forma *dual*: mientras transfiere y conserva el valor de las mercancías consumidas en el proceso de producción en cuanto materias primas - dando vida al trabajo pasado incorporado en tales productos-, agrega valor con su trabajo, al producto final (Marx, 1975:241).

De allí que la formación del capital ocurra y a la vez, no ocurra en la circulación, puesto que en esta última, el capitalista solo adquiere mano de obra, pero es precisamente por ese acto, por el cual luego, en el proceso de producción se da la valorización de las mercancías.

Entonces ¿qué es lo que hace posible el incremento del capital? Lo único capaz de incorporar valor, es la fuerza de trabajo, ya que “[L]os medios de producción nunca pueden añadir al producto más valor que el que poseen independientemente del proceso laboral al que sirven” (Marx, 1975: 248). Si el capital es trabajo acumulado, para que éste aumente y se reproduzca, debe haber mayor trabajo objetivado. De allí que con la expresión *plusvalor*, Marx refiera al “excedente del valor del producto por encima del valor de los factores que se han consumido al generar dicho producto” (Marx, 1975: 252), el cual surge en la

prolongación de la jornada laboral como en la reducción de mano de obra capacitada, por otra sub-capacitada (de obreros a mujeres o niños). Superando los sistemas anteriores, el capitalismo se caracteriza por absorber plustrabajo y explotar la fuerza laboral, tornándose una relación basada en la coacción, donde los trabajadores deben producir más de lo que necesitan para satisfacer sus necesidades (Marx, 1975: 376).

- De la enajenación al fetichismo: lo humano vuelto mercancía y la mercancía vuelta 'humana'

Para Marx, la evolución de la sociedad humana, se desarrolla a partir de contradicciones estructurales en su ámbito de producción que, como hemos desarrollado en el apartado anterior, constituye el núcleo que sintetiza la esencia misma del hombre: hacer, crear, producir para satisfacer sus necesidades. En este ítem se explicitarán tres aspectos de la dinámica conflictiva de las sociedades: la alienación y enajenación del trabajador que justifican la lucha de clases, como medio para transformar la humanidad y, el fetichismo de la mercancía, que en relación con lo anterior, contribuye a neutralizar y aplacar el conflicto, mediante una lógica de la inversión.

Las sociedades presentan un elemento contradictorio que les permite avanzar sobre distintos estadios de desarrollo, de acuerdo con el modo de producción, que se da entre las fuerzas de la producción y sus respectivas relaciones. Mientras en un determinado momento, estas relaciones permitían el desarrollo de aquellas, en otro, se convierten en su traba u obstáculo. Este es el comienzo de la *época de revolución social*, donde las alteraciones y transformaciones pueden distinguirse en su esfera material, a nivel económico-productivo por un lado, y en el ámbito ideológico⁹ (político, jurídico, religioso, artístico, filosófico) por otro. La distinción -que no supone cosificar una estructura económica y una superestructura ideológica- permite poner en evidencia que es en esta última esfera, donde los individuos pueden tomar conciencia del conflicto y dirimirlo. En el caso de la sociedad burguesa, las relaciones

⁹ Con la frase “[R]religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solo modos *particulares* de producción, y se someten a la ley general de esta” (MEF; 142), Marx está dando cuenta de la unidad intrínseca, de la coherencia y correspondencia entre todas las manifestaciones humanas, resultante de su actividad, de su trabajo, que en cuanto tales, se hallan en estado de fluidez y cambios constantes.

productivas son antagónicas debido a las condiciones mismas de vida de los hombres, que desarrollarán de igual modo, “las condiciones materiales para resolver este antagonismo” (Marx, 2000: 6).

El conflicto básico entre quienes tienen y no tienen propiedad, resume las dinámicas que resultan de la competencia entre terratenientes o capitalistas, en una acumulación cada vez mayor, devenida en concentración, que reafirma la tendencia al monopolio (Marx, 2004: 104). En esta relación, el trabajador produce riqueza en proporción directa a su pobreza, debido a que el fruto de su trabajo no le pertenece, sino que más bien “se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor” (Marx, 2004: 106). Así lo producido, es decir, trabajo objetivado, *des-realiza* al trabajador y, en el acto mismo de querer apropiarse de estos, se pone de manifiesto su *alienación*, ya que mientras más produce menos puede adquirir. La primera determinación es pues, la del trabajador con su producto: “[L]a *enajenación* del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino también que el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él” (Marx, 2004: 107).

El trabajador, no solo se enajena frente al producto, sino también en el proceso de producción, y finalmente frente al capitalista, propietario de su trabajo “a cuyo servicio se encuentra el trabajo, y para el disfrute del cual existe el producto del trabajo” (Marx, 2004: 115). La propiedad privada, que ha logrado absorber la actividad sensorial de los individuos en el único y privilegiado sentido del *tener*, aparece entonces como el punto nodal, por el cual cruzan los procesos de alienación, enajenación, explotación, generación de plusvalor, y como el obstáculo a superar para que los sentidos, el goce y las necesidades vuelvan a ser sociales (Marx, 2004: 147).

Por ello Marx advierte, analizando los conflictos obreros en Inglaterra como en Francia, que dadas las condiciones materiales en que se reproducen los trabajadores, estos son los únicos que pueden llevar adelante una transformación radical del modo de producción y de la sociedad toda. El establecimiento de la jornada laboral, como conquista obrera, resultó “de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera. Así como la lucha se entabla primero en el ámbito de la industria moderna, se desenvuelve por vez primera en el suelo patrio de ésta última: Inglaterra” (Marx, 1975: 361).

De allí que la liberación de la sociedad de las trabas que trae aparejada la propiedad privada “se expresa bajo la forma *política* de la emancipación de los *trabajadores*, no como si se tratara solo de la emancipación de estos, sino porque en la emancipación de los trabajadores está contenida la emancipación humana universal” (Marx, 2004: 119), puesto que esta relación servil implica las modificaciones y consecuencias de la misma relación servil de toda la humanidad.

Ahora bien, esta interpretación sobre el actor colectivo que ha de llevar adelante la transformación, tiene como contrapartida, que la misma dinámica social trae aparejadas competencias entre obreros por conseguir puestos de trabajo, competencias entre capitalistas o entre terratenientes. Por otra parte, se torna dificultoso advertir las implicancias de las relaciones capitalistas porque el carácter enajenante del trabajo se presenta invertido, con lo cual, si por ejemplo el logro de la jornada laboral es fruto de la lucha de clases, es apenas una medida paliativa que no ataca la raíz de la relación. Es decir, para Marx, no sólo hay conflictos en la sociedad, sino que también hay mecanismos que impiden que se manifiesten, que los diluyen o desplazan hacia otros ámbitos. Por ello, al criticar la mercantilización de la fuerza de trabajo, formula la noción del *fetichismo de la mercancía*, por el cual, la forma de la mercancía radica en que (Marx, 1975: 88),

(...) refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.

Resultante de la enajenación y alienación antes mencionadas, el fetichismo trastoca, invierte el mundo social, como si fuera el mundo de los objetos, y por ende, un estado dado, inmutable. De allí, que los trabajos individuales, que conforman el conjunto global de los trabajos, no se encuentren sino en el momento del intercambio, y el intercambio es de las mercancías.

Del análisis de las múltiples dimensiones vinculadas con el fetichismo de la mercancía, se infiere que Marx trataba de desnaturalizar y poner de manifiesto el fundamento basal de los conflictos sociales. Sin embargo, esto no obliga a pensar que fueran los únicos, sino ante todo, los principales. De todos modos, en concordancia con la forma en que se constituye la sociedad, cualquier disputa o enfrentamiento a nivel político, legislativo o judicial hallan íntima conexión con las “luchas reales entre las diversas clases” (Marx y Engels, 1970: 35).

- La capacidad de disfrute de una corporeidad sensorial como botón expropiado por el capital

En este apartado abordemos dos dimensiones, que completan el recorrido realizado hasta aquí, desde la sociedad como modo de producción, pasando por sus mecanismos de reproducción e inversión. En primer lugar, Marx define al hombre como un ser corpóreo y sensorialmente vinculado con el mundo que lo rodea, y con sus semejantes. Luego, al trabajar en el capitalismo el hombre no sólo pierde sus energías, no sólo produce mercancías, sino que además es privado de sus capacidades de disfrute.

Lo primero y realmente perceptible es sin duda “la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 1970: 19). Es justamente el cuerpo lo que distingue al hombre de los animales a partir del momento en que empieza a *producir* los medios para satisfacer sus necesidades. Desde aquí, “... un ser corpóreo, dotado de fuerzas naturales, vital, real, sensorial, objetivo significa que tiene objetos reales, sensoriales como objeto de su ser, de su expresión vital o que solo puede expresar su vida en objetos reales, sensoriales” (Marx, 2004: 198).

De este modo, los individuos en contacto con la naturaleza, con el mundo sensorialmente accesible, producen las sociedades y a la inversa, y debido a esta íntima relación, su actividad y capacidad de goce se vuelven eminentemente sociales, de allí que la sociedad sea “la unidad esencial plena del hombre con la naturaleza” (Marx, 2004: 144)¹⁰. Esta unidad se pone aún de manifiesto cuando el individuo está aislado, por ejemplo escribiendo. En tales momentos, el carácter social de dicha actividad

¹⁰ Estas y otras expresiones citadas en páginas previas nos relevan de afirmar que Marx haya quedado atrapado en la dicotomía necesidad-naturaleza *versus* cultura.

permanece, porque el individuo no es algo contrapuesto a la sociedad, sino ante todo un *ser social*.

Por su parte, todo el conjunto de relaciones que el individuo mantiene con su entorno mediante cada uno de los sentidos, como sus actividades de pensar, intuir, sentir, desear, actuar, amar, conforman modos diversos de apropiación. Es decir, el hombre a través de cada una de sus facultades sensoriales y corporales se apropia del mundo, para realizarse en cuanto tal. Facultades y sentidos tanto físicos, como *prácticos (voluntad, amor)* junto con una sensibilidad que lo afirman en el goce (Marx, 2004:149), conforman una unidad compleja, plena, que es el ser humano.

En cuanto se relaciona con la naturaleza, su actividad, el trabajo ante todo, es “*un gasto de fuerza de trabajo humana*” (Marx, 1975: 54), dado que consume energías corporales y pone en uso sus capacidades físicas. Por lo tanto, el trabajo es un proceso mediante el cual, el hombre controla, regula su relación con la naturaleza, poniendo en movimiento su *corporeidad*, a fin de obtener los medios para subsistir (Marx, 1975: 215).

Tal relación con la naturaleza se atrofia en cuanto la fuerza de trabajo adviene como mercancía. Dos requisitos son necesarios para que se dé esta transformación: por un lado, que el individuo tenga libertad, es decir, que no sea esclavo, que pueda disponer de sí, por sí mismo y, por otro, que sólo esté en condiciones de ofrecer la fuerza de trabajo, “la que solo existe en la corporeidad viva que le es inherente” (Marx, 1975: 205).

De esta intrínseca relación del sujeto corpóreo, socialmente constituido, en el marco de relaciones de trabajo asalariado, se deriva el hecho de que la propiedad privada, como un modo particular de apropiación, impide una “apropiación sensorial del ser y la vida humanos” (Marx, 2004: 146).

La superación de este modo de apropiación social, no significa una lucha por el bienestar económico, sino que ante todo y, fundamentalmente supone la restauración de una condición humana, cuya sensibilidad se torna plena a través de sus sentidos humanizados, que se vuelcan sobre una naturaleza entonces, también humanizada. De lo que se trata, en otros términos es de anular las relaciones sociales por las cuales el cuerpo, es reducido a mera fuerza de trabajo, cuyo punto culminante es el capitalismo, donde el grado de avance de la expropiación supera con creces los modos de producción anteriores.

¿Cuál es el estado corporal de los sujetos en el capitalismo? ¿Cuáles son efectos sensorialmente visibles de la propiedad privada, que expropia y apropia al mismo tiempo? Ambas preguntas pueden ser respondidas en dos dimensiones, intrínsecamente ligadas. Por un lado, la expropiación en cuanto impedimento para la reproducción de sus necesidades básicas, debido a las condiciones extremas de producción que se advertían a mediados del siglo XIX en Europa¹¹.

Tal como se expresó en el apartado anterior, la alienación, enajenación, y el fetichismo de la mercancía, junto con la producción de plusvalor, conforman una topografía reducida del campo de acción del individuo. Tal como es concebido por la Economía Política, el individuo sólo es considerado como trabajador, invirtiendo así su condición humana. Si en cuanto ser corporal posee las capacidades necesarias para trabajar, sólo en función de esto último, es que se puede reproducir como sujeto físico (Marx, 2004: 108). En estas circunstancias el dinero adquiere un carácter relevante entre el cuerpo, el trabajo y las necesidades del hombre, dado que en cuanto se torna el equivalente de todas las mercancías –incluida la fuerza de trabajo, esto es, la condición corporal humana–, cualquier relación con un objeto que se desee adquirir, debe estar mediada por el dinero. Ahora por tanto, convertido en nueva necesidad, se presenta sin límites, inconmensurable, excesivo.

Sin embargo, el hombre en cuanto tal, es capaz de *afirmar* sus sentimientos y pasiones, mediante una forma siempre diferenciada frente a los objetos sensoriales, y de esta afirmación, adviene el *disfrute*. La diversidad y multiplicidad para el disfrute son opacadas por el dinero, que se coloca como el objeto por sobre el resto, que puede reemplazar a todos los demás y que posee la capacidad de “apropiarse de todos los objetos” (Marx, 2004: 179). Pero no sólo se apropia de los objetos, sino que, el dinero también transforma, transfigura y convierte los cuerpos mismos de los individuos. La fealdad de una persona se trastoca, cuando con dinero es posible tener a una bella mujer, de allí que una de sus

¹¹ A partir de los informes que Marx cita sobre las condiciones laborales en Inglaterra, el trabajo infantil, el sistema de relevos durante 24 horas, los lugares encerrados, la imposibilidad de descanso y alimentación mínimas, las enfermedades, muertes, como así también el deterioro intelectual en los niños, se advierte que el capitalismo se reproduce a partir de la apropiación desigual de energías corporales.

propiedades sea convertir todas las cosas, propiedades, capacidades, en su opuesto (Marx, 2004: 181).

Como segunda dimensión en respuesta a las preguntas arriba planteadas, se advierte que, por otro lado, se produce una apropiación/expropiación, de las capacidades de disfrute, que el individuo en cuanto tal, tiene. Marx expresa al menos, en dos metáforas esta tensión que supera con creces las lecturas economicistas del enfrentamiento entre capitalistas y obreros. Una de ellas es la comparación entre la prostitución en cuanto “expresión particular de la prostitución general del trabajador” (Marx, 2004: 143). En ambos, otro individuo, ajeno, desconocido, paga con dinero la posibilidad de goce que otorga el cuerpo del otro. En la relación laboral, como en la prostitución, hay apropiaciones de cuerpos ajenos, de sus capacidades de disfrute, en el marco de un intercambio de mercancías (M-D-M), donde el dinero, al ser equivalente, anula todas las diferencias, y las subsume en su valor.

La otra metáfora, es la del eunuco, quien lejos de querer desagradar a su amo para conseguir un favor, al igual que el obrero, el *eunuco industrial*, privado de su completa corporeidad, incapacitado para gozar, anulado para el disfrute que es apropiado y disfrutado por otro, debe ponerse a sus órdenes, someterse a sus ocurrencias, haciéndose cómplice entre aquel y su necesidad (Marx, 2004: 157).

En el siguiente apartado, desarrollaremos en forma similar el pensamiento de Norbert Elías, y luego al final, retomaremos las principales categorías.

-Elías: la civilización como un proceso que construye cuerpos en entramados de interdependencias

Norbert Elías presenta una perspectiva particular, que difícilmente encuentre calificativo para enlazarlo en alguna corriente sociológica. Su familiaridad con la sociología alemana -desde Marx a Max y Alfred Weber, pasando por Simmel y Sombart¹²-, le permitió ir construyendo una visión especialmente propia de los procesos sociales que se ve

¹² Deberíamos agregar el pensamiento de Sigmund Freud, como así también su cercanía con la Escuela de Frankfurt y en particular con Walter Benjamín, a quien le envía el primer tomo de “El proceso de la civilización” en 1938, para que se lo comente.

atravesada, sin duda, por su cuidadosa y pretendida neutralidad posible -según él- a partir de un ejercicio de distanciamiento que impediría mezclar las ideologías con la ciencia. Por ello, mientras Parsons elaboraba una teoría de la sociedad norteamericana, y los teóricos de Frankfurt exiliados en Estados Unidos, criticaban las paradojas de la Ilustración, Elías se internó en la historia para hallar pistas que le permitieran comprender -y por qué no, soportar- el horroroso presente que le tocaba vivir.

- *Procesos y figuraciones para pensar lo social más allá de las dicotomías macro/micro, estático/dinámico*

En este apartado vamos a destacar dos categorías elaboradas por Norbert Elías. Una de ellas es la noción de *proceso*, inherentemente constitutivo de lo social y que permite referir al gran movimiento macro-histórico de las sociedades europeas, como al transcurrir de individuos y grupos en entramados de recíprocas interdependencias. La segunda tiene que ver con esto último, es decir, con las figuraciones o patrones de interacción.

En el primer caso, la historia brinda numerosa información para desnaturalizar el presente, si se observa a través de largos períodos las transformaciones sociales, tarea que asumió la Sociología del siglo XIX -a diferencia de la del XX, cuyo principal exponente fue la teoría parsoniana- (Elías, 1993: 18). Sin embargo, los pensadores clásicos estaban imbuídos -por el influjo de su procedencia social- por una simpatía con la idea de *evolución social* y *progreso* (Elías, 1993: 22) insostenible ya, después de la primer guerra mundial, y de los cambios tanto en la estructura nacional, como en la posición internacional de algunos países europeos a comienzos de siglo.

Analizar las transformaciones sin caer en la idea de evolución, llevan a Elías a definir el *proceso civilizatorio* como un cambio concreto en las estructuras de los sujetos, de tal modo que puede adquirir una dirección específica, aunque esto no suponga poder anticipar o predecir su decurso (Elías, 1993: 32). Es además, un movimiento que abarca siglos de la historia occidental, que permite trazar un paralelismo entre modificaciones en las sociedades -por ejemplo el monopolio de la

violencia física y de la recaudación de impuestos por parte del Estado- y cambios en las estructuras de comportamiento¹³.

El significado habitual de *civilización* “expresa la autoconciencia de Occidente” (Elías, 1993:57) en cuanto rasgo distintivo respecto al resto del mundo y justificación para sostener relaciones de dominio colonial. Pero a su vez, dentro de cada país europeo, el concepto tuvo distintos significados. Más aún, lo que equivalía a *civilización* en Francia, era sinónimo de *cultura*, en Alemania¹⁴.

La conversión del término *civilisé* a *civilization* expresó la intención de la fisiocracia francesa de sostener que los “procesos sociales, como los fenómenos de la naturaleza, siguen un curso regular” (Elías, 1993: 90).

¹³ Una de las preocupaciones centrales de Elías, al analizar el proceso civilizatorio era comprender que los fenómenos psíquicos también cambiaban con el paso del tiempo, pero que lejos de ser algo circunscripto al interior del individuo, estaba en íntima relación con el cambio social. “... *we can never understand the relation between the societal process and de 'psychical', as long as we see in the psychical only something static and unchangeable, as long as we do not also see the psychical as 'in process'...* Before us stands the more positive task of making the rules of the historical change in the psychical accessible to our understanding”. (...nunca podremos comprender la relación entre el proceso social y el psíquico mientras veamos en lo psíquico solamente algo estático e inmodificable, mientras no veamos también lo psíquico como ‘en proceso’. Ante nosotros está la más positiva tarea de hacer accesible a nuestro entendimiento las reglas del cambio histórico en lo psíquico). La traducción es nuestra. Véase “The 1938 Elias-Benjamin letters”, published in Detlev Schöttker 'Norbert Elias and Walter Benjamin: An unknown exchange of letters and its context'. *History of the Human Sciences* 11(2) 1998: 45-59 Translated by Robert van Krieken, University of Sydney. Web side: <http://usyd.edu.au/su/social/elias/schottke.htm>

¹⁴ Las diferencias, tienen que ver con los procesos sociales, las relaciones entre burguesía y aristocracia en uno y otro caso, disparidad que tiene sus raíces en Kant, desde fines del siglo XVIII. Mientras en Francia existía una nobleza cortesana, en Alemania había un grupo de intelectuales de clase media, sin ingerencia política, pero que lograba un alto grado de legitimidad a través de sus manifestaciones culturales, filosóficas. Schiller, Goethe, Kant, son algunos de los exponentes de este movimiento. En este contexto, las distancias entre nobles y burgueses se acrecentaron en Alemania, a diferencia de Francia, donde la alta burguesía, ya formaba parte de la corte misma. Por ello, el lenguaje utilizado por el movimiento literario del siglo XVIII en Alemania, expresa y representa a una burguesía con modales e ideales muy diferentes a los de Rey, que admiraba a Francia. En este país, en cambio las disputas entre fisiócratas y proteccionistas, conforman un clima de discusión sobre las decisiones a tomar en términos políticos. Los primeros, terminan imponiendo la idea de que se requiere de una administración ilustrada que gobierne a la sociedad y a la economía, siguiendo sus propias leyes. Véase Elías (1993).

De allí que represente todo un conjunto de reformas y decisiones políticas, institucionales que van reflejando ya no el sentir de una clase social determinada, sino el de una nación entera, lo cual una vez logrado, se debe extender a las colonias. Por lo tanto, “[L]a conciencia de la propia superioridad, la conciencia de esta «civilización» sirve como justificación de la dominación” (Elías, 1993: 95).

Esta capacidad reflexiva hunde sus raíces a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, cuando se advierte un creciente autocontrol individual, que consiste en que el cambio “de la coacción externa interhumana en una autoacción individual hace que muchos impulsos afectivos no puedan encontrar canal de expresión” (Elías, 1993: 41).

El paulatino despliegue de estas autoacciones que llegan a funcionar de modo ‘automático’, conducen a experimentar en los individuos la presencia de un ‘muro’ que los aislaría del resto de los hombres, una barrera, que hace impenetrable el interior del sujeto, devenido ahora en un *homo clausus*, que resulta de “la contención más firme, más universal y más regular de los afectos” (Elías, 1993: 42)¹⁵.

Esta contención afectiva, vuelta disciplinada, ordenada, que va encontrando lugares y momentos propicios y adecuados para cada una de las necesidades corporales básicas, es un desenvolvimiento histórico constituido a partir de relaciones de interdependencia, por las cuales, los sujetos conforman *figuraciones*. De este modo la sociedad es el “entramado de interdependencias constituido por individuos” (Elías, 1993: 44).

Entonces, si por proceso podemos entender un macro-movimiento civilizatorio, es porque también las relaciones entre los sujetos tienen el carácter procesual, de allí que sea más expresivo el concepto de “entramado”, donde unos actúan en función, oposición, correspondencia con el otro. De este modo un *proceso de entramado* es “la sucesión de los actos de ambas partes en su mutua interdependencia”, el cual, aún careciendo de normas posee “una estructura susceptible de análisis” (Elías, 1995: 94).

¹⁵ La expresión ‘homo clausus’ nos indica que la dicotomía interno/externo, es para la sociología un obstáculo construido históricamente, que entorpece la capacidad de análisis de las relaciones sociales.

En relación con lo anterior, podemos analizar el segundo eje de este apartado que son las *figuraciones* -o también configuraciones-, que resultan de los entramados de relaciones de interdependencia: “tal es el caso de que hombres individuales constituyen conjuntamente configuraciones de diverso tipo, o de que las sociedades no son más que configuraciones de hombres interdependientes” (Elías, 1996:31). Contra los reduccionismos de la historiografía clásica, esta categoría de análisis “permite ver a los individuos como sistemas abiertos, en relaciones recíprocas mediante interdependencias” (Elías, 1996: 41), que perduran muchas veces más allá de la existencia particular o biológica de un sujeto. Por ejemplo, un baile, en cuanto configuración persiste o puede analizarse aunque cambien los integrantes; lo mismo podría decirse de una nación, sin llegar a afirmar por ello, que tenga existencia autónoma respecto de los sujetos.

Una figuración está compuesta por ciertas dimensiones que deben orientar el análisis empírico, dada la complejidad de lo social: ante todo, se inserta dentro de “la estructura del campo social”, pero además posee una particular “distribución de oportunidades de poder”, a las que se suman “necesidades cultivadas socialmente”, “relaciones de dependencia” y exigencias para quienes quieren conservarse o ascender según las posiciones que ocupen (Elías, 1996: 53). Sobre estas relaciones nos ocuparemos en el siguiente apartado.

- Poder, conflicto y competencia en el mundo cortesano como prototipo de las figuraciones

En relación con este tópico se pondrán en consideración en primer lugar, el estudio del mundo cortesano, en cuanto ámbito de conflictos y competencias, como así también de estrategias para ascender o conservar una determinada posición. Como segundo aspecto, las clasificaciones de las modalidades de interdependencias que Elías esgrime en sus modelos de pre-juego y de juego, para finalizar con una breve mención acerca de su forma de conceptualizar el poder.

Sin lugar a dudas, es en el análisis del mundo cortesano, donde Elías pone de manifiesto sus herramientas para analizar el interior de una configuración determinada. Dejando de lado en este caso, sus indagaciones sobre la arquitectura, y su relación con lo social, o el mismo acto de despertar de Luis XIV, los entramados de éste con la nobleza,

constituyen un ejemplo de cómo, en determinadas circunstancias se da una competencia y lucha por ascender/conservar una posición determinada. Mas aún, “a través de la presión y la contrapresión, se mantenía en vilo el mecanismo social y se estabilizaba en cierto estado de equilibrio, expresado en la etiqueta, de un modo visible para todos” (Elías, 1996: 120). Por lo tanto, cualquier modificación o alteración en el rango de jerarquías, quedaba ratificado en la etiqueta o el ceremonial. Esto se traducía en el carácter de las disputas al interior de la corte por ganar el favor del rey, semejantes sólo en parte, a las luchas de los nobles guerreros de la Edad Media, ya que aquí se evidencia la contención impuesta por las autocoacciones, sostenidas por el monopolio de la violencia física en manos del poder real.

Dentro de tal configuración, cuyo análisis se podría trasladar también a las sociedades burguesas, difícilmente podría afirmarse que los cortesanos carecían de racionalidad¹⁶. Más bien sería acertado decir que no contaban con una racionalidad costo-beneficio como sí la tendrían los capitalistas, por ejemplo, pero estimaban un cálculo con ganancias y pérdidas que privilegiaba el prestigio y el status, dejando en segundo plano los parámetros económicos (Elías, 1996: 126).

De este modo, el mantenimiento del prestigio y el status era parte de una doble estrategia para permanecer en el distanciamiento social que suponía formar parte de la corte. Por un lado, hacia abajo y afuera, se mantenía una insalvable distancia social, con clases medias y bajas. Por otro, hacia adentro, y multilateralmente, la competencia constante por el prestigio se traducía en “oportunidades escalonadas de poder” (Elías, 1996:136). La etiqueta, es por ello, el instrumento de poder por excelencia, con que cuenta Luis XIV, personaje que debe ser contextualizado en el campo en que estaba inscripto, como en el marco de los condicionamientos impuestos. La corte como cualquier otro “campo de poder puede exponerse como un entramado de hombres y

¹⁶ Este aspecto no será profundizado, pero corresponde aclarar que Elías sostiene que no hay una racionalidad única, universal para todos los tiempos y sociedades, que existe inmune e inmutable, sino que al contrario, cada grupo, o cada comunidad, tiene una racionalidad propia a partir de las interdependencias que están en juego. Más aún la forma misma de racionalidad científica, no es otra cosa que un proceso naturalizado e impuesto como universal. Sobre la imposición universalista de la lógica aristotélica en la Baja Edad Media. Véase Elías (1995).

grupos de hombres interdependientes que actúan conjuntamente o unos contra otros, en un sentido totalmente determinado” (Elías, 1996: 162). La diversidad de estos campos depende de la orientación que tenga la presión que ejercen los grupos involucrados dentro de dicho espacio.

En el caso de la corte, el rey era el único que no tenía presiones desde arriba¹⁷, a diferencia del resto. Pero para evitar que todos se aliaran en su contra, Luis XIV se encargó de mantener un juego de equilibrios y balanceos, mediante recompensas y gestos distintivos. En un juego similar a una balanza, en cuyo centro se hallaba el rey, la nobleza por un lado, necesitaba de éste por su debilidad financiera para conservar su status ante la burguesía ascendente. Por otro, los burgueses requerían de aquel para contrarrestar las arbitrariedades de los nobles. Esto constituyó una estructura del campo de poder, inestable, tensa, pero a la vez equilibrada, ya que ningún grupo podía lograr tanto poder como para enfrentar al rey. Sin embargo, la mayor diferencia, estaba dada en el hecho de que el campo de acción regio, se encontraba indudablemente asegurado por la capacidad de recaudación de impuestos y de disposición de ejércitos (Elías, 1996: 236).

¿Qué estrategias se tornan posibles para los dominados de este campo? Dada la capacidad de control del rey, la nobleza cuenta con dos caminos o estrategias. Una de ellas era relegar el deseo de liberación, a cambio de tener influencia en la corte, y conservar una posición social de elevado privilegio. La otra, era plantear una oposición explícita al rey, lo que abría caminos para entablar relaciones de cercanía con el futuro heredero (Elías, 1996: 266). Tanto en uno como en otro caso, se ponían de manifiesto autocoacciones de afectos e impulsos que sostenían el equilibrio general.

Ahora bien, ¿pueden utilizarse estas categorías para otras circunstancias? ¿Es posible pensar en otras modalidades de interdependencias? Elías construye una serie de *tipos ideales* de entramados a los que denomina “modelo de pre-juego” y “modelos de juego”. El primero, comprende la relación entre dos grupos, con una estructura aprehensible de interdependencias, pero sin normas establecidas. El supuesto es que no se requieren de normas para que exista la sociedad, y en este caso se configuran relaciones no-reguladas.

¹⁷ Esta aseveración de Elías podría ser cuestionada si se ubicara a Francia en el contexto mundial y en la relación de Luis XIV con otros reyes, por ejemplo.

El enfrentamiento no reglado entre dos tribus que buscan eliminarse una con otra, es una situación extrema que muestra a la vez que la relación es procesual y por ello, adviene como un entramado. Por lo tanto actuar en función de las fortalezas y debilidades del otro, según lo que se espere que responda, muestra un proceso en movimiento¹⁸ (Elías, 1995: 93).

Los segundos, abarcan cinco variantes de relaciones normadas: un modelo de juego puede ser de dos personas. Cuando hay una gran diferencia de poder entre ambas, las relaciones de fuerza favorecen más a una que a otra, pero si la brecha disminuye, también se reducen las posibilidades del control recíproco, resultando así “un proceso de juego que no ha sido planeado por ninguno de los dos jugadores” (Elías, 1995: 96).

Otro modelo está formado por *varias personas en un mismo plano*, es decir, una continuación del anterior, ingresando más integrantes y, conservando uno, mayor poder sobre el resto. Si los contrincantes aumentan, esto puede ir en detrimento de la capacidad del más fuerte, por controlar a los otros, quienes podrían aliarse en su contra, si las relaciones son simultáneas en el tiempo y en el espacio, con el resto (Elías, 1995: 97). El tercer juego está formado por *varias personas en diversos planos*, lo cual supone un grado de complejización y diferenciación que tornan cada vez, menos claro y controlable el despliegue y sentido del juego. Cuantas más personas se hallen en este entramado, los integrantes se van dando cuenta de que es cada vez menos posible intervenir en el decurso del proceso (Elías, 1995: 99). El modelo siguiente es de *dos niveles tipo oligárquico*, el cual consiste en un desdoblamiento del grupo, sin perder la interdependencia. En uno de los grupos se ubican los coordinadores del juego, quienes tienen más poder, mientras que en el otro, quienes participan. Una variante de este modelo es el *tipo simplificado*

¹⁸ Sin duda, Elías está confrontando con el normativismo parsoniano, sin embargo, en el ejemplo que da de este modelo de pre-juego, pone en situación a dos tribus enfrentadas. Esto induce a pensar que supone implícitamente que por ser tribus, comunidades primitivas, carecen de normas, lo cual resulta bastante eurocéntrico y, poco neutral. Además, en este caso, lo que denomina proceso se asemeja a los análisis de relaciones estratégicas de individuos, con lo cual, estaría contradiciéndose: tribus primitivas, sin normas, por ende, no civilizadas, actuarían dejándose llevar más por sus impulsos, que por autoacciones, y mucho menos por un cálculo estratégico-instrumental.

de *democratización*, en donde el grupo menos favorecido aumenta su capacidad de acción o su poder (Elías, 1995: 108).

Para Elías, estos modelos constituyen *metáforas* que dan cuenta de las modalidades en que se manifiesta el poder, cuyas fuentes son diversas y polimórficas y al cual, hay que quitarle su connotación inmoral, de sospecha y temor. Frente a esto, hay que comprender que el poder es (Elías, 1995: 109),

La peculiaridad estructural de una relación omnipresente que -como peculiaridad estructural- no es ni buena ni mala. Puede ser ambas cosas. Nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros. En la medida en que dependamos más de los otros que ellos de nosotros, en la medida en que esperamos más de los otros que a la inversa, en esa medida tendrán poder sobre nosotros, siendo indiferente que nos hayamos hecho dependientes de ellos a causa de la pura violencia o por nuestro amor o por nuestra necesidad de ser amados, por nuestra necesidad de dinero, de salud, de status, de carrera o de variación.

Visto así, el poder es parte integrante de las relaciones de interdependencia, que constituyen la sociedad, por lo tanto, está en todo y cualquier tipo de relación.

- *Hacia una ‘corporeidad civilizada’: afectividad, miradas y temores*

Elías reconoció que las transformaciones sociales a largo plazo no podían ser investigadas sin considerar el aspecto relacional, la estructura biológica y la dimensión psíquica. El tránsito desde coacciones externas, sancionadas por otra persona legitimada como autoridad, hacia la constitución de autocoacciones¹⁹ sintetiza el valioso esfuerzo de este pensador por entender y explicar lo social.

En lo que sigue, vamos a identificar dos esferas en las cuales está involucrado el cuerpo, en el pensamiento de Elías: en términos generales, su noción de *valencias afectivas*, que se acerca más a lo que podríamos denominar sentimientos, afectos entre las personas, como dimensión

¹⁹ Una vez incorporadas en la infancia, las autocoacciones operan como dice Elías en forma automática y encuentra paralelismo en el ‘super ego’ freudiano. En algún punto, también podemos encontrar semejanzas con la noción de ‘sentido práctico’ de Bourdieu.

relevante para comprender la dinámica de una configuración, junto a los miedos. En segundo lugar, en el análisis de un entramado particular como lo es la vida cortesana donde el cuerpo se disciplina y aprehende el mundo que lo rodea, y también participa de esas tramas a través de gestos, miradas, posturas.

Para Elías, una de las primeras cualidades de los vínculos que establecen entre sí los sujetos dentro de las configuraciones, son las *afectivas*: “El concepto de valencias afectivas orientadas a otras personas ofrece un fecundo punto de partida en el intento de sustituir la imagen del hombre como *homo clausus* por la de «hombre abierto»” (Elías, 1995: 163). Lo específico de dichas valencias es mostrar que lo propio de las vinculaciones humanas no son los encuentros sexuales sino los lazos afectivos de mayor permanencia. Esto se ejemplifica frente a la pérdida de un ser querido, lo cual no supone una ausencia de alguien exterior al *yo*, sino al contrario, “significa que aquél pierde una parte de sí mismo. Una de las valencias de la figuración de sus valencias satisfechas e insatisfechas la había fijado en la otra persona” (Elías, 1995: 164), con lo cual, no sólo se anula el vínculo con ella, sino que un ámbito “integral de sí mismo, de su imagen en términos de «yo y nosotros» desaparece también” (Elías, 1995: 164), alterando toda su gama de relaciones con el resto.

En cuanto objeto de estudio, no sólo cabe indagar en las relaciones laborales, sino que las vinculaciones afectivas ocupan un lugar importante dentro de los entramados, sean estos pequeños grupos o, grandes comunidades, como una nación por ejemplo, que se expresan a través de la simbología (banderas, escudos, himnos, entre otros), dando cuenta de la relación *yo-nosotros* (Elías, 1995: 166).

Este aspecto que no es mayormente desarrollado por el autor, supone un ámbito potencial para el estudio de fenómenos como la relación líder-masa, los actuales fundamentalismos religiosos, entre otros. De todos modos, pone en evidencia que la dimensión afectiva –en concordancia con su planteo– no es algo ‘interior’ sino que está enclavado en la dinámica relacional misma, en el entramado de interdependencias.

Junto a los afectos, Elías identifica dos clases de miedos, que se corresponden con el paso de las coacciones a las autoacciones que se da en el proceso de la civilización. Uno de ellos, es el que provoca la presencia de los otros: el miedo frente a un asesino, un guerrero, una

autoridad sancionadora, por ejemplo. Pero este miedo, va decreciendo, pasando a ser también los otros sujetos, objetos de contemplación y admiración, fuente de placer o desagrado. Y como consecuencia de las autoacciones y el monopolio de la violencia física, se va conformando un miedo interno que el yo percibe en su intimidad, atravesada ahora por los entramados de interdependencias²⁰.

De allí que el lugar más visible de la orientación del proceso civilizatorio radique en los hábitos y costumbres cotidianas, no sólo en el modo de razonar y reflexionar, sino también en los sentimientos y pasiones, puesto que los cambios en las estructuras afectivas se corresponden con cambios en la racionalización de la conciencia (Elías, 1993: 494).

La segunda referencia a la corporeidad la podemos circunscribir a una figuración particular, como la sociedad cortesana, donde la mirada y la observación contribuían a la manipulación de los otros (Elías, 1996: 142):

Se debe prestar atención a la manera en que estos hombres escudriñan los gestos y la expresión de los demás y cómo examinan cuidadosamente todas las declaraciones de sus prójimos (...) El arte de la observación de hombres, sin embargo, no se refiere únicamente a los demás, sino que se extiende también al observador mismo. (...) La autoobservación y la observación de los demás hombres se corresponden mutuamente (...) [la primera se trata] de una observación de sí mismo para adquirir una disciplina en el teatro social.

El juego de manipulación de impresiones tal como lo analiza Goffman no podría entenderse sin estos procedimientos prácticos, por los cuales se aprehende qué, cuándo y cómo debe uno comportarse.

²⁰ Elías establece un paralelismo entre los cambios que se sucedieron a lo largo de los siglos, con el proceso de socialización de los niños. Desde el comer con las manos hasta adquirir las destrezas para el uso de los cubiertos hay que transitar algunos años de aprendizaje. Esto mismo, implicó a las sociedades algunos siglos. En términos de Berger y Luckman, las autoacciones serían la conformación del 'Otro generalizado' en mí, esto es, la conformación de un largo camino de abstracción desde la primera sanción de un progenitor hasta el 'no debo hacerlo'.

Aunque Elías no lo mencione explícitamente, la imitación²¹ pareciera ser un mecanismo clave para el proceso civilizatorio, dadas las características ya abordadas de las figuraciones, de acuerdo con la posición y función que ocupen en ellas, los sujetos.

Por otra parte, esta observación intencionada, estratégicamente práctica, cotidiana era posible a partir de las autoacciones entendidas como “funciones de una previsión y reflexión permanentes” (Elías, 1993: 460), que los niños adquieren en su etapa de socialización conformando un autocontrol consciente, un funcionamiento casi *automático*, inconsciente, que regula y controla, pero que también genera tensiones y desajustes.

De allí que en los individuos, el avance de la civilización pueda tener resultados favorables como desfavorables. En el primer caso, el sujeto entra en sintonía con el entramado social, conformando sus tensiones y deseos, costumbres aceptables. En el segundo, en cambio, puede haber impulsos sin lugar social para expresarlos, con lo cual se debe disponer de un gran esfuerzo por contener los impulsos, y en caso de que esto no se logre, renunciar a su satisfacción, no alcanzando entonces, un equilibrio de placer (Elías, 1993: 462).

En el siguiente apartado retomaremos los aportes de Marx y Elías para establecer una serie de relaciones entre sociedades, interdependencias y corporeidad.

-Atando cabos: ‘dime qué cuerpo tienes y te diré en qué sociedad vives’

Si retomamos la paradoja expresada en la Introducción, diríamos que hemos renunciado a la posibilidad de organizar nuestras relaciones sociales en modo diferente al capitalismo, y en su lugar nos hemos atrevido a intervenir la ‘naturaleza’, a reinventarla. Pero también los cuerpos son esculpidos por las cirugías o la inanición; recreados por los trasplantes o tratamientos hormonales. Y los cuerpos son tan naturales como sociales, o mejor dicho, tan naturalmente sociales, que la frase de

²¹ Sobre este tema no podemos dejar de mencionar “Las leyes de la imitación” de Gabriel Tarde, de 1890, como así también los trabajos de James Baldwin de 1895 y 1897. Véase Collier et. Alt. (1996).

Žižek no nos permite poner en tensión corporeidades y sociedad, cuerpos en interdependencias.

Y esto es lo que hemos querido rastrear en los escritos de Marx y Elías, considerando sus diferentes enfoques, pero particularmente el interés en considerar la corporeidad como un objeto eminentemente sociológico.

A continuación presentamos una tabla que sintetiza las reflexiones que nos han suscitado la lectura e indagación de estos dos pensadores, incorporando además las dimensiones del cuerpo, *sensu* Scribano, que mencionamos al comenzar este trabajo:

Sociedad-cuerpos	Marx	Elías
<i>Relación sociedad-cuerpo individuo</i>	<p>Las relaciones de producción capitalistas conducen al hombre a trabajar para poder reproducirse como ser vivo.</p> <p>El capital se apropia de gasto de fuerza humana para su reproducción.</p>	<p>La civilización modifica las formas más elementales de satisfacción de las necesidades básicas. Comer, orinar, estornudar, salivar, entre otras, se vuelven prácticas atravesadas por patrones de comportamiento, aceptados y aceptables.</p>
<i>Relación sociedad-cuerpo social</i>	<p>El trabajador asalariado, vuelto mercancía sostiene la sociedad capitalista y permite su reproducción a partir de la obtención de plusvalor.</p>	<p>Las tramas de interdependencias modelan los cuerpos sociales, adiestran los sentidos, y la afectividad.</p>
<i>Relación sociedad-cuerpo subjetivo</i>	<p>La alienación y enajenación trastocan a un ‘yo humanamente sensorial’ en una mercancía dispuesta al servicio de los nuevos fetiches capitalistas.</p>	<p>Las autoacciones permiten el desarrollo de una conciencia de sí, de una regulación acorde a los condicionamientos sociales. No hay ‘yo’ sin un ‘tú’ o un ‘nosotros’</p>
	<i>Cuerpos-mercancía</i>	<i>Cuerpos-civilizados</i>

Distinguir analíticamente la condición corporal de los actores, implica mostrar su inherente complejidad y a la vez, tomar distancia de aquellas posturas teóricas que consideran al cuerpo como un efecto normativo-discursivo²².

No hay sociedad sin cuerpos, ni cuerpos sin sociedad. Las relaciones sociales de producción o los entramados de interdependencias dan cuenta de corporeidades dispuestas, haciendo, trabajando, creando, disputando, negociando, gobernando. Sea por la explotación capitalista o por efecto del poder, unos cuerpos se apropian de otros, algunos dominan y dependen de muchos.

Sin cuerpos no hay capitalismo, pues su forma de existencia es la mercantilización de lo humano, a través de la expropiación de la fuerza de trabajo humana que genera plus-valor.

Sin cuerpos no hay civilización, pues el disciplinamiento paulatino de los comportamientos más cotidianos se hace piel y hueso en los sujetos; se hace afectividad y miedo, se hace observación y autoobservación.

Sin cuerpos -no mercantilizados- no hay disfrute ni capacidades de apropiación sensoriales del mundo. Sin cuerpos no hay afectividades recíprocas.

Por ello es que las categorías de *cuerpos-mercancía* y *cuerpos-civilizados* dan cuenta de modos diferentes -aunque no excluyentes- de comprender las relaciones recíprocas en que las sociedades se despliegan, haciendo a, y haciéndose por, los cuerpos.

Tal vez, en la complejidad de nuestras sociedades latinoamericanas, globalizadas bajo un capitalismo neocolonial dependiente, sea posible hallar las huellas entrecortadas de unos y otros.

-Referencias Bibliográficas

- BREUER, M. (2000) Agentes, procesos y configuraciones. Un análisis crítico de la teoría de los procesos sociales de Norbert Elías. Tesis de Grado de la Licenciatura en Filosofía. UNC. Mimeo.
- COLLIER, G., MINTON, H. y REYNOLDS, G. (1996) Escenarios y tendencias de la Psicología Social. Madrid, Tecnos.

²² Nos referimos aquí a las tensiones que se plantean desde el género y la sexualidad, cuando filósofas como Butler remarcan la casi absoluta constructibilidad del cuerpo, por parte del discurso médico-biologicista, hetero-normativizante.

- ELÍAS, N. (1996- [1969]) La sociedad cortesana. México, Fondo de Cultura Económica. 1° reimpresión.
- _____ (1995-[1970]) Sociología Fundamental. Barcelona, Gedisa. 1°.
- _____ (1993-[1977-1979]) El proceso de la civilización. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 1° Reimpresión.
- GRÜNNER, E. (2003) *El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek. Introducción en Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 2da. Edición, Buenos Aires: Paidós.
- LE BRETON, D. (2002) La sociología del cuerpo. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión. 1° ed.
- MARX, K. (2000-[1859]) Contribución a la Crítica de la Economía Política. 6° edición en español. México, Siglo XXI Editores.
- _____ (1975-[1867]) El capital. Libro Primero. Tomo 1. 1° edición en español. Coedición, Argentina: Siglo XXI Argentina Editores S.A.; España: Siglo XXI de España Editores S.A. Buenos Aires.
- _____ (2004-[1932]) Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. 1° edición. Buenos Aires, Colihue.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1970-[1846]) La ideología alemana. 3° edición. Coedición: Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- _____ (1975) Obras escogidas. Tomo III. México, Editorial Progreso. pp 514.
- SCRIBANO, A. y VERGARA, G. (2009) *Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías* en Revista Caderno CRH. V.22 N° 56. Maio/Agosto.
- VERGARA, G. (2009) *Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión?* en SCRIBANO, A Y FIGARI, C *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciccus-Clacso. Pp 35-52.

Hacia una teoría del *cuerpo vivido* y la identidad del yo¹

Liuba Kogan²

-Introducción

Desde los orígenes de la antropología, el cuerpo fue un asunto relevante, en la medida en que para las sociedades sencillas, la corporeidad representaba claramente un *locus* para la clasificación social (Turner 1994, 17),

(...) la antropología propició interés en el cuerpo, porque éste actúa como sistema clasificatorio. El cuerpo (con sus orificios, funciones regulares, capacidad reproductiva, adaptación al medio y su especificidad orgánica) demostró ser un recurso <natural> para la metáfora social (...)

Los trabajos antropológicos -a diferencia de los de la sociología clásica- estuvieron enfocados en los cuerpos y sus variantes socio-culturales. Por ejemplo, se prestó atención al cuerpo en términos analíticos; es decir a partes de cuerpo (Csordas, 1996) como a la

¹ Algunos pasajes de la introducción y la coda, pertenecen al texto, “Cuerpos e Identidades en las Ciencias Sociales: la insoportable proximidad de lo material” En: Debates en Sociología n° 32, 2007.

² Doctora en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Maestra en Estrategias de la Comunicación de la Universidad de Lima, Licenciada en Sociología y Bachiller en Ciencias Sociales de la PUCP. Jefa del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas Universidad del Pacífico Lima e-mail: Kogan_l@up.edu.pe

percepción (los cinco sentidos), a las prácticas corporales (técnicas corporales) (Mauss, 1971), al significado simbólico de partes corporales como el cabello, la cara, los genitales, etc., a procesos como la menstruación, la risa o el llanto y a sus variantes culturales y a productos corporales como la sangre, el semen, el sudor o las lágrimas. También hubo un interés en la antropología por el *cuerpo tópico* (Csordas, 1996); es decir, por relacionar al cuerpo con ciertas áreas del conocimiento como cuerpo y salud, cuerpo y dominación, cuerpo y religión o cuerpo y género, etc. Encontramos a su vez, etnografías que describen rituales en los que el cuerpo resulta el protagonista principal (Turner, 1996). Sin embargo, la sensación que nos queda, es la de intuiciones teóricas relevantes en la antropología clásica en torno al cuerpo, que no dialogaron sistemáticamente con etnografías que se realizaron con posterioridad. Es decir, no encontramos un *cuerpo teórico* estructurado y sistematizado en torno a la corporeidad, ni una aproximación de corte fenomenológica, que rescate los significados que los actores sociales elaboran sobre sus cuerpos.

Por el contrario, al revisar la literatura sociológica clásica en torno a los cuerpos, podemos afirmar que éstos no fueron tematizados. Sin embargo, sería exagerado señalar que los científicos sociales clásicos olvidaron al cuerpo como un objeto de reflexión ontológica o epistemológica. Para empezar, los sociólogos clásicos se plantearon interrogaciones diferentes a la de los antropólogos, ya que buscaban entender cómo se relacionaban los grupos sociales y los individuos en sociedades complejas y secularizadas, en las que los cuerpos habían dejado de jugar un papel significativo en la medida en que los rituales habían ido perdiendo su carácter holístico.

Así, la sociología clásica no prestó especial importancia a los cuerpos como fundamento epistemológico, porque al parecer los cuerpos no representaban para los sujetos occidentales, de finales del siglo XIX e inicios del XX, un espacio privilegiado desde el cual podían expresar, resistir o innovar los mandatos culturales (Turner, 1994: 18),

(...) la distinción de Weber entre la acción y el comportamiento se convirtió, como consecuencia, en característica esencial del repertorio sociológico. (...) El cuerpo se hizo externo al

actor, que apareció, tal y como era, un agente con capacidad de decisión.

Sin embargo, el papel central que le asignan los individuos al cuerpo en la sociedad contemporánea occidental, ha vuelto a considerarse significativo al punto de argumentarse que vivimos en un régimen somático (Turner, 1994: 34). Los cuerpos se han convertido en un *locus* privilegiado de construcción de identidad, en la medida en que las ideologías fueron perdiendo centralidad en la asignación de sentido a la acción humana en detrimento de los estilos de vida. En la actualidad, nos vemos urgidos a gestionar los cuerpos de cara a las modas, sus inscripciones y mandatos culturales, a fin de elegir e interiorizar un estilo de vida que organice el sentido de nuestra existencia.

Podemos afirmar por consiguiente, que las sociedades configuran sus objetos de estudio de cara a los fenómenos sociales considerados relevantes y que la materialización de las identidades puede sedimentarse a partir de recorridos o programas culturales diversos, que no necesariamente priorizan el cuerpo –aunque investigadores e informantes se valgan de él-; por ejemplo, los programas anclados en ideologías.

Siguiendo los comentarios de Turner (Turner, 1994: 32-33) sobre la producción académica en torno al cuerpo en la literatura anglosajona, podemos señalar algo similar para el caso de Latinoamérica: “una excesiva devoción por la especulación teórica, de cara a una agenda de investigación empírica muy pobre” que destaca por la escasez de estudios empíricos desde perspectivas fenomenológicas, a pesar de que éstas últimas se desarrollaron profusamente en el ámbito de la filosofía y de la psicología (Aisenson Kogan, 1981: 9).

Así, a pesar de la “excesiva devoción por la especulación teórica” en los estudios sobre el cuerpo en las ciencias sociales latinoamericanas; parece no haberse incorporado suficientemente la perspectiva del *cuerpo vivido*, que proponen las aproximaciones filosóficas de la fenomenología; sino más bien han destacado los estudios de corte estructuralista, tal vez teñidos por el entusiasmo que desplegaron los estudios críticos en torno a la temática del género que tuvieron como modelo las reflexiones de Foucault.

-El cuerpo vivido y la materialización del cuerpo

De modo general, para Husserl, Bergson, Merleau-Ponty y Ricoeur, el *cuerpo vivido* es la conciencia que tenemos sobre nuestra experiencia corporal. Es decir, en la experiencia cotidiana de las personas cuerpo vivido y yo, tenderían a (con) fundirse, por lo que no se presentaría una situación propicia de reflexividad. Cabe señalar, sin embargo, que existirían situaciones en las que cuerpo vivido y yo no coinciden: cuando la persona se asume como sujeto trascendental; o cuando "...sectores o funcionamientos fisiológicos y aun meramente físicos del organismo... no llegan a integrarse en la personalidad individual" (Aisenson Kogan, 1981: 290); por ejemplo, cuando no somos conscientes de la textura de nuestros tejidos, del flujo sanguíneo, del latido del corazón, etc. Así, con excepción de situaciones extremas; como por ejemplo, la del sujeto en estado vegetal o bajo anestesia general, las personas seríamos y sentiríamos a partir de nuestros cuerpos,

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

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

El cuerpo nos permitiría, pues una presencia en el mundo, gracias a que es un organismo concreto que nos posibilita la experiencia perceptiva; es decir, nuestra subjetividad resultaría en gran medida una prolongación de nuestros cuerpos.

En otras palabras, el cuerpo es una condición para nuestra existencia, *una base de operaciones* desde la que actuamos en el mundo, pero que a la vez, se encuentra colmado de significado. Como señala Grosz, el cuerpo humano -en tanto cuerpo vivido-trasciende lo meramente biológico, sin dejar de serlo (Grosz, 1999: 382),

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

Señalemos pues, que el *cuerpo vivido* es un *cuerpo humano* en tanto se le asigna sentido a partir de la experiencia intersubjetiva, en espacios físicos concretos. Más aún, algunos autores contemporáneos señalan la ampliación e importancia del espacio biográfico y la reflexividad como sino de nuestros tiempos; lo que haría que los sujetos sean cada vez más conscientes de su propio cuerpo y que éste sea un componente básico de la identidad del yo.

Como señalamos, en América Latina, ha primado la perspectiva de investigación estructuralista; es decir, los cuerpos aparecerían para los investigadores como moldeados por las instituciones sociales y las relaciones de poder que ellas encarnan. Las *pedagogías del yo*, permitirían que los sujetos aprehendan en sus propios cuerpos los mandatos institucionales, los que han sido profusamente estudiados. Sin embargo, han sido desaprovechadas otras perspectivas, debido tal vez a dos condiciones: su relativa novedad teórica y una sensibilidad en los investigadores poco proclive a alejarse de la perspectiva estructuralista y de las posibilidades críticas que ésta reporta en tanto permite analizar la impronta de las instituciones sociales sobre los cuerpos.

Así, encontramos pocos estudios desde la performatividad; es decir, la concepción del sujeto anclada en la acción social y la iteración de ella (Butler, 1993), la que generaría la posibilidad de actualizar y recrear los mandatos culturales y la identidad del yo, en la actuación misma. Esta perspectiva resulta sumamente interesante, ya que nos permite entender

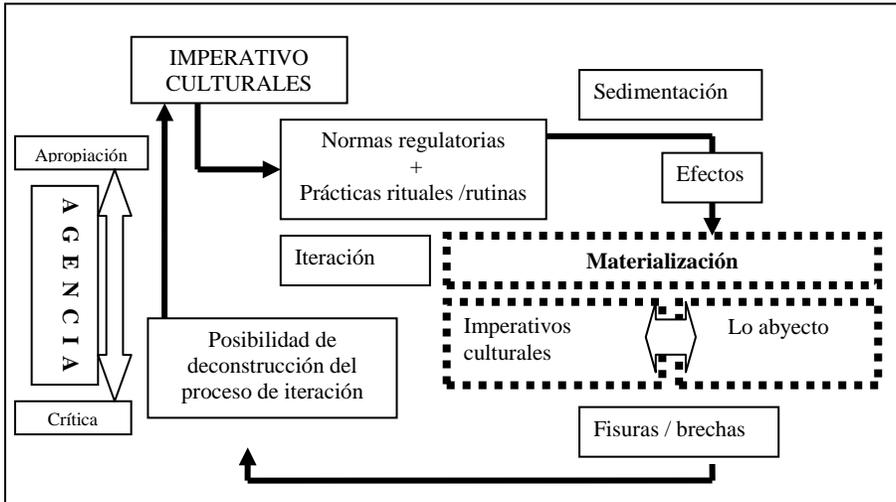
la relación entre sujeto, instituciones y cuerpo sin apelar al concepto de *construcción* de identidades, sino más bien al de *materialización*.

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

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

Siguiendo la propuesta de Butler, podemos esquematizar el proceso de materialización del modo siguiente,

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



Fuente: elaboración propia.

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

Así, los imperativos culturales, como la heterosexualidad o la juvenilización, se perpetuarían produciendo la materialización del sexo o de la edad, pero su historicidad permanecería disimulada. Más bien, sus efectos se irían acumulando poco a poco hasta producir efectos materiales sobre los cuerpos. De otra parte, cabe señalar que el sujeto no actúa en complicidad con esta ley simbólica de los imperativos culturales, más bien se identifica con dichas leyes como algo natural y ahistórico, y se las apropia compulsivamente. La agencia del sujeto, pues, consistiría –según Butler- en apropiarse de fórmulas ya existentes que proponen los

imperativos culturales. En otras palabras, la agencia aparece como una práctica iterativa, rearticulatoria, inmanente al poder, y no como una relación de oposición externa al poder.

Sin embargo, es interesante señalar que la propuesta de Butler, no admite una cierta dosis de reflexividad, que puede estar generándose en el contexto socio-cultural de la *sociedad de la globalización e información*. Es decir, los sujetos –debido a la excesiva demanda en el cumplimiento de los imperativos culturales, vía la proliferación y saturación de información- estarían sospechando de esa naturalización y ahistoricidad con la que se ha vivido la materialización de las identidades y los cuerpos. Este resquicio que Butler no explora, hace posible una dosis de conciencia sobre los cuerpos de los sujetos no abyectos, y que son por el contrario, personas que se ajustan a los imperativos culturales.

-El espacio interpretativo de la disrupción³: claves para entender la relación entre cuerpo e identidad

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

Como podemos apreciar, el espacio interpretativo privilegiado en las ciencias sociales fue el espacio de los extremos. Parafraseando a Julia Kristeva (1982), los *horrores corporales* constituyeron el locus epistemológico desde el cual se reflexionó sobre la compleja relación entre cuerpo e identidad. Sin embargo, como señalamos con anterioridad, la especulación fenomenológica y los estudios empíricos sobre cuerpos *normales* pasaron prácticamente desapercibidos.

³ Una versión de este apartado fue publicado en Kogan, Liuba (2009), “Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción”, en *Revista RELACES* n° 1.

- Los cuerpos *freak* y el debate sobre su ontología.-

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

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



Fuente: www.lostmuseum.cuny.edu/images/ch&e-wives.jpg

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



<http://health.learninginfo.org/images/siamese-twins.jpg>

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

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

Otra oportunidad interpretativa en torno a la identidad y el cuerpo, la ofrecen los casos de sujetos intersexuales o hermafroditas. Esta

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

- *Drag Queens, travestis, transexuales, transformistas.*

La presencia de sujetos transgenéricos y del movimiento *queer*, generó una serie de reflexiones teóricas que nos plantean cuestionamientos sobre la relación entre cuerpos e identidades (Gonzaga Jayme 2003), puntualizando su carácter fluido y constantemente negociado; es decir, como cuerpos/ sujetos performativos, ya que los sujetos transgenéricos, como travestis, transexuales, transformistas y drag Queens⁴, deben permanentemente negociar / performar sus identidades de cara a temporalidades diferentes, experimentando su identidad como posiciones diversas en un continuum entre varón/ masculino y mujer/femenina. Pero, a pesar de los cambios, temporalidades, negociaciones y ambigüedades, los sujetos transgenéricos reconocen en las políticas de identidad, como la estatal -que exige documentos de identidad como pasaportes, certificados de estudios, etc.-, un ancla identitaria: algo que permanece a pesar del cambio. Destaquemos pues, que las teorías sobre performance y negociación, resultan útiles para entender las identidades en sociedades complejas, en tanto iluminan los

⁴ El travesti varón se viste de mujer de día y de noche: pretende parecer mujer las 24 horas del día. El transexual afirma haber nacido con el cuerpo equivocado, pues su identidad de género no concuerda con sus genitales externos: busca transformarlos quirúrgicamente. El transformista varón, es “hombre de día” y “mujer de noche”, para lo cual oculta los rasgos físicos masculinos que considera indeseables con la ayuda de maquillaje, depilación, etc. El Drag Queen busca encarnar un personaje caricaturesco sin la pretensión de parecer mujer como sucede con el transformista.

espacios de negociación, actuación o iteración; que no necesariamente implican una permanente reflexividad en términos exclusivamente cognitivos.

- *Rituales de posesión*

Desde la antropología, interesantes etnografías sobre rituales de posesión y por ende, sobre las relaciones entre cuerpo y persona (Corin, 1998), nos proponen preguntas también fundamentales para entender la relación entre cuerpo e identidad (Lambek 1998: 104) ¿Cuáles son las fuentes de la agencia humana? ¿Qué relación existe entre acción y pasión, y autonomía y conexión, en la identidad del yo? ¿Cuáles son las relaciones entre cuerpo y mente? ¿Cuáles son los límites de la persona con los otros y su entorno? ¿Podemos considerar las identidades siempre individualizadas? ¿Qué sucede con la persona cuando manifiesta ser poseída por un espíritu y cómo entender los cambios que ello introduce? ¿Cómo entender que a no todo cuerpo se le atribuye un yo, ni todo yo tiene una presencia corporizada?⁵

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

I will show that the initiation ritual performs a structural rearticulation of personal space and its relationship with the cultural order, but from within the cultural scene. My argument is that spirit possession releases and articulates a potential for individuation and sustains a position of subject in African traditional societies at the same time, spirit possession redefines the foundations of the relationship with the cultural order and, more generally, creates a new dialectic at the individual as well as at the collective level (Corin, 1998: 88-89)

Así, los trabajos editados por Lambeck y Strathern sobre diversos

⁵ Consideremos los casos de personas en estado vegetal o el de embriones criogenizados.

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

De igual modo, Bynum (1995: 79) propone que en el S.XII y XIII las ideas de resurrección afincadas en la imagen popular del *fin de los tiempos* conllevaba el temor de la *metempsychosis*; es decir, de la pérdida del yo a partir de la pérdida del cuerpo. Se creía que algunas personas podían intercambiar cuerpos o que podían ser subsumidos por otros cuerpos, sean humanos, animales e incluso plantas. La idea de un alma sin cuerpo resultaba aterradora, pues atentaba contra el orden y la estabilidad de las categorías identitarias: se temía no sólo la metempsychosis, sino también las posesiones y los espíritus; que atemorizaban en tanto permitían cruzar fronteras categoriales. Alrededor del año 900 los teólogos prohibieron –considerándola blasfemia– la creencia en la metempsychosis (Bynum 1995, 89), en un intento por poner orden en el mundo y de fijar a los individuos en categorías inmutables. Esto evitaba una ansiedad ontológica frente a la contaminación, la inestabilidad o alteración de los sujetos/cuerpos.

- *Cuerpo y memoria*

Otro espacio interpretativo interesante para reflexionar sobre las relaciones entre cuerpos e identidades, ha sido el del cuerpo sometido a la tortura, situaciones de violencia extrema, accidentes cerebrales o a enfermedades como el Alzheimer, que afectan la memoria. Erik Erikson (1980: 42) refiere el caso de veteranos de guerra que sufrían síntomas de pérdida parcial de la síntesis de yo (amnesia, confusión, desorientación espacial y temporal), o pérdida total de la síntesis del yo (pérdida de la sensación de mismidad, continuidad y confianza en el propio rol social). Esto ayudaría a discutir las interesantes relaciones entre memoria e identidad, en la medida en que sin recuerdo no es posible la reflexividad del yo (Giddens, 1998: 93-139).

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

- *Artes y corporeidad*

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

Se podría argumentar que trabajos artísticos como los de Orlan (Dery, 1996: 239-240), Stelarc (Dery, 1996: 153-157) y E-Kac, constituyen provocaciones epistemológicas que nos llevan a reflexionar sobre los sujetos contemporáneos en condiciones límite.

Por ejemplo, Orlan (Dery, 1996: 230-241) se propuso transmutar su rostro para componer un rostro ideal que incluyera las orejas, labios, ojos, etc., de diferentes cuadros famosos, por medio de múltiples cirugías estéticas; mientras Stelarc (Dery, 1996: 160 y ss) -por medio de performances artísticas como la suspensión de su cuerpo a través de ganchos metálicos, o la ingestión de cámaras fotográficas de titanio-buscaba mostrar la obsolescencia del cuerpo humano y la necesidad de expandirlo mediante prótesis. Estas performances artísticas plantean la existencia de cuerpos que van más allá de los límites de lo humano, en tanto se procede a la manipulación del *cuerpo natural* considerado antaño como un destino ineludible.

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

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

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

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

Para entender la relación entre cuerpo e identidad del yo en sociedades contemporáneas: una revisión de tres modelos socio-culturales

Las relaciones entre contextos socioculturales, órdenes temporales e identidades personales, merece problematizarse y desarrollarse profusamente; ya que nos plantea un nudo temático rico en posibilidades para explorar los *cuerpos vividos*.

Sin embargo, no debemos caer en la tentación de esbozar una lectura lineal que privilegie el paso de lo simple a lo complejo en torno a la naturaleza de las identidades, estructuras sociales y órdenes temporales. Más bien consideraremos en términos canónicos, tres modelos – complejos simbólicamente- que nos permiten comprender las relaciones de los sujetos con sus cuerpos, en diferentes contextos socio-históricos y diferentes órdenes temporales, cuyo hilo ordenador es el modelo del proyecto moderno.

- La idea de persona en tanto personaje, sin profundidades ocultas, asumiendo principalmente roles, títulos y/o categorías sociales en un orden temporal no lineal.-

En *Sociología y Antropología*, Mauss (1971) indica que en sociedades *primitivas* la persona se encuentra confundida con el clan, desarrollándose en términos de un personaje que se juega en los dramas sagrados. Siguiendo esta línea argumentativa, Berger y Luckmann (1968: 206) señalan que, como las personas en las sociedades sencillas, no se conciben como *profundidades ocultas* en un sentido psicológico, las personas son lo que se supone que sean, por lo tanto no existiría un problema de identidad. Sin embargo, en sociedades complejas, plantean que se presentarían problemas de identidad a causa de *inadecuaciones en la socialización* debido a la proliferación de roles que las personas pueden adoptar, gracias a la división social del trabajo; lo que llevaría a que una persona no sea lo que se espera que sea. Ello ocurriría (Berger y Luckmann, 1968: 209-213),

a- cuando se presentan elencos socializadores heterogéneos y rivales entre sí y el niño opta equivocadamente. Por ejemplo, un varón que aprehende contenidos socialmente considerados femeninos como si fueran apropiados para sí.

b- cuando los otros significantes proveen mundos radicalmente opuestos, y el individuo se debate en torno a cómo conjugar mundos tan diferentes (¿quién / cuál soy yo?).

c- cuando se presentan discrepancias entre la socialización primaria y secundaria y los individuos pueden internalizar realidades diferentes *sin* identificarse con ellas (“alternación fría”); es decir, se juega a ser lo que no se es.

Siguiendo esta pista en torno a la relación entre tipo de sociedad e identidad, Geertz, trabaja sobre los conceptos precedentes, pero agrega el ingrediente del *orden temporal*, a raíz de la descomposición del concepto de *semejante*, tomado de las reflexiones fenomenológicas de Schütz (1974). Las diferencias entre los conceptos de *predecesores* y *sucesores* (personas con las que no compartimos un tiempo común)⁶, *contemporáneos*

⁶ Quiero señalar, sin embargo, que diversos estudios sobre rituales de posesión, más bien nos muestran la convivencia de antecesores *en el cuerpo del sujeto* o de lo contrario la

(personas con las que compartimos un tiempo común, pero no el espacio común de las relaciones cara a cara) y los *asociados* (que comparten tiempo y espacio en términos de que intervienen recíprocamente en sus vidas), permiten complejizar el concepto de tiempo y sobre todo, imaginar que es posible un sistema de cambio generacional en un orden temporal *inmóvil* y de identidades personales donde el envejecimiento biológico no resulta significativo en la experiencia vital de la persona. De donde se podría desprender que la importancia del cuerpo en la identidad personal parecería ser fundamental recién en la modernidad,

A lo largo del siglo XIX se acentúa y se difunde lentamente el sentimiento de la identidad individual (...). Por primera vez, la fijación, la posesión y la comunicación en serie de la propia imagen se vuelven posibles para el hombre del pueblo... Los fotógrafos se establecen hasta en las ciudades más pequeñas; hay artistas de feria que instalan sus barracas en la calle y anuncian sus fotos por un franco. El acceso a la representación y posesión de la propia imagen aviva el sentimiento de la importancia de uno mismo, democratiza el deseo del reconocimiento social (Aries, 1991: 121).

Este sentimiento de poseer un cuerpo que expresa una interioridad, y que se muestra a los otros con el fin de negociar permanentemente la identidad personal, parecería no haber sido la norma en las sociedades premodernas. Geertz, plantea que en sociedades sencillas, el cuerpo como ancla de la identidad del yo no resultaba un asunto relevante para los sujetos. Por lo que la conciencia del propio cuerpo envejeciendo, a partir del proceso de auto-observación y reflexividad (Giddens, 1998: 100) que implica un orden temporal lineal, que va del nacimiento a la muerte, resultaba poco relevante.

De acuerdo a Geertz, en la vida cotidiana de los balineses, las relaciones interpersonales (con los asociados) se encontraban fuertemente formalizadas, por lo que terminaban convirtiendo dichas relaciones en vínculos entre “contemporáneos”; en otras palabras, se desdibujaba la profundidad del yo personal, en aras de términos de

aparición o presencia de los muertos (antecesores) en permanente diálogo con los seres del presente: lo que indicaría un tiempo común.

parentesco, títulos de status religioso, títulos públicos, etc.; dejándose de lado una historia lineal y personal. Por ejemplo, los nombres personales eran un gran secreto, usándose en las interacciones sociales, el orden de nacimiento (primero, segundo, tercero y cuarto). Mientras el quinto hijo volvía a llamarse, primero, el sexto, segundo..., y así sucesivamente. Igualmente, los títulos de status religioso y los títulos públicos formaban un entramado complejo, conjuntamente con términos de parentesco, donde nombres de nietos y abuelos, eran semejantes, lo que lleva a imaginar un mundo donde reconocer un cambio lineal es prácticamente imposible,

La propensión a convertir los semejantes en seres contemporáneos hace que se esfume la sensación de envejecimiento biológico; una esfumada sensación de envejecimiento aparta una de las fuentes principales del sentido del fluir del tiempo; un reducido sentido de flujo temporal da a los sucesos interpersonales una cualidad episódica (...) (Geertz, 1997: 335).

Así, lo que definía la identidad social de una persona era su “rango procreativo”, por lo que, “En Bali, las etapas de la vida humana no se conciben desde el punto de vista del envejecimiento biológico, al que se concede escasa atención cultural, sino que se los mira atendiendo a los procesos de permanente génesis social” (1997: 312).

En síntesis, pues, Geertz nos plantea que en la actualidad consideramos los rasgos psicológicos como núcleo de la identidad, mientras los balineses tenían como núcleo de su identidad, el rol social: “ellos, al concentrarse en la posición social, dicen que el papel que desempeñan es la esencia de su verdadero yo” (1997: 320). Así, los balineses vivirían *un ahora sinóptico* (323), en un horizonte de sentido de pura simultaneidad, creando una concepción despersonalizada de la personalidad y un tiempo destemporalizado. Esto nos permite resaltar nuevamente, la relación entre orden temporal, la identidad del yo y el cuerpo. Pues en un orden temporal no lineal, donde prima el personaje sobre la persona, el tema del envejecimiento y la preocupación por la apariencia en términos estéticos, no tendrían existencia o un sentido profundo.

- El concepto de persona definido por la profundidad del yo (la persona que piensa su vida de cara a horizontes de significado o meta narrativas) en un orden temporal lineal - fluido

Perhaps the most profound change in the long transition from Stone Age to Information Age revolves around our subjective experience of time
(Stix, 2002: 37)

(...) one of the hottest themes in theoretical physics is whether time itself is illusory
(Stix, 2002: 39)

La ciencia moderna generó una metáfora de una fuerza impresionante: la idea del tiempo lineal (*el paso del tiempo*) y de allí, el concepto de progreso. El sujeto moderno desvinculado del orden natural (la *res extensa*) y desvinculado del orden simbólico de la tradición (la ciencia y la razón), (re) ordenó la generación de sentido de cara a un nuevo orden temporal en un mundo entendido como representación.

Pero al parecer, el tiempo no fluye linealmente, ni lo que consideramos posterior a un evento previo guarda una relación necesariamente causal con él ni obligatoriamente, es superior. Los físicos hoy, adscriben una visión del tiempo más parecida a la que concebían los balineses -interpretados por Geertz- o a las ideas medievales “de la recurrente personificación de arquetipos no situados temporalmente”, en palabras de Taylor (1996), y no a las interpretaciones de cualesquiera de nuestros contemporáneos en torno al flujo temporal. Para los físicos actuales, el tiempo debe entenderse como bloque u horizonte, donde hablar de pasado o futuro tiene tan poco sentido como ubicar un arriba y un abajo absolutos,

Nothing in known physics corresponds to the passage of time.
Indeed, physicists insist that time doesn't flow at all; it merely is
(Davis, 2002: 40)

Esta agenda oculta de la concepción del tiempo lineal de la modernidad, es pues el sustento de las imágenes de etapas lineales tanto

en el ciclo de la vida de los individuos, como de las etapas sociales del evolucionismo y por supuesto, de la preocupación por el envejecimiento biológico,

(...) el nuevo sentido del tiempo también ha cambiado la noción del sujeto: el particular yo desvinculado, cuya identidad se constituye con la memoria. Al igual que cualquier otro ser humano en cualquier otra época, éste sólo puede encontrar una identidad en la autonarración. Hay que vivir la vida como un relato, (...) Pero ahora se hace más difícil asumir el relato prefabricado de los modelos y arquetipos canónicos. La historia ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de la vida..." (Taylor, 1996: 307)

Así, el sujeto moderno que se constituye a partir de un yo desvinculado, capaz de objetivar el mundo y a sí mismo, con imaginación creativa, y colmado de ideales de autorrealización; encuentra sentido en la metáfora del tiempo lineal en tanto se asocia ésta a la idea del progreso, como un horizonte moral. Para Taylor, sólo es posible pensar en una ontología de cara a una moralidad, en la medida en que ésta nos plantea las obligaciones que tenemos con los demás, la noción de lo que debe ser una *vida plena*, y la idea de quiénes son los seres dignos de respeto⁷. Para el sujeto moderno, tres serían las fuentes principales en la constitución del yo, según el autor: el derecho a la autonomía, libertad y autocontrol; evitar el sufrimiento y el sentido de cotidianidad de la vida humana; es decir, la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar.

Sin embargo, para el sujeto moderno, la identidad del yo se convierte en un problema, en la medida en que es necesario dotar de sentido a la experiencia personal por medio de la reflexividad de forma continua y generalizada, en un entorno plural de mundos de vida (Giddens 1998, 105 y ss). La memoria se convierte en un eje central del ejercicio de la reflexividad, y con ella, los soportes audiovisuales de representación del

⁷ Resulta interesante pues, retomar estas propuestas porque nos permiten entender los profundos vínculos que entablamos entre el cuerpo / corporalidad con la moralidad. Por ejemplo, un cuerpo obeso tiende a condenarse moralmente por la falta de voluntad, esfuerzo o apatía del sujeto, que no hace lo que debería para tener un cuerpo esbelto.

sujeto, especialmente la fotografía, popularizada a fines del siglo XIX (Silva, 1998). Así, el cuerpo empieza a cobrar centralidad y densidad en la medida en que se lo asocia con la identidad, porque la vida cotidiana se vuelve un referente en la construcción de sentido (y ya no los arquetipos que proponía la tradición). Resaltemos pues el hecho de que memoria y cuerpo, son la otra cara de la medalla de la identidad del yo.

- La propuesta de persona que asume un personaje (rehuyendo su profundidad) en horizontes de significados también sin profundidad, en un orden temporal desdibujado por la simultaneidad y la velocidad

La modernidad habría producido una *orgía* de modelos de representación (Baudrillard, 1997), al desligarse entre sí las esferas del arte, la ciencia y la moral (Habermas, 1991); es decir, habría desplegado una importante posibilidad de imaginar (Breckenridge, 1998), desde cada una de las esferas de la vida, más allá de las normas de la tradición. Ello habría ocasionado un nuevo orden temporal y un nuevo sujeto que viviría en un entorno *posterior al de la orgía*. Para Baudrillard, todo ya habría sido dicho y hecho, por lo que circularían sin cesar signos e ideas sin profundidad confundándose o contagiándose, porque resultarían meros simulacros de lo que fue en otro tiempo.

Jameson (Jameson, 2001: 29-32), al comparar la serie de cuadros de Van Gogh (*Los zapatos de labriego*) con la de Andy Warhol (*Zapatos de polvo de diamante*), propone que en el mundo posmoderno habría desaparecido la profundidad y las intensidades personales del mundo de los afectos; pues habría desaparecido el lugar del espectador. Los objetos que se representan -como en el caso de los zapatos de polvo de diamante-, son “como la pila de zapatos que quedó tras Auschwitz o los restos y desperdicios de un incendio incomprensible y trágico...” (Jameson, 2001: 31). Mientras en el mundo moderno existiría una metafísica interior y exterior al sujeto: los zapatos del labriego representados en la obra de Van Gogh, remiten a la miseria agrícola, a las faenas campesinas de alguien que dejó su huella vital en el artista. Mientras la superficialidad posmoderna, nos plantearía el concepto de simulacro y por tanto, la posibilidad de la mezcla y contaminación de conceptos y cuerpos, pues no remitirían a una realidad con profundidad. Lo que caracterizaría al sujeto contemporáneo, sería lo travestido. Ni orden, ni etapas ni

autenticidad: pura simultaneidad. La banalidad, en tanto falta de profundidad de los horizontes de vida, la superficialidad de los simulacros y el ocaso de los afectos en términos de intensidades afectivas impersonales flotando libremente (Baudrillard, 1997: 64).

Desde este planteamiento, pues, desaparecería la posibilidad de una representación lineal de la vida social y de la autobiografía, e incluso, toda sensación, tanto de simulacro como de autenticidad. En todo orden vital “*todos somos simbólicamente transexuales...*” (Baudrillard, 1997: 31), plantea Baudrillard: todo se mezcla y contamina. El cuerpo convertido en simulacro, no necesariamente se corresponde con la edad cronológica: el parecer se hace más importante que el ser: cirugías estéticas y diversos tipos de tratamientos asegurarían el camino para alcanzar el ideal de *juvenilización*. Reeditándose la idea de inmortalidad –en boga entre los siglos XVI y XVIII- a través del simulacro del cuerpo sin edad, logrado en un presente al que no se lo *deja fluir*, sino que se explota en sucesivos eventos efímeros,

Instead of trying (in vain) to colonize the future, it dissolves it in the present. It does not allow the finality of time to worry the living... by slicing time, all of it, exhaustively, without residue, into short-lived, evanescent episodes. It rehearses immortality, so to speak, by practicing it day by day (Katz, 1995).

Finalmente, es importante destacar que el *modelo de ruptura* de tres tipos de sociedades acotadas, nos permite ejercicios interpretativos sobre realidades concretas: no se trata entonces, de encontrar a esos sujetos en la realidad, sino de la posibilidad interpretativa de realidades complejas, que más bien pueden mostrarnos situaciones y sujetos en los que podemos encontrar rastros de los dos o tres modelos, dialogando armónica o conflictivamente.

Coda

Nos aguarda la tarea de suscitar estudios en América Latina que puedan abordar de manera creativa –en términos metodológicos- los *cuerpos vividos*. Es decir, promover estudios que permitan entender cómo los propios sujetos se relacionan con sus cuerpos; ello nos acercaría a

una temática poco abordada desde las ciencias sociales en América Latina: las emociones.

Por otra parte, es importante mencionar que se ha trabajado en nuestra región, escasamente una ontología del cuerpo *sano o normal*. Hemos comentado que el espacio epistemológico privilegiado para entender la relación entre cuerpos e identidades ha sido el de la disrupción: cuerpos abyectos como los de los hermanos siameses o los de los individuos intersexuales; los cuerpos en rituales de posesión, cuerpos sometidos a violencia física o psicológica considerable o en su defecto cuerpos incapacitados para el recuerdo por daños cerebrales y finalmente, los cuerpos humanos que reciben material genético de otras especies animales o máquinas y aparatos electrónicos.

Así, debemos señalar que el estudio de individuos *sanos o normales* nos permitiría relevar otro tipo de hallazgos; especialmente lo concerniente a lo no disruptivo; es decir, a las permanencias y contigüidades. Parece ser que en el sentido común académico, tendemos a evaluar como hallazgo de relevancia al cambio o a la disrupción; mientras consideramos relativamente deleznable aquel dato o hallazgo que marca la continuidad en el tiempo o en su defecto, que nos sugiere sutilezas. Sin embargo, las similitudes o continuidades merecen nuestra atención, pues también pueden mostrar fenómenos densos en significación: las continuidades generacionales, el proceso de envejecimiento, las similitudes en la experiencia vital de hombres y mujeres, etc. Cabe preguntarse en última instancia, ¿qué tipo de epistemología sería necesaria para considerar los detalles sutiles de la vida humana en el marco de la investigación científica como relevantes? ¿Qué tipo de aporte brindan datos de cambios paulatinos o de continuidades? ¿Sería posible algún tipo de falsación por acumulación de datos en el tiempo? Son necesarias investigaciones empíricas para responder a estas preguntas, por lo que el estudio de la corporeidad nos sería de gran utilidad.

En síntesis, el estudio del cuerpo desde la perspectiva de los sujetos, nos abriría todo un nuevo campo de investigación, que podría llevarnos a reformular nuestras preguntas, nuestras categorías de análisis, y concomitantemente con ello, nuestras metodologías de investigación.

-Referencias Bibliográficas

- AISEN SON KOGAN, A. (1981) *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ARIES, P. (1991) *Historia de la vida privada. Sociedad Burguesa: aspectos concretos de la vida privada*. Buenos Aires, Taurus.
- BALSAMO, A. (1996) *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, Duke University Press.
- BAMBFORD, S. (1998) *To eat for another: Taboo and the elicitation of bodily among the Kamea of Papua new Guinea*. Cambridge University en *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, de Lambeck y Strathern, 159-171. Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1997) *La transparencia del mal; ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama.
- BERGER, P. , y LUCKMANN, T. (1968) *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu.
- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas; sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- BRECKENRIDGE, C. (1998) *Consuming Modernity. Public Culture in South World*. University of Minnesota Press.
- BRECKENRIDGE, C., y VOGLER, C. (2001) *The Critical Limits of Embodiment: Disability's Criticism* en *Public Culture* 13 (3). Pp. 349-357.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York / London, Routledge.
- BYNUM, C. (1995) *The resurrection of the Body in Western Christianity*. New York, Columbia University Press.
- CÁNEPA, G. (2002) *Poéticas y políticas de identidad: el debate por la autenticidad y la creación de diferencias étnicas y locales* en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, de FULLER, Lima, PUCP/UP/IEP. Pp. 273-300.
- CORIN, E. (1998) *Refiguring the person; the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult* en *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, de Lambeck y Strathern, pp. 80-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, P. (2002) *That Mysterious flow* en *Scientific American*, Setiembre.
- DERY, M. (1996) *Escape Velocity. Cyberculture at the End of the*

- Century. New York, Grove Press.
- ERIKSON, E. (1980) *Identity and the Life Cycle*. New York / London, W.W. Norton & Company.
- GEERTZ, C. (1997) *La interpretación de las culturas*. México D.F., Gedisa.
- GIDDENS, A. (1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. . Barcelona, Ediciones Península.
- GOFFMAN, E. (1995) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrourtu.
- GONZAGA, JAYME, J. (2003) *Corpo, pessoa, identidades e genero: o tornar-se transgeneros na sociedade contemporanea*. Ponencia, Arequipa: Asociación Latinoamericana de Sociología. Actas.
- GROSZ, E. (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana, Indiana University Press.
- _____ (1996) *Intolerable Ambiguity: Freaks as /at the limit* en de GARLAND THOMPSON, R. *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York / London, New York University Press. Pp. 55-66.
- _____ (1999) *Bodies-Cities* en PRICE, J. y SHILDRICK, M. *Feminist Theory and the Body. A Reader*. Neva York, Routledge. pp. 381-387.
- HABERMAS, J. (1991) *Modernidad vs. Posmodernidad* en Colombia: el despertar de la modernidad. Santa Fé de Bogotá, Carbajal S.A. pp. 17-31.
- HARAWAY, D. (1991) *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, New York, 1991 en HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge. pp. 149-181.
- JAMESON, F. (2001) *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid, Editorial Trotta.
- KAC, E. (1998) *El arte transgénico* en Leonardo Electronic Almanac. N°11 de vol 6. Disponible en: <http://www.ekac.org/transgenico.htm> (último acceso: 9 de Febrero de 2007).
- KATZ, S. (1995) *Imaging the life-span, From pre-modern miracles to posmodern fantasies*. New York, Routledge.

- KOGAN, L. (2009) *Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción* en Revista RELACES n° 1. Argentina. ISSN: 1852-8750. Disponible on-line en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/1/showToc>
- KRISTEVA, J. (1983) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York, Columbia University Press.
- LAMBEK, M. (1998) *Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation* en LAMBEK y STRATHERN *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 103-126.
- LYNCH, L. (2003) *Trans-Genesis: An Interview with Eduardo Kac* en London New Formations, n° 49. pp. 75-90.
- MAUSS, M. (1971) *Sociología y Antropología*. Madrid, tecnos.
- MONEY, J, y WIEDEKING, C. (1980) *Gender Identity Role: Normal Differentiation and its Transpositions* en WOLMAN y MONEY *Handbook of Human Sexuality*. New Jersey, Prentice Hall.
- SCHÜTZ, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- SILVA, A.(1998) *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Santa Fé de Bogotá, Norma.
- STIX, G. (2002) *Real Time* en *Scientific American*, Setiembre.
- TAYLOR, C. (1996) *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona / Bs. As. / México D.F., Paidós.
- TURNER, B. (1994) *Los avances recientes en la teoría del cuerpo*, en Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS) n° 68. España: CIS. ISSN: 0210-5233.

Cuerpos de Escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles

José Luis Grosso¹

El progreso científico puede consistir, en algunos casos, en determinar los presupuestos y los requerimientos de principio que plantean implícitamente los trabajos irreprochables por irreflexivos de la 'ciencia normal' y en presentar programas para tratar de resolver las cuestiones que la investigación corriente considera resueltas, a falta sencillamente de plantearlas.
(Pierre Bourdieu, 1995 [1992]: 353).

-Las prácticas y la escritura.

“Escribir las prácticas” sería algo si nos refiriéramos estrictamente a la escritura alfabética o a algún modo determinado de escritura que tuviera suficiente consenso como para naturalizar la expresión en su especificidad, sin volverla tautológica. Porque toda práctica es escritura en su materialidad cultural. La superficie discursiva es escritura; la superficie de la escritura es la práctica: ese volumen de grafos que se interpone al roce, con los que nuestros cuerpos chocan o que a nuestros cuerpos tocan.

Desde el punto vista de aquel sentido común reificado, puede decirse que “escribir (alfabéticamente) las prácticas” es una coartada en las *luchas simbólicas* de largo aliento en la tradición occidental y muy especialmente en las ciencias sociales, frente a (las diversas escrituras que constituyen) las prácticas mismas. Pero cuando ese acto de escritura se bifurca en dos alternativas: escribir “*discursos sobre el cuerpo*” o escribir el “*discurso de los*

¹ Doctorado en Ciencias Humanas Línea de Investigación Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer Universidad Nacional de Catamarca Argentina jolugros@gmail.com

cuerpos”, aquella confrontación vuelve a emerger espectralmente, reabriendo y sosteniendo la escena dramática y sus tensiones histórico-culturales. Veremos qué nos aportan sobre esto Roger Chartier, en *Escribir las prácticas* (1996) y Michel de Certeau, en *La invención del cotidiano* (2000).

A continuación exploraré lo que esa escritura y sus luchas implican en referencia a tres actos de escritura: 1) una corrección tipográfica en un artículo de mi autoría publicado en la Revista Colombiana de Educación en 2006; 2) la contra-argumentación oficial del Gobierno Colombiano sobre una acción colectiva concebida como “resistencia pacífica” por sus actores; y 3) una secuencia de comunicados recientes de la Minga de Resistencia Indígena y Popular de Colombia. El problema, situado en el quehacer de las ciencias sociales, nos lleva a los bordes de las convenciones epistemológicas, donde *sentidos otros* se debaten y hacen fuerza en nuestras *relaciones intercorporales poscoloniales*. Otras escrituras, otros *espacio-tiempos*, irrumpen en la aparente continuidad lineal que establece su unidireccionalidad de lectura en la página, con su optimismo secuencial y su “flecha del tiempo” irreversible. Las lecturas ya tienen largas prácticas en desobedecerla, pero asimismo lo hacen escrituras otras que la incorporan, asolan y devoran en su *diferensia*²

-Del discurso sobre el cuerpo al discurso de los cuerpos: Chartier, Bourdieu y De Certeau.

En la primera frase del *Prólogo a Escribir las prácticas*, Roger Chartier coloca los cuatro ensayos aquí reunidos bajo el “género clásico” del “diálogo con los muertos” (Chartier, 1996: 7), ya que conversará al menos con tres de ellos: Michel Foucault, Michel de Certeau y Louis Marin. Chartier no problematiza la tarea de “escribir las prácticas” de la misma manera como lo hago en el subtítulo anterior: que las prácticas son escritura, y que la escritura alfabética de las prácticas son una escritura entre las escrituras (si bien dominante y hegemónica) y una práctica entre las prácticas (si bien tal vez la más des-conocida). Afronta de una vez el desafío y las dificultades de “escribir (alfabéticamente) las prácticas” en diálogo con aquellos tres escritores que se plantearon

² Más adelante, en este mismo texto, se verá la oportunidad de esta “*diferensia*” con “s” y su pertinaz fuerza de sentido incorregible, que se desplaza de la gramática a la política.

explícitamente ese reto. Pero “escribir las prácticas”, sea en un sentido gramatológico (Derrida, 2000) o en sentido estrecho (del “fetichismo” de la escritura), es, como práctica misma, un “diálogo con los muertos”.

La escritura nos coloca en la escena de la ausencia, de la muerte y del símbolo funerario (Derrida, 2000; 2003; 2006; De Certeau, 1985; Bataille, 1997). La escritura es una práctica, que remite a otras prácticas en la medida que éstas se hacen a un lado: al borde de la piedra, de los sonidos, del tejido, del camino, del ritual, de la página; a los márgenes. La escritura es esa actividad, ese gesto metafórico, en el sentido de metaforizante, que *hace-metáfora*: desplaza, lleva una cosa a otra, metamorfosea una cosa en otra. Por tanto, es cierto lo que dice desde el inicio Chartier, pero es cierto en sentidos que él no evoca ni señala con su expresión: para “escribir las prácticas” se coloca en un “diálogo con los muertos”, que ciertamente, además, no son sólo los tres escritores nombrados y los que con ellos han tramado largos textos de escritura, sino los escribientes anónimos de prácticas, esos que quedan sumergidos en lo márgenes de huellas y páginas, pero que, en su espanto y deambulación fantasmática, siguen asolando los territorios de escritura que los señalan, evocan, silencian y conjuran.

Destaco tres observaciones de Michel de Certeau sobre las primeras obras de Michel Foucault; específicamente, *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *El pensamiento del afuera*, *Arqueología del saber*, y *Las palabras y las cosas*; es decir, anteriores a *Vigilar y castigar*, donde De Certeau percibe un viraje en el que la “operación teórica” se realizará en dos etapas: “una extracción, luego una inversión. Primero el gesto ‘etnológico’ de aislar algunas prácticas para darse un ‘objeto’ científico, luego la inversión lógica de este objeto oscuro en el centro luminoso de la teoría” (De Certeau, 1995: 32); de ese modo, esa “táctica” foucaultiana mostrará “la pertenencia de su historia a la misma especie (de control pan-óptico) que las prácticas que analiza” (De Certeau, 1995: 34). Pero es otra la percepción de De Certeau respecto de aquellas obras anteriores:

1. (...) cada tiempo epistemológico (cada “episteme”) lleva en sí una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal” (1995:22).

2. Las relaciones predeterminan a los sujetos y les hacen significar cosas distintas de las que ellos creen decir o poseer (1995: 23).
3. Hay necesidad de “dejar hablar” lo que se dice en el hombre, sin que se pueda, en adelante, confiar en el crédito que se le daba a la conciencia, ni a los objetos que habían creado una organización del conocimiento (1995: 25).

Frente a una propuesta “elucidante” de poner-ante-los-ojos como la objetivación reflexiva y crítica de Pierre Bourdieu, De Certeau renueva la crítica de las prácticas discursivas al modo del primer Foucault, que encuentra y procura otros lugares metodológicos, que comprende en otras experiencias (no sólo se trata de otros recursos: como quien dijera, otras técnicas, otros instrumentos), tal como la ficción literaria en *El pensamiento del afuera*, cuya fuerza consiste “no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible” (Foucault, 2000: 27-28); la “espacialidad” constitutiva³ (28). Es el *cuero* de toda escritura, que, en *¡Palabra!* de Derrida, se denuncia al afirmar que “lo que es hegemónico en la filosofía se constituyó por el desconocimiento, la negación, la marginación de unas cuestiones que algunas obras literarias permiten formular, que son el *cuero* mismo de esos escritos literarios” (Derrida, 2001: 23). Y no sólo es “cuero” en general, sino que es la “presión del otro popular” y la fuerza de lo “tenebroso” para Kusch (Kusch, 1975; 1976; 1978; s/f; Grosso, 2009b).

Una hermenéutica de los *sentidos en pugna*, no una hermenéutica del decir; una hermenéutica sin condensaciones, no “metafórica” para un intérprete-auriga (en el sentido de la “reducción-de-desviación” de Ricoeur (1980)). La hermenéutica rota, confusa, polémica, del “hacer-comprendiendo” de Vico (1978), sin “mediación eidética” (Merleau-Ponty, 1997: 14), sino en tirones de perros, botín de manada, geometría agónica de los *sentidos* en disputa. Las relaciones, las prácticas discursivas y la lucha de sentidos en ellas, son ineludables porque en ellas operan *fuerzas* fantasmales, *oscuros cueros* que espantan cualquier razón que se erige como fe cierta. Lo ideal es fantasmal, y por eso corporal (Derrida, 2003): miente Platón su inmaterialidad para vencernos bajo la encandilante y enceguedora política celeste.

³ Este punto está más desarrollado en Grosso, 2009a.

El lenguaje, decía Foucault en *El pensamiento del afuera*, “no es más que rumor informe y fluido, su *fuerza* está en su disimulo”, “erosión del tiempo; es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera” (Foucault, 2000: 77), olvido abisal y espera vacía, “no se encierra en ninguna interioridad” (78), es pura abertura a lo “radicalmente nuevo” que no se contenta ni se contiene en ninguna determinación (78-79); atención a lo más nuevo y a lo más viejo (ya que nunca ha dejado de esperar) (79); “no hay una sola existencia que, en la mera afirmación del hablo, no incluya la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición” (81-82). El lenguaje es la “forma siempre deshecha del afuera”: el afuera respecto de la significación determinada y de la subjetividad como dominio, origen y destino. Su ser está en lo que deja por decir, o mejor, en lo que se dice desde afuera, en el inmenso “espacio murmurante”, por debajo/detrás del disimulo: sentidos que burlan todo significado; vínculo del lenguaje (en sentido amplio: sémico) consigo mismo en el que no coincide, no se calca, no se duplica, sino que se replica, se desplaza, se desvía (81), pliegue sobre pliegue. Corre impotente el intérprete-auriga, no le alcanzan las manos para tantos agujeros: cuando logra reducir, mil desviaciones se renuevan, le replican, pero decide desoírlos al fin y al cabo para dar al heroísmo de los ojos cerrados frente a la absoluta pantalla de los párpados, a platón, al poder de elucidación, a bourdieu, al Sujeto, a la finitud, alguna contentura.

Hay *fuerzas* operando por detrás, simulando sus signos (Nietzsche, 2006). No se quedan quietas, son irrepresentables; enmarañan sus raíces tras cada fotografía, son la pesadilla de todas las cámaras.

Para De Certeau, Foucault se despierta con el “sol negro del lenguaje” (De Certeau, 1995: *Capítulo 1*), y por ello logra tocar el cuerpo del discurso, aquellas fuerzas de sentido por detrás; aquellas que el sol luminoso de la objetivación sólo registra en sus marcas, trayéndolas al mapa de la “presencia” y olvidándolas para bien de la “Ciencia” y de la Sociología, que crecen en ese pequeño “espíritu absoluto” donde se objetiva el sujeto objetivante, donde todo lo que hay por saber se entrega implícito e indeterminado desde un principio, con el primer gesto objetivador que funda el espacio (monológico) del conocimiento.

En la nueva *táctica* (no podemos dejar pasar que el mismo De Certeau hable aquí de “táctica”) foucaultiana (es decir, en el *back-stage* de *Vigilar y castigar*, en la oscura *semiopraxis* que deambula por detrás de la *escritura de*

las prácticas de Foucault; podríamos decir: en la lectura táctica de la interpretación hegemónica de Foucault -la del mismo Foucault en su escritura “de autor” y la de sus feligreses-), en el trasfondo de la “operación teórica” en dos etapas: selectiva y de inversión, De Certeau ve a Foucault como “bailarín disfrazado de bibliotecario”: “corre a través del texto del historiador una risa nietzscheana” (De Certeau, 1995: 36); con un “gesto literario”, el historiador hace de las prácticas un relato (1995: 37). Lo que *Vigilar y castigar* hace sin decir y por detrás de la panóptica visibilidad de lo puesto al frente y a la luz de lo dicho (donde la “ciencia” y el “conocimiento” devoran las primeras promesas de Foucault), es abrirle un volumen a las narrativas de espacio, carne de las tecnologías y de los ilegalismos. Surge entonces, para De Certeau, la pregunta por el relato en una teoría de las prácticas: “¿No sería tiempo de reconocer la legitimidad teórica del relato, considerándolo no como un residuo cuya supresión sería imposible –o aún por realizar–, sino más bien como una forma necesaria de la teoría de las prácticas? En esta hipótesis, *una teoría del relato sería indisociable de toda teoría de las prácticas*, pues ella sería a la vez su condición previa y su producción” (De Certeau, 1995: 37, énfasis en cursiva en el original). El *relato* como *táctica* respecto del discurso científico. Nos recuerda la cuestión de *estilo* que destaca Derrida en la lectura de los “espolones” de Nietzsche (Derrida, 1997), nos recuerda el “saber narrativo popular” como sustrato y elemento de todo “saber científico” en la percepción fenomenológico-marxista de Lyotard (1995). Las *maneras* de escribir y de leer y los *estilos* de acción son análogos, o, tal vez mejor, sintonizan, en el relato (De Certeau, 2000: 36).

¿Cómo se inserta esta “*táctica*” en aquel discurso dominante? En ello consiste toda la diferencia percibida por De Certeau con Foucault y con Bourdieu. Por ejemplo, las *subjetivaciones* como “víctimas” depotencian y desactivan la enunciación política liberal, visible y esperada: hacen las veces del segundo, pasivo, la “víctima”. Hay aquí una tecnología política, pero la *subjetivación* como “víctima” se extiende en el relato del dolor, de la memoria: un rodeo del agenciamiento por la narrativa, la posibilidad de agenciamiento hace táctica por la dilación, una larga dilación que atraviesa la desactivación, “come callado”. El agenciamiento en la situación límite moviliza consigo la configuración y peso de ese inmenso poder, es el relato-sobrevivencia. ¿Qué atribución de “sujeto” político

hay en ese agenciamiento de la enunciación? ¿Qué lugar tiene ese agenciamiento en el programa político? ¿En qué topografía discursiva entra y en qué lugar en esa topografía discursiva? Pero la *táctica* no se adecua, no se integra, no confluye: excede, excede sin hacer frente, sin chocar, fluye por otro lado en la apariencia de su traducción e inclusión negativa, horada bordes, corroe supuestos, deambula en el sinsentido del sentido que se abre en los márgenes.

Escribir (alfabéticamente) la imposibilidad de escribir: esto es escribir las prácticas. Siempre se escribe, y se termina escribiendo, apenas la escritura imposible. Lo cual exige también otra lectura (imposible), incluso de estas frases intrincadas que se devoran unas a otras como serpientes que abandonan la página reptando hacia el exterior en que se pierden y del que regresan como “indios” y “cimarrones” ariscos, impresentables e indescifrables, corroimientos “populares” bajo el dominio estatal establecido sobre los territorios de la gramática, de la ortografía, de la argumentación verdadera, del “bien decir”, de la interpretación correcta y del “sentido” capt(ur)ado: ese Estado policivo que nos ha reducido a Una educación y a Una lengua (Grosso, 2006)⁴. Escribir es la muerte que nos sobrevive, la imposibilidad que reaparece y espanta (Derrida, 2001; 2006).

Resulta paradójica, en este sentido, la interpretación final de la obra de Foucault en *Escribir las prácticas* de Roger Chartier, donde, elidiendo y eludiendo *El pensamiento del afuera*, y la provocativa lectura de De Certeau en *El sol negro del lenguaje*, los diversos ejercicios (*Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Arqueología del saber*, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y*

⁴ Voloshinov-Bajtín señalaban en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*: “Un lingüista se siente mejor a la mitad de una frase. Cuanto más avanza hacia las regiones de la lengua limítrofes con el discurso, hacia la totalidad de un enunciado, tanto menos segura se vuelve su posición” (Voloshinov-Bajtín, 1992: 150). Por eso, el lingüista (y el filósofo y el científico que trabajan en esa milicia) se vuelve en primer lugar el gendarme de las fronteras de este territorio (“nacional”) “Lingüístico” frente al exterior discursivo y en el policía que vigila el territorio en su interior, ambos bajo el régimen (“estatal”) de la “Lingüística” y con las armas y otras tecnologías que aporta ese mismo régimen. En cambio, la *semiopraxis* se desplaza hacia esas zonas fronterizas que todo lo rodean, asolan e invaden: todo el discurso y todos los discursos, especialmente los discursos disciplinarios y disciplinados de las Ciencias (Sociales, Humanas, Formales y Naturales; incluso la Filosofía) y de las Artes. La *semiopraxis* trabaja contra la Nación (“Lingüística”) y contra el Estado (de la “Lingüística”).

castigar, e *Historia de la sexualidad*) son definitivamente puestos en dirección única hacia los “juegos de verdad” que constituyen “sujetos de conocimiento” que “dicen verdad” (la “verdad” del conocimiento, la “verdad” del poder y la “verdad” de la ética) (Chartier, 1996: 126). El plano del conocimiento en la relación con el “decir-verdad” se vuelve el plano determinante, según Chartier, no sólo ya para la “historia de la verdad” sino para el mismo discurso de Foucault que debía enunciar aquella verdad de los “juegos de verdad” (Chartier, 1996: 127).

Foucault quedaría así todo él resumido de “este lado” de las “formaciones discursivas”, y no arrojando la historia al señalamiento de la exterioridad discursiva, hacia el rumor, hacia la media-palabra, lo que murmulla, lo que niega, dice sí-y-no (Foucault, 2000: 24): “apenas un murmullo, apenas un escalofrío, menos que el silencio, menos que el abismo del vacío” (2000: 26, citando a Maurice Blanchot, *Celui qui ne m’accompagnait pas*). El lenguaje, decía Foucault en un entonces, es la “forma siempre deshecha del afuera”: el afuera de la significación determinada y de la subjetividad como dominio, origen y destino; formas que señalan en / con / hacia su muerte, dibujadas a contraluz como rostros de la oscuridad, devoradas por la opacidad en que se ocultan y desaparecen. Notar la metáfora dionisiaca, nietzscheana, de la música en su flujo indetenible destruyendo todas las imágenes en la tragedia griega (Nietzsche, 1985). El “ser” del lenguaje está en lo que deja por decir, o mejor, en lo que se dice desde afuera, por debajo del disimulo. Retórica corporal de la burla.

Así, “el puro afuera del origen, si es que es eso lo que el lenguaje espera recibir, no se fija jamás en una positividad inmóvil y penetrable; y el afuera continuamente reanudado de la muerte, si se deja llevar hacia la luz por el olvido esencial al lenguaje, no plantea jamás el límite a partir del cual se dibujaría finalmente la verdad” (Foucault, 2000: 80). El lenguaje como “lugar de la verdad” (Aristóteles) y “tiempo del Ser” (Heidegger) se niega en la mentira, en el “poder de disimulo”, en la burla: ese vínculo del lenguaje (en sentido amplio: sémico; el que enfatiza la *semiopraxis*) consigo mismo en el que no coincide, no se calca, no se duplica, sino que se replica, se desplaza, se desvía (Foucault, 2000: 81). A contrario, la razón histórica (occidental) opera a contramarcha como “orden del discurso”, pero, a la vez, la amenaza rumorosa, irrepresentable, incancelable, en cada paso permanente y repetida.

Es decir, el trabajo de Foucault, para Chartier, quedaría reducido a una hermenéutica: a una escritura (y a una lectura) de las prácticas vuelta posible, a una interpretación contenta de sí. Cuando el mismo-otro Foucault había dicho: En el lenguaje opera una “forma de pensamiento” que se mantiene “fuera de toda subjetividad” en el espacio, el vacío y la distancia, y “este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber (es decir, no entre “sujeto” y “objeto”, relación en que ambos se suponen), constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera” (Foucault, 2000: 16-17). De este modo, “todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad”, de “reconciliarla con la conciencia”, para la cual el “afuera” sería como un paseo o una aventura, un recorrido que regresa adonde salió. La interpretación esencial operaría así una “reducción de desviación”, como dice Ricoeur de la metáfora, sujetándola (Ricoeur, 1980); o se trataría de la “operación etnológica” de salida y regreso con la que Michel de Certeau caracteriza la “lógica de las prácticas” de Bourdieu (De Certeau, 1990) (Foucault 2000: 23). No más reconciliación, “no más mente a la conquista laboriosa de su unidad” (Foucault, 2000: 26).

La *diferencia* opera en los términos del *estilo*. Como dice el “malquerido” Derrida de su “propia” obra (Derrida, 2001: 29-30),

Más allá del contenido, los códigos, las normas de escritura o de lenguaje que he creído tener que proponer parecían más amenazadoras que el contenido mismo. Las maneras de formular las cuestiones, de hablar, de dirigirse al otro, de hacer las frases, de entrecruzar referencias, la retórica o el gesto de escribir, han sido probablemente consideradas todavía más terribles que el contenido mismo. Creo que cuando alguien propone un contenido ‘revolucionario’, dentro del código corriente de la retórica, sin volver a poner en cuestión las normas institucionales, la universidad o las instituciones en general, lo aceptan más fácilmente que cuando alguien cambia la escenificación o se pregunta acerca de la escena misma, de la organización de los protocolos, de los procedimientos, de las evaluaciones, de las jerarquías, etc.

A continuación, tres complejos de *relaciones inter-narrativas* nos devuelven al pensamiento de la escritura de las prácticas como dramáticas en oblicuo que radicalizan lo político confrontando el gesto colonial supuesto como mera condición epistémica y procedimental.

-Muerte y espanto del sentido incorregible de la “diferensías”.

En el artículo “*Un Dios, Una Raza, Una Lengua. Conocimiento, sujeción y diferensías*”, publicado en el Número 50 de la Revista Colombiana de Educación, desde el título y en la totalidad del texto había escrito: “diferensías” (si el corrector de texto ahora me deja cometer esta acción); y había puesto un pie de página la primera vez que aparece la expresión en el título mismo, que decía:

Recurso a esta escritura análoga a la *différance* derridaniana en nuestro español latinoamericano, pues es en escrituras diversas, por debajo de la voz-consciencia-presencia dominante, donde se mueven críticamente las relaciones *interculturales* que nos constituyen. Por eso vengo proponiendo, para la acción político-académica en nuestros contextos *poscoloniales*, una *semiología práctica* como posición teórico-metodológica de aquella *semiopraxis* social y de su operar táctico (Grosso 1989; 1994a; 1994b; 1999; 2003; 2004; 2005a; 2005b; 2005c; 2006a; 2006b; 2006c).

El texto que conservo y que envié para su publicación sostiene este sentido aberrante en alto; pero para la publicación, no sé si el corrector de texto o algún agente de la ortodoxia gramatical, corrigió “diferensías” (otra vez el corrector me impone su gesto represivo) por “diferencias”, pero dejó la nota al pie, inutilizándola o volviéndola enigmática para el lector (o tal vez abriendo aún más la fisura crítica en la rompiente de su lectura).

¿Qué pasó allí con esa práctica de escritura? ¿Qué pasa ahora al escribir sobre esa práctica? ¿Hay algo de esto en toda escritura de las prácticas? ¿O es una condición de la escritura de las prácticas en nuestra situación poscolonial? ¿Qué pasa en esta narración poscolonial de aquel sentido de fuerza incorregible, que ahora cuenta sus andanzas marginales

y heterodoxas? ¿Qué se narra en su camino torcido? La “s” de “digerencia” y las prácticas en general exceden, en el borboteo de su *materialidad intercorporal*, la gramática y la ortografía de la norma escritural que nos rige.

Del *sentido otro* de la “*diferencia*” reprimido vamos al sentido oficial escrito con el monopolio de la violencia simbólica, que hace uso del “capital estatal” acumulado (Bourdieu, 1997).

-Escribir al otro como obra de Estado.

La respuesta oficial del Ministerio del Interior y de Justicia de la República de Colombia a una carta enviada por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN en la que califican a su movimiento social y político de “resistencia civil no violenta”, y requieren el reconocimiento en esos términos, dirigida a Ezequiel Vitonaz, Consejero de la ACIN, y a Danilo Secue Representante Legal de ACIN, hace ejercicio, de principio a fin, de la violencia simbólica acumulada en/por el capital estatal (Bourdieu, 1997) “colombiano”. La respuesta, de una extensión de seis páginas, consta de nueve puntos, de los cuales el primero es el más extenso (las tres primeras páginas). Aquí me ocuparé de los puntos 1 y 8 de dicho Documento.

En el primer punto se señala, en primer lugar, que el Gobierno nacional respeta los “procesos de resistencia civil no violenta” y aduce como prueba, increíblemente, que “las fuerzas vivas del país se manifiestan constante pero pacíficamente, *sin temor alguno a ser reprimidos por otras fuerzas actoras* o por autoridades policiales” (Documento OFI08-22574-DVI-0200, 2008: 1, mi énfasis). Este ideal (e idealizado) Estado de Derecho establece, contra todas las evidencias, una realidad ideológica que opera como represión del sentido mismo de la carta original de la ACIN en todo el documento y del movimiento indígena de recuperación de tierras y de exigencia de reconocimiento de sus jurisdicciones diferenciales.

La realidad ideológica represora por idealización corrige a la ACIN, que, poniéndolo en un nivel más directo, podría parafrasearse con las siguientes expresiones: “No es así como ustedes dicen, que su ‘resistencia no violenta’ no es violenta, porque deberían expresarse al modo como lo hacen las fuerzas vivas (entre las que el movimiento indígena no cuenta),

que se manifiestan sin temor alguno a ser silenciados, atropellados, perseguidos y/o masacrados por las otras fuerzas o por las fuerzas policiales”. Uno piensa: cuáles son las condiciones de esta u otras “resistencias” que deben manifestarse “sin temor alguno” a tener que arriesgar o dar la vida en esa acción colectiva. ¿Ha sido, y es, ésa la condición de las diversas movilizaciones de “resistencia civil no violenta” en las luchas sociales del siglo XX, bajo la formación de un “derecho humano a la política”? La respuesta oficial es represora de cuajo, desde el momento que no reconoce ni la situación desde la cual se resiste ni las prácticas de aniquilación de toda diferencia política en la historia colombiana del siglo XX hasta nuestros días. La “resistencia civil no violenta” auténtica, para el imaginario de esta respuesta oficial, debería estar libre de cualquier “temor” y por ello debería ejercerse sin “violencia” alguna (es decir, sin “violencia” de quien resiste y sin “violencia” de quienes producen “temor” en quienes resisten).

Uno se pregunta, asimismo, qué se entiende en el sentido común mediático colombiano por “violencia”, qué entiende por tal el Gobierno que genera esta respuesta: ¿cuál es el límite para determinar una “resistencia civil no violenta” en un contexto en el que quienes “resisten” son considerados como blanco (literalmente) de quienes no toleran la generación de procesos de empoderamiento sectorial o local? Pareciera que toda fuerza colectiva que hace un proceso organizativo es “violenta” *a priori*, o *avant-la-lettre*, para quienes la reprimen con su brazo militar armado, porque sus acciones en defensa de sus derechos fundamentales deberían ejercerse “en el mejor de los Estados-Nación posibles”, “sin temor alguno”. Esta exigencia de idealización se representa en varios otros apartes que salpican con sus gotas celestes toda la carta (algo parecido a lo que sucede en el discurso mediático, o en el discurso escolar). En el mismo punto primero, en página 2, se dice que la “condición necesaria” “más importante” para una “verdadera resistencia civil no violenta” es que, tautológicamente, ésta “no sea utilizada como una forma de coerción sino de persuasión no violenta”. Uno sigue preguntándose: ¿qué límite separa la “coerción” de una “persuasión no violenta” en el actuar de un Estado que exige tal sentido de realidad como el anteriormente señalado, que espectraliza las emociones en una economía moral de “no temor” y que inmola toda lucha en la fogata de la “coerción” como gesto generalizado de la “violencia”? Si todo es

“violencia”, sólo no lo es aquello que hace quien lo determina de modo tan absoluto; no tanto por un criterio público, sino por el capital simbólico de idealización que ha logrado acumular. Y aquello que hace, fundamentalmente, es sostener institucionalmente tal idealización colectiva, que sería la condición de posibilidad de lo absolutamente “no-violento” y la mayor violencia simbólica. El Estado-Nación opera como un trascendental, al modo de las estéticas de espacio y tiempo, y al modo de las categorías de todo entendimiento según la arquitectónica kantiana de la Razón.

Precisamente podría aplicarse a ese ejercicio generalizado de “idealización” y de “demonización de toda lucha (sobre todo social, porque las otras, las de los grupos minoritarios de poder, serían más fácilmente criticables y, por lo visto, más fácilmente tolerables)” lo que la Respuesta Oficial señala *ex cathedra* en el mismo punto 1, al pie de la página 2, produciendo un efecto de espejos encontrados en los cuales no se sabe bien quién es el que habla y quién a quien esas palabras se le clavan en la carne de su propia posición (pretendidamente) crítica. La “respuesta” dice: “La coerción, señores, se caracteriza por actos de intolerancia. Está dirigida a la obtención de una conducta, por parte de otros, mediante la anulación de su capacidad de decisión libre. Esto se realiza normalmente mediante la amenaza de ocasionar daños mayores, *aún cuando no medie el uso de la fuerza física*. En consecuencia, excluye toda posibilidad de negociación” (mi énfasis). Y aparece aquí, en el paso de la página 2 a la 3, una frase enigmática, que abre varias vías de enunciación, digna de un psicoanálisis del Estado ante los márgenes de sus tolerancias y terrores: “Los derechos y libertades de todos los asociados de nuestra República, no pueden ir más allá de la punta de la nariz de sus compatriotas⁵”.

Luego continúa en la página 3, en aquel juego de espejos, la caracterización moralizante de la “persuasión”:

La persuasión, en cambio, se funda en el hecho de que se puede estar equivocado y en que la percepción que se tenga de una

⁵ Otro lapsus, en el punto 5, página 4, dice, respecto de la obligación del Estado, reclamada en la carta de la ACIN, de adquirir al menos 30.000 hectáreas para entregar a las comunidades indígenas, en reparación por la Masacre del Nilo : “De bulto se entiende que ése es un *racionamiento* erróneo, ya que...” (mi énfasis)

situación, aún en el análisis más cuidadoso, siempre será parcial. Se dirige a influenciar la conducta de los otros, pero no a través de la intimidación, sino despertando su conciencia moral y racional. Para ello es necesario mantener un espíritu de apertura al diálogo y a la negociación. La resistencia civil busca precisamente impulsar un nuevo proceso de formación racional de la voluntad política. En esta medida debe, necesariamente, partir de la humildad y la no violencia.

Y viene la recomendación y advertencia pastoral:

Por ello los líderes de las resistencias civiles deben construir sus puntos de vista sin sobrevalorar sus intereses y visiones personales, aún cuando puedan tener razón. De lo contrario, difícilmente se podrán incorporar sus demandas a los procesos institucionales y la eficacia de esta forma de protesta se verá minada.

Uno no entiende bien cómo el Ministerio se imagina el terreno de la política con estas minas anti-emotivas, o, tal vez sea mejor pensar cómo esta violencia simbólica a que todos y el mismo Estado se someten generan tortuosos bloqueos y denegaciones que sostienen esta política (im)posible.

Y continúa el documento señalando, en medio de un agudizamiento de los ya largos desplazamientos de la población rural y de la apropiación de territorios y tierras por parte de los grupos armados y narcotraficantes, que, a pesar de que hasta hoy ha sido por medio de “protestas violentas” (como el corte de rutas y la toma de tierras) como las comunidades indígenas del Norte del Cauca han logrado algunos objetivos, “hoy, el Gobierno Nacional no permite la coerción intolerante y no se deja presionar por este medio. Nada conseguirán si persisten en tal posición. Como lo expresé públicamente (dice la Viceministra del Interior, María Isabel Nieto Jaramillo, quien firma el documento), *no se adquirirá ni un centímetro de tierra producto de esta clase de presiones*” (mi énfasis). El “centímetro de tierra” es una hipérbole que, como tal, indica no sólo una inseguridad que se oculta, sino que es arrojada abruptamente por la pendiente burlesca por quienes saben cómo son las cosas en la relación

del Gobierno con dichas fuerzas y que incluso se ha institucionalizado políticas de legalización de dichas apropiaciones por expulsión de sus propietarios y moradores.

El Estado que idealiza, corrige y advierte, también enseña: es “*Pater et Magister*”, como digno legatario de la violencia simbólica ejercida otrora, en el periodo de los rebaños coloniales, por la Iglesia, “*Mater et Magistra*”. La violencia del saber y las políticas del conocimiento afloran en la cátedra del Estado, sirviéndose del sentido común que reina en los discursos académicos y que están conformados por diversos agentes a su servicio que integran la “fracción dominada de la clase dominante” (Bourdieu, 1983: 23), en el punto 1, páginas 1 y 2. El Estado colombiano pontifica: “La resistencia civil, concepto de génesis platónica...”, lo cual la inscribe en la muy noble tradición de donde todo lo que tiene la mayor dignidad nace, y ése es uno de nuestros defectos congénitos: el que España no nos haya hecho lo suficientemente “griegos”, pero que a la vez nos lo haya hecho lo suficiente como para reconocer la “falta”, nuestro “pecado original” como inicio de la Historia (Murena, 1954). Una Historia ciertamente ajena a los *espacio-tiempos* indígenas, que en su gesto colonial incluye/destruye/silencia dichos *espacio-tiempos* y que regaña a los todavía indómitos, rebeldes e infantiles “indios” a punta de una lección sobre “resistencia civil no violenta”, de la cual ellos se han apropiado (sin duda “violentamente”) en su ignorancia.

Retomemos impulso, ¡silencio!... que la lección imparte el saber que falta: “La resistencia civil, concepto de génesis platónica, pero generosamente abordado y desarrollado por diferentes pensadores y políticos a través de la historia, es como ustedes bien lo saben (y si no lo saben es la oportunidad de saberlo y acatarlo), una conquista de las sociedades democráticas, que en nuestro país acogió con entusiasmo el Constituyente del 91” (se refiere a 1991; ese mismo movimiento constituyente que movilizó a indígenas y afrodescendientes hacia la declaración de una “Nación pluriétnica y multicultural” en la que se reconozcan sus derechos a la diferencia; pero esa lucha no es ejemplo de “resistencia civil no violenta”, sobre todo no contribuye en nada en su conceptualización aclaratoria, de curso europeo).

Continúa el Estado-*Magister*: “Sin embargo, es preciso reconocer el concepto estricto de la figura. Este ha evolucionado desde las épocas de Platón y Jenofonte, pasando por las interpretaciones medievales y de la

edad antigua (una “historia-hacia-atrás” que en verdad elude a América), hasta la modernidad en donde desde las retardatarias doctrinas de Lenin y Engels, hasta las demiurgo del pensamiento democrático Alexis de Tocqueville (notar la adjetivación profusa y rimbombante, que acompaña el paso del saber, tal vez sorteando muchas “lagunas”) y posteriormente en las del connotado jurista Jhon (sic) Rawls, se produjeron textos al respecto” (todos acumulados en este Documento y puestos en fila como coreografía del Sentido Verdadero rodeando la cátedra del Estado). Y remata la clase tan asistida por remanidos nombres de la Única Historia con: “En la actualidad pensadores liberales y de vanguardia como Jurguen (sic) Habermas y Karl Popper han sido particularmente acuciosos en el estudio de este tipo de mecanismos populares (?) y sin quienes lideran la interpretación de tales concepciones.” ¡Tengan, “indiecitos”!

Y lo de “indiecitos” no es un agregado, porque de hecho en el párrafo siguiente, aún en el punto 1, página 2, el Documento “ejemplifica” cómo los “líderes de las comunidades indígenas del Norte del Cauca” se alejan de una “resistencia civil no violenta” usando la “resistencia civil” como una “forma de coerción” y no de “persuasión no violenta” (distinción a la que nos referíamos más arriba). Los “líderes políticos de las comunidades indígenas” y algunos “congresistas” (de la oposición, sin duda) participan en y concitan a las “tomas y ‘revueltas’ violentas”. Los “congresistas”, como los más próximos de la representación del Estado, son quienes más responsabilidad tienen en dichos actos, ya que “no siendo capaces de defender los derechos de las comunidades indígenas en su escenario natural que es el Congreso de la República (y desviándose a defender derechos en el “escenario natural” donde viven los indígenas), se reúnen *subrepticamente* (ahí está la oscura topología del desvío: no se trata ya de derechos indígenas en el seno del Estado sino de especulaciones de la oposición para minar las políticas del Gobierno en el “escenario natural” de las comunidades indígenas)... se reúnen subrepticamente con los líderes indígenas para instigarlos a la violencia (y aquí viene lo propio de aquel “escenario natural” en estado involutivo, el infantilismo permanente:) – *aprovechándose de la ingenuidad de las bases populares de las comunidades nativas*–, no precisamente con el objetivo altruista de reivindicar los derechos de estas gentes, garantizados dentro de sus posibilidades (!! por el Gobierno Nacional (por lo cual habría que

hacerle un reconocimiento comprensivo y tenerla mucha paciencia, porque no es algo exigible sin más: eso es “violencia”), sino con el torticero (por fuera de la razón y la moral) fin de crear un ambiente de desasosiego en la zona, para tratar de debilitar y hacer mella en las políticas del gobierno nacional (es decir, “pura y vulgar” oposición), sin ningún resultado por supuesto (aunque antes reconoció que se alcanzaron resultados en las luchas indígenas, aunque con acciones “violentas”), más allá del *triste e inútil derramamiento de sangre de los inocentes actores que participan* (como “niños infantes”) *en tales confrontaciones*. Mientras tanto, aquellos padres de la patria, pávidamente permanecen en sus cómodos despachos, o en otros casos, en una colina cercana, lejos del “peligro”, observando sin misericordia, las lesiones que se causan sus valientes hermanos (es decir, los soldados y policías, también observados desde despachos o colinas por sus superiores)” (mi énfasis). Incultos e infantiles, los indígenas deben ser puestos y sometidos a la pedagogía del Estado.

En el punto 8, página 5, el Estado responde al reclamo de la ACIN porque el Presidente Uribe calificó de “delincuentes” a los indígenas que recuperan tierras, “asimilando la lucha por la tierra al terrorismo”. Uno percibe allí dónde está el doblez del discurso del “infantilismo indígena”: un niño infante depende de sus adultos, quienes lo protegen, y para ello no necesita tener propiedad alguna: aquellos se ocupan de él “dentro de sus posibilidades” y el cuidado ofrecido debe ser objeto de gratitud: “*Pater-Estado*”. Estructura familiar de un “Estado Comunitario”. Pero los indígenas no son sólo incultos e infantes, sino también una minoría confundida y sin reconocimiento ni apoyo por parte de “la mayor parte del poder popular legítimo”. Ellos mismos, al reclamar al Presidente por la aplicación del calificativo de “terrorismo” a la lucha por la tierra, recuperada por una toma de hecho, “se asimilan” a “terroristas”, todos ellos, los que toman las tierras y los que hacen el reclamo al Presidente. Y sigue otro borde donde la violencia simbólica estatal camina en el filo de su fuerza y de su peligro, paso de página 5 a página 6: “Bajo esta clase de razonamientos (es decir, sintiéndose aludidos cuando el Presidente llama “terroristas” a quienes participan en la toma de tierras), *todos los colombianos seríamos terroristas*, pues así llama con frecuencia el Gobierno a un grupo de compatriotas que continúa en

la insurgencia. Pero los colombianos de bien, no por ello nos sentimos aludidos y mucho menos llegamos a pensar que por calificar así a un grupo de nuestros hermanos, nos están dando trato de terroristas.” Es decir, se trata de saberse un “colombiano de bien” y de no “sentirse aludido” como “terrorista”: complicidades morales con el *Pater*-Estado que cobija bajo su manto a quienes comparten sus maneras de ver, de sentir y de pensar, su sentido de “realidad”, su ideología, aquellos que han hecho del Estado su “*estado-de-ser*” (Comaroff, 1991: 4-5)⁶ y de ese modo se han vuelto “terroristas” sin decirlo, sin creerlo y sin saberlo. Las comunidades indígenas no comparten, gracias a las fuerzas que operan en sus *espacio-tiempos*, ese sentido de las cosas.

-Discurso de los cuerpos y chirridos de escritura en la Minga de Resistencia Indígena y Popular de Colombia.

Voy a tomar tres expresiones de la *Declaración Final* de la *II Minga de Pensamiento*, dada en Tacueyó (Norte del Cauca, Colombia), el 27 de Febrero de 2009.

La primera de ellas es del punto N° 9: ***“mantenemos nuestro ritual de Liberación de la Madre Tierra. Vamos a liberar pacíficamente a la Madre para que pueda respirar libre, le vamos a quitar los alambres que la ahogan”*** (énfasis en cursiva y negrita en el original).

La segunda expresión está en el punto N° 16:

⁶ La historia en la cual los Tswana se incorporan al Estado colonial y, más tarde, al Estado poscolonial de Sudáfrica, muestra ese “estado” en dos sentidos del término: “un orden político institucionalizado y una condición del ser. Consiguientemente, el colonialismo ha sido tanto una cuestión de políticas de la percepción y de la experiencia, como un ejercicio de gobierno formal. Lo mismo sucede por parte de las reacciones Tswana: ellas (las políticas de la percepción y de la experiencia) han fluido fácilmente más allá del dominio ‘político’ y sobre el terreno difuso de la vida cotidiana” (Comaroff & Comaroff, 1991: 4-5, mi traducción).

Agrego a este “e(E)stado” como formación de gobierno y como “condición del ser”, el de la abolición del tiempo en un estaticismo eterno, el de la re-fundación total como *tabula rasa*, y el del monumento sepulcral por encima de todos los muertos. Pero ese corte que abre otra vez de nuevo un mundo genésico descansa, opera, sobre las poblaciones (en las que subyacen *comunidades constitutivas*) que niega y conserva, que mueren y sobreviven, como la *materia intercorporal* misma de *sentido* y enunciación: aquellas *comunidades constitutivas* (no *construidas*; por debajo del “e(E)stado” *construido*) sepultadas bajo los cimientos y redivivas en lo oscuro (Grosso, 2009b).

La Minga Indígena y Popular es nuestro aporte de la movilización popular colombiana. Es nuestra hija, pero ya no nos pertenece; camina sola, pero también somos responsables por lo que haga. Ahora es de todos los colombianos y colombianas que comparten su propuesta. En el marco de las movilizaciones de octubre y noviembre de 2008, la Minga perfiló su contenido de manera nítida: **1. El rechazo al libre comercio y la defensa de la soberanía; 2. El rechazo al terror, la guerra, y la violación de los derechos humanos, expresados en el Plan Colombia y la política de seguridad uribista, y la reivindicación del derecho a la verdad, la justicia y la reparación; 3. La derogación de toda la legislación del despojo, expresada en la política de privatización e invasión del territorio y de expropiación de los recursos naturales; 4. El cumplimiento de las obligaciones del Estado a nivel nacional e internacional -en particular la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas-, el cumplimiento de los compromisos y acuerdos realizados con las organizaciones sociales, y el cumplimiento de la palabra; y 5. La creación de mecanismos de Soberanía, Paz y Convivencia. Este principio de Agenda Popular Alternativa es compartido cada vez más por las organizaciones sociales populares.** Estamos alegres de que esta propuesta se vaya acogiendo poco a poco, y se vaya alimentando con el aporte de otras organizaciones y otros pensamientos. Eso nos obliga a tener mucha más responsabilidad con su proyección” (énfasis en cursiva y negrita en el original).

La tercera expresión se encuentra en el punto N° 17:

La Minga Indígena y Popular es nuestro reencuentro con otros sectores sociales, con quienes hemos compartido el propósito de fortalecer los procesos de resistencia. Hemos caminado la palabra para generar conciencia con ellos. También conciencia en las comunidades indígenas y otros pueblos donde hemos fortalecido con la Minga nuestras acciones colectivas, nuestro pensamiento

de reciprocidad, nuestra formación política. La Minga es nuestra manera de trabajar, de vivir, de pensar, de estudiar, de investigar, de transformar, de estar y soñar juntos y juntas.

En la primera expresión destaco el **espacio-tiempo otro desde el que se escribe** respecto del *espacio-tiempo del Estado-Nación*: el “**ritual de Liberación de la Madre Tierra**”; en la segunda, la metáfora de la filiación y de la alimentación anima la Minga de Resistencia Indígena y Popular fortaleciendo **otro sentido de “nación”**: “La Minga Indígena y Popular es nuestro aporte de la *movilización popular colombiana*. Es nuestra *hija*, pero ya no nos pertenece; camina sola, pero también *somos* responsables por lo que haga. Ahora *es de todos los colombianos y colombianas* que comparten su propuesta”, y, más adelante: “**Este principio de Agenda Popular Alternativa es compartido cada vez más por las organizaciones sociales populares**. Estamos alegres de que esta propuesta se vaya acogiendo poco a poco, y *se vaya alimentando* con el aporte de otras organizaciones y otros pensamientos”; y en la tercera expresión, “**Caminar la Palabra**” es la “**manera de trabajar, de vivir, de pensar, de estudiar, de investigar, de transformar, de estar y soñar juntos y juntas**”, **a la que se incorpora esta escritura de este texto**.

Un ritual, una crianza y un estilo de acción colectiva que se hace a través de encuentros mientras se va caminando: un *discurso de los cuerpos* escribe *otros sentidos* sobre la tierra, sobre la Nación y sobre las comunidades subalternas en sus luchas. Y esto en el marco de la escritura hegemónica del conjunto tecnológico conformado por capitalismo de producción / capitalismo de consumo / neocapitalismo de extracción: el capitalismo de producción segmenta y absorbe la fuerza de trabajo, llegando a grados microfísicos inéditos (“conocimiento tácito”, teletrabajo, secuencia planetaria de una jornada de trabajo que se vuelve continua y perpetua); el capitalismo de consumo coloniza, hiper-dirige, reifica y sobre-estimula el deseo en el mercado total; el neocapitalismo de extracción expropia y explota tierras y recursos para la mono-producción masiva y la industrialización de fuentes energéticas alternativas, generando monopolios que integran campos diversificados, complementarios o que terminan siendo sinérgicos para la optimización de la acumulación de capital.

Nuevas versiones de los estilos coloniales que Patricia Seed reconocía

para los siglos XVI, XVII y XVIII: el control británico del territorio frente al control español de la población y al control portugués y holandés de puertos y vías de comercio (Seed, 1992). Hoy estamos ante una nueva red global de colonización de los espacios y poblaciones. El gesto de expulsión, cooptación o soborno de comunidades para la expropiación de sus tierras y recursos tiene una fuerte marca anglosajona; el del control, expansión, segmentación, intensificación y comercialización y estimulación cuántica del trabajo productivo y del consumo, tiene una marca de ascendencia española; el del dominio de vías de transporte y circulación de gentes, cargas e información, con sus concentraciones y enclaves estratégicos que generan asimetrías muy polarizadas, dependencias de conexión y manipulación selectiva de datos e intencionalidades, tiene marcas que remonta a los tráficos portugueses y holandeses.

Así como Mary-Louise Pratt, en los siglos XVIII y XIX, reconoció una retórica europea de “anti-conquista” al sacar sus equipos de científicos, con sus “ojos imperiales”, a recorrer e internarse en los “continentes” oscuros (África, Asia, América), para registrar, proyectar y diseñar los mapas estratégicos de las riquezas, existentes y potenciales, de los cuales Europa podía prever su control mediado por inversiones de capitales, suplementos tecnológicos y formación de recurso humano (Pratt, 1992), ahora la “anti-conquista” ha llegado a enunciarse en los imperativos morales, políticos y económicos más universalizados y naturalizados del “desarrollo”, la “civilización” y la “Humanidad”, sintetizados en el *a priori* de “Modernidad”, que ha logrado instalarse en la percepción que catapulta todos los macroproyectos.

El “ritual de liberación de la Madre-Tierra”, la crianza de la Minga como fortalecimiento de comunidades nacionales alternativas y el estilo constituyente de una acción colectiva que “Camina la Palabra” están poniendo su *diferencia* en *otra discursividad* que hace suelo en *espacio-tiempos otros* (no “modernos”), se hunde en las socialidades que subyacen la pretendida fundación de ciudades y del “pacto social” liberal (no “estatales-nacionales”), y configura la acción colectiva en procesos de interacción irremplazable, diversidad crítica y deconstrucción y refracción *interculturales* (no unificables en “doctrinas” ni “programas”). Hay allí *otra política*, más acá de la “Modernidad”, del “Estado.-Nación” y del “logos” como pretendida universalidad de la “racionalidad” (que

resulta en definitiva una figura de la Razón, y viceversa). Su radicalidad cuestiona, por el *campo de acción* en que se gesta y por las *fuerzas prácticas* que moviliza, no sólo el orden social imperante, sino el antropocentrismo de la Antropo-logía que le subyace restrictivamente: la *Madre-Tierra* agencia seres extra-sociales que intervienen en los rituales de su liberación. Los humanos no estamos sólo ni principalmente entre humanos: hay una *discursividad* más amplia y abierta, intercultural e histórica, en la que las agencias y lugares de enunciación se multiplican entre rocas, cerros, sitios, casas, aguas, vetas, imágenes, plantas, pájaros, fieras, duendes, dioses, muertos y demonios (Grosso, 2009a; 2009b). Esto es más que “ánthropos” y más que “lógos”.

Estas son las “demoras” en las que las *comunidades subalternas* moran y merodean frente a la velocidad, dirección y teleología que la Modernidad pretende que todo el mundo y sus gentes tengan, universalmente. Frente a esto, los excesos comunitarios derivan en las figuras no sólo de *re-significaciones* (que corren el riesgo de quedar en la mera diferencia semiótica, devoradas por el sistema de signos) o de *resistencias* (que pueden permanecer indefinidamente en la secundariedad reactiva y dependiente), sino también de la *ignoración* como acción poderosa de ignorar, de la *insurrección* como revuelta que viene de abajo a alterar y conmocionar el orden vigente (Bajtín, 1990; 2000), y de la *fagocitación* como envoltura *ritual* en *espacio-tiempos interculturalmente otros* (Kusch). Cinco figuras que operan en el *medium semiopráctico* del *género discursivo popular* de la *burla* (Grosso, 2009c).

Desvíos, demoras y burlas que corroen la discursividad colonial “moderna” escapando a la clasificación eurocentrada de “fábulas”, “animismos” o “supersticiones”. Tal como esta copla santiagueña⁷ lo hace, abriendo un campo *semiopráctico* de acción crítica:

Ckayna chayna llojserani	Anteayer salí
chivo rengo pasoyojpi	en un chivo de paso rengo,
ida y vuelta tiarani	ida y vuelta estuve
pozo viejo fondoyojpi	al fondo de un pozo viejo.

(Di Lullo, 1940, *Copla* N° 2973)

⁷ De Santiago del Estero, en el noroeste Argentino.

Es decir, quien canta la copla anduvo todo el tiempo dando vueltas en círculo, montado en un chivo rengo, como en el fondo de un pozo viejo⁸. Montar un chivo ya es inusual, y, como era rengo, tenía una pata más corta, que era la que curvaba la línea de avance, haciendo que la marcha consistiera en un círculo indefinidas veces recorrido. Es una cabalgadura inusual, desproporcionada, cómica. Esto se oraliza también (y se grafica en la escritura) en la copla, ya que la primera mitad de los versos 2, 3 y 4 están en “*la castilla*”, y la segunda mitad están en “*la quichua*” (gráficamente, en la escritura, podría trazarse una línea vertical que partiera los versos 2, 3 y 4 de acuerdo a las lenguas usadas.) El chivo rengo y su jinete, dando vueltas y vueltas en el fondo de un pozo viejo, es también el bilingüismo y su hablante. La “renguera” bilingüe es un andar en círculo, sin avanzar en línea recta, según las prescripciones viales y morales del camino. “Rengo” y “viejo” están en español, expresando el prejuicio urbano y “culto” respecto de este habla “deficiente”.

Esta copla es una metáfora de la asimetría socio-lingüística regional. Las movilizaciones semiopráticas de este bilingüismo están centradas en un “fondo” antiguo, donde en algún tiempo hubo agua, memoria en hueco, “negativo” topográfico, histórico, de algún desborde y algún curso viejo del río. “*La quichua*” es un curso viejo del habla que rodea una ausencia. El bilingüe mesopotámico niega saber “*la quichua*” por la presión urbana del español “culto”, pero también porque “*la quichua*” habla lo “*indio*” negado, de su ausencia, de aquellos “*indios*” que se dice que “*están todos muertos*”. En torno de aquel “pozo viejo” merodean aquellos “*indios*”, huecos de los curso de habla, cruces inter-metafóricos con la fisonomía surcada de lechos muertos de la “meso”-potamia y de la topografía social santiagueña.

Hay aquí una “*conciencia práctica*” haciendo su *discurso*, una “*estructura del*

⁸ “Pozo” es un antigua cauce o desborde o aguada del río, que está seco. Los “pozos” tienen una connotación sagrada peculiar en la Mesopotamia santiagueña, donde los ritmos del agua son una *manera* muy potente de enunciación por parte de los ríos como agentes. Un “pozo viejo” tiene un poder más intenso, porque su fuerza viene de las magias subterráneas donde deambulan clandestinamente las salamancas, complejos mito-rituales zambos o “cholos”, donde el Supay (quichua)- Mandinga (afro) – Diablo (español cristiano) hace sus fiestas orgiásticas y enseña sus artes. Ver Grosso, 2008.

sentir” abriendo un *sentido de acción* (Williams, 1997), donde el bilingüismo es metaforizado como “renguera” de la cabalgadura, y donde ambas operaciones metafóricas (la de la cabalgadura y la del bilingüismo) dicen la *metamorfosis práctica que agencia la burla*, pues no sólo pone a chirriar a las lenguas, sino que sobre todo es *curso de los pies, cuerpos que discursen riendo desviada y demoradamente* en la interacción con los cuerpos de discurso oficiales.

La Minga de Resistencia Indígena y Popular de Colombia también *camina desviado, demorando* sus pasos, y fracturando así el *espacio-tiempo homogéneo y único del Estado-Nación*, en *rituales, crianzas y caminos* que rompen y *hacen de otras maneras* la economía, la sociedad y la política: *resignifican, resisten, ignoran, insurreccionan y fagocitan* (Grosso, 2009c).

-Referencias Bibliográficas

- BAJTÍN, M. (1990- [1965]) La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid, Alianza.
- _____ (2000) *Adiciones y cambios a Rabelais*. (1944) en BUBNOVA, T. (ed.) En torno a la cultura popular de la risa. Nuevos fragmentos de M.M. Bajtin (Adiciones y cambios a Rabelais). Barcelona, Anthropos.
- BATAILLE, G. (1997- [1961; 1971]) Las lágrimas de Eros. Tusquets, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1983-[1971]) *Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase* en Campo del poder y campo intelectual. Buenos Aires, Folios.
- _____ (1997) *Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático* en Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona, Anagrama.
- COMAROFF, J. & J. (1991) *Chapter One. Introduction* in COMAROFF J. & J. Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- CHARTIER, R. (1996) Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1985-[1978]) La escritura de la historia. México, Universidad Iberoamericana.
- _____ (1995) Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción.

- México, Universidad Iberoamericana.
- _____ (2000-[1980]) *La invención del cotidiano. I. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- DERRIDA, J. (2000 [1967]) *De la gramatología*. México, Siglo XXI.
- _____ (1997 [1978]) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia, Pre-Textos.
- _____ (2003 [1995]) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid, Trotta.
- _____ (2001) *¡Palabra!* Madrid, Trotta.
- _____ (2006) *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DI LULLO, O. (1940) *Cancionero popular de Santiago del Estero*. Buenos Aires, A. Baiocco y Cía.
- FOUCAULT, M. (2000 [1966]) *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-Textos.
- GROSSO, J. L. (2006) *Un Dios, Una Raza, Una Lengua. Conocimiento, sujeción y diferencias* en *Revista Colombiana de Educación*, N° 50, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- _____ (2008) *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba, Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.
- _____ (2009a) *Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros* en *Convergencias*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca (en imprenta).
- _____ (2009b) *Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*. Santiago de Cali.
- _____ (2009c) *Sí y no: pacha y/o modernidad. Resignificaciones, resistencias, ignoraciones, insurrecciones y fagocitación en la semiopraxis popular*. Ponencia al I Congreso Surandino de Filosofía, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- KUSCH, R. s/f (1953) *Anotaciones para una estética de lo americano*. Identidad, segunda época, Fundación Ross, Rosario.
- _____ (1986 [1962]) *América Profunda*. Buenos Aires, Bonum.
- _____ (1975) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos

Aires, Cimarrón.

- _____ (1976) Geocultura del hombre americano. Buenos Aires, García Cambeiro.
- _____ (1978) Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. San Antonio de Padua (Argentina), Castañeda.
- LYOTARD, J.-F. (1995 [1979]) La condición posmoderna. Informe sobre el saber. Buenos Aires, REI.
- MERLEU-PONTY, M (1997 [1945]) Fenomenología de la percepción. Barcelona, Península.
- MUERNA, H. A (1954) El pecado original de América. Buenos Aires, Sur.
- NIETZSCHE, F. (1985 [1871; 1886]) El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo. Madrid, Alianza.
- _____ (2006 [1907]) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral en NIETZSCHE, F. y VAIHINGER H. Sobre verdad y mentira. Madrid, Tecnos.
- PRATT, M.-L (1992) Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation. London, Routledge.
- RICOEUR, P (1980 [1975]) La metáfora viva. Madrid, Europa.
- SEED, P. (1992) *Taking Possession and Reading Texts: establishing the authority of overseas empires*, The William and Mary Quarterly 3d series XLIX: 183-209.
- VICO, G. (1978 [1725; 1730; 1744]) Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones. México, FCE.
- VOLOSHINOV, N./ BAJTÍN, M. (1992 [1929]) El marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje. Madrid, Alianza.
- WILLIAMS, R. (1997 [1977]) Marxismo y Literatura. Barcelona, Península.

- Documentos consultados

Documento OFI08-22574-DVI-0200

(2008) Respuesta oficial del Ministerio del Interior y de Justicia de la República de Colombia al Oficio Radicado EXT08/31097, presentado por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, emitida en Bogotá con fecha 1 de Agosto de 2008.

La experiencia de práctica placentera en la vida escolarizada y no escolarizada¹

Graciela Magallanes²

-Introducción

El trabajo que aquí se presenta se inscribe en una investigación en curso acerca de “Las prácticas placenteras como trama conflictiva en la vida escolarizada y no escolarizada” bajo la dirección del Dr. Adrián Scribano. Dicha investigación se encuentra inscripta en la Universidad Nacional de Buenos Aires a los fines de acceso al doctorado. La temática aborda la problemática de la práctica placentera recabando testimonios que permitan la reconstrucción de procesos sociales y experiencias biográficas.

La presente comunicación tiene por objetivo mostrar los primeros resultados de la investigación aludida desde la experiencia vivida por parte de los sujetos, empezando a identificar algunas condiciones de percepción y posiciones de recepción de la experiencia placentera en la vida escolarizada y no escolarizada.

Para lograr el objetivo formulado se ha seguido el siguiente camino argumentativo (atento al diseño de la investigación en curso): en primer lugar se presenta la configuración teórico-metodológica de la temática objeto de estudio. En segundo lugar se recuperan algunos relatos biográficos a los fines de identificar algunas categorías emergentes de los datos que inician la visualización de las condiciones y posiciones de los

¹El escrito ha sido expuesto en el V Simposio Internacional “Representación en ciencia y en arte” (SIRCA 07). Córdoba, 2007.

² Profesora adjunta. Taller de Métodos y Técnicas de investigación social; de Metodología de la investigación social y del Taller de Apoyo al trabajo final de grado. Metodología de la investigación Educativa. Universidad Nacional de Villa María (UNVM)

sujetos respecto a la vida escolarizada y no escolarizada. Finalmente se pretende insertar un debate acerca de las características que asume la experiencia de práctica placentera y los posibles procesos de extrañamiento.

Las características de las prácticas placenteras y sus procesos de extrañamiento interesan en lo que refiere al curso de vida y la estructura social, marcos en los que se desenvuelve la experiencia subjetiva de la práctica placentera. La reconstrucción de esas prácticas, como dimensiones de vida, traman segmentos e interconexiones socio – estructurales (procesos, normas, relaciones sociales) y socio-simbólicas (experiencias de vida ligadas a determinados significados y representaciones simbólicas de los sujetos)

La mirada atenta a esos testimonios de práctica placentera y sus transformaciones exige ver las infiltraciones que se dan en la experiencia plagada de imperativos donde uno podría preguntarse acerca de ¿qué se afirma en esa práctica? ¿a favor de qué/quién/es se constituyen esas afirmaciones y en contra de qué/quines?

Este campo interrogativo ofrece la posibilidad de interrogar el placer en la constitución de la subjetividad, categoría psicológica que se ha vuelto política a partir de que la esfera de la cultura y la vida cotidiana representan un nuevo terreno de dominación.

Una sensibilidad de este tipo, es posible que colabore en identificar qué afecta la configuración de la percepción y posición de recepción de los sujetos de la experiencia placentera en la vida escolarizada y no escolarizada. Lo distendida y/o interrumpida de esa experiencia pone en tensión la liquidación de algunos sentidos de la experiencia placentera lo que hace necesario levantar nuevos mapas culturales como forma de resistencia.

En esta dirección, existen importantes vacíos respecto a un análisis sistemático de los modos como la cultura dominante crea fronteras en la vida escolarizada y no escolarizada. Las incógnitas respecto a las prácticas placenteras son por la supuesta interconexión entre la política de vida y la política de la escolarización / no-escolarización que en los placeres expresan el sistema de poder “aceptable” y “deseable”. En este sentido, los mecanismos de extrañamiento y dilución de los placeres en la vida del sujeto se comprenden como parte de los procesos histórico-social de determinados intereses en el ocultamiento/des-ocultamiento.

-Algunas configuraciones teórico-metodológicas

En el marco de lo antes planteado, se realiza a continuación una breve referencia a las configuraciones teórico-metodológicas (Magallanes, 2005) que colaboran en significar la experiencia placentera en la vida escolarizada y no escolarizada, a los fines de identificar algunas condiciones de percepción y posiciones de recepción de dicha experiencia atento a los primeros datos del trabajo en terreno.

Las configuraciones teóricas acerca de los placeres, supone adentrarse en un conjunto de discusiones que históricamente ha supuesto determinada relación entre felicidad y verdad³ como eje para el conocimiento de los placeres en el interjuego de necesidades, intereses y satisfacción. Si podemos extender esta preocupación a lo educativo y, con ello al hilo conductor del presente trabajo, es porque probablemente allí se expresen con mayor claridad los procesos de inversión en una política de la identidad en donde el plus del goce está en el proceso de extrañamiento que produce el capital.

Desde lo educativo, el interés está puesto en una política diferenciada que luche y se resista frente a los procesos de legitimación del orden dominante donde se inscribe el placer (tema que abrió una amplia gama de discusiones por parte de conservadores y críticos respecto al placer y la escolarización).

Si hay placeres inquietantes que la pedagogía crítica debe mirar en perspectiva, es porque se hace necesario clarificar cómo lo pedagógico y lo político se interconectan en sitios donde la lucha por el conocimiento, el poder y la autoridad se convierten en una batalla más amplia acerca del significado del placer. (Giroux, 1996) Lo llamativo de estas configuraciones es la política de vida en tanto política educativa del poder reticular -sistema de poder aceptable y deseable.

La reivindicación es, fundamentalmente, en lo que se refiere a la constitución de los sujetos, recuperando las inscripciones de sus propias historias, donde se materializa la relación entre necesidades, satisfacción, intereses y deseos. En términos de Giroux (1992: 64) sería reconocer “cierta ironía en el hecho de que lo personal y lo político se unen en la estructura de dominación, precisamente en esos momentos en que la historia funciona para sujetar a los individuos a un conjunto de supuestos

³ Problema que tiene como raíces las distintas formas como se materializa el hedonismo y sus críticas en el proceso histórico de la humanidad. (Lange, 1903)

y prácticas que niegan la naturaleza histórica de lo político. La segunda naturaleza representa la historia que se ha solidificado en una forma de amnesia social, una forma de conciencia que “olvida” su propio desarrollo”.

Estos procesos de fragmentación de las prácticas placenteras al interior de la vida escolarizada y no escolarizada se expresan en la estabilidad e inestabilidad de las crónicas personales respecto a sus propias rutinas intentando dar coherencia a sus acciones en el contexto de interacción.

En este sentido lo relevante del análisis de los placeres en lo que se refiere a su mediación pedagógica de la experiencia; es el modo como se define una relación funcional con formas particulares de conocimiento y los intereses políticos desde donde se estructuran (McLaren, 1997)

En estos procesos, la propia cultura de los sujetos tiene modos de articular las formas de producción, organización y regulación del consentimiento de sus experiencias placenteras atento a sus luchas y sus prácticas. Dichos procesos suponen mecanismos persuasivos, donde la hegemonía opera a partir de diversos procesos pedagógicos (Giroux, 1997)

En el marco de lo antes planteado, la indagación respecto a los procesos de dilución de las prácticas placenteras y los procesos de extrañamiento que se expresan en los escolarizados y no escolarizados abre oportunidades de análisis en los terrenos de luchas de los propios sujetos a los fines de encontrar formas placenteras de vida. La identidad de los placeres y/o displaceres en los planes de vida se reconstituyen de continuo en los sujetos a partir de acciones intersubjetivas.

Una de las críticas más radicales a esos planteos en el marco de la división del trabajo, son las investigaciones realizadas por Marcuse (1985) referidos al valor de una conciencia, una nueva racionalidad, que tome como objetivo la erotización del trabajo y el desarrollo y cobertura de las necesidades humanas a partir de nuevas relaciones de producción y estructura organizacional.

Las críticas y el tipo de sensibilidad que estos estudios definen, contienen un valor sustantivo para lo educativo ya que aportan en la comprensión de los modos de dominación, incluyendo la fuerza más psicológica de la problemática en lo referido a las condiciones objetivas que profundizan los modos de alienación.

Para Marcuse, las marcas de represión social son generadas en el interior de las historias individuales; allí hay relaciones entre necesidades, satisfacción y valores que reproduce la existencia humana. Tales necesidades son mediadas y reforzadas a través de patrones y rutinas sociales de la vida cotidiana, y las falsas necesidades se anclan en la estructura de la personalidad como una segunda naturaleza; olvidándose de este modo el carácter histórico reduciéndolo a patrones de hábitos.

Podría decirse, entonces, que los patrones inscriptos en las narrativas de los placeres por parte de sujetos escolarizados y no escolarizados, objeto de esta investigación, se constituye en objetos culturales a partir de la materialización de intenciones y propósitos en donde el sujeto da razones del conocimiento de sí mismo, del mundo social y material.

La presencia de determinadas reglas y recursos en el lenguaje, dan cuenta de una determinada cultura que se institucionaliza en la acción narrativa acerca de la vida escolarizada y no escolarizada. Esta materialización como aprehensión de los placeres; es un modo de ser del sujeto que se traduce en sus costumbres, su aspecto, y el modo en que afrontan los acontecimientos en el tiempo.

Dichos acontecimientos están asociados a procesos de transformación de la intimidad y la trayectoria de si-mismo como producto de la relación dialéctica de lo local y lo global (Giddens, 1993; 1997; 1998). Si en este proyecto hay interés en estos procesos y sus consecuencias en la constitución de los placeres en la escolarización, es porque los defectos y los fallos en las consecuencias no previstas e intencionales son un importante vacío como hilos conductores para indagar la historia de la educación⁴.

Merece una atención especial las fallas y consecuencias no advertidas de la escolarización, pues en el caso de Latinoamérica se trata de una advertencia que hace tiempo ya señalaba Illich (1985) cuando planteaba la monopolización de la educación, los mitos y ritos de la institucionalización y el progreso.

En el marco de la investigación en curso, estos sentidos preocupan porque ponen sobre el tapete lugares de tensión, omisión y desplazamiento del discurso hegemónico (Mclaren: 1994) y la auto

⁴ La referencia es a los desarrollos respecto a la historia de la educación en las investigaciones realizadas por Jaegüer (1967), Marrow (1960) y Galino (1968).

representación que tienen los sujetos al momento de dar cuenta de ello en el relato biográfico.

Si hubiera interés en ahondar sobre las zonas de fronteras de la política de la identidad de los placeres, es por la imperiosa necesidad de encontrar modos de incrementar el potencial de la escolarización y la no-escolarización; y con ello las posibilidades democráticas⁵.

Fundamentalmente, estos intereses, surgen de la necesidad de recabar testimonios acerca de las prácticas placenteras prestando especial atención a la reconstrucción de procesos sociales y experiencias biográficas desde las perspectivas de los sujetos.

Estas decisiones teóricas articulan con un conjunto de decisiones metodológicas a los fines de levantar actas de las prácticas placenteras en la vida escolarizada y no escolarizada. La naturaleza del material que se requiere, conduce la investigación a un diseño cualitativo para analizar la perspectiva microsociedad de las prácticas placenteras personales y las razones de esos procesos. En este sentido, se piensa en un estudio basado en el método biográfico interpretativo (Sautu, 2004)

El diseño exploratorio-descriptivo se orienta a levantar actas de las propias narrativas de los sujetos acerca de las prácticas placenteras; la tarea supone un análisis cualitativo intensivo. Dicho análisis permitirá comprender el modo como se configuran las prácticas placenteras en la vida escolarizada y no escolarizada según condiciones y circunstancias.

En este sentido, la idea es hacer un análisis de los relatos biográficos desde una perspectiva micro social de las experiencias personales y las razones que los sujetos narran acerca de las prácticas placenteras. En esas narrativas la ubicación de las trayectorias de vida en la red de la vida escolarizada y no escolarizada permite significar los intereses e implicaciones desde donde los sujetos justifican sus prácticas.

Para la recolección de éste tipo de material, el trabajo con entrevista narrativa permitirá conocer la historia del propio sujeto; instancia donde

⁵ Los estudios post-coloniales, en el marco de lo expresado, colaboran en la comprensión de esta problemática a partir de un análisis crítico sobre los centros imperiales de poder y los modos como relegan la alteridad a los márgenes del poder. El desafío está puesto, fundamentalmente, en la posibilidad de gestar una política de la diferencia dentro la propia vida cultural. Este es el motivo por el cual los postcolonialistas están ocupados en ver los modos de dominación a través de la relación entre academia, ciencia y cotidianidad (Scribano, 2004)

el entrevistado arma un relato coherente de todos los acontecimientos relevantes desde su principio hasta el final (Flick, 2004).

Los relatos biográficos (que se presentan en el próximo apartado) abren la posibilidad de ver cómo la práctica placentera fue vivida por sus protagonistas, teniendo en cuenta su propia experiencia subjetiva e interpretativa de la realidad social. Si en estos procesos tiene valor dicho conocimiento, es porque el corte de su propia praxis en casos tan dicotómicos como es el trabajo de máxima escolarización e inexistente escolarización, abre un matiz de apropiaciones sobre las relaciones sociales que las mediatizan y filtran los modos de concebir, organizar y sostener los propios placeres.

Por tal motivo el despliegue de sucesos de vida (curso de vida) y experiencias (historia de vida) a lo largo del tiempo; son centrales para el análisis de los datos al que debe vincularse con la historia de vida de otras personas con quienes los sujetos han construido lazos sociales (Sautu 2004: 22)

Si hubiera que advertir sobre la escolarización es por el carácter de este proceso que media en la experiencia, ya que en sentido amplio la escolarización se refiere a todo lo que ocurre en una escuela, incluyendo la educación. En sentido restrictivo la escolarización hace referencia a aquellos otros aspectos “deseables” de la vida escolar que son buscados por determinadas razones ligadas al sentido de la institución escolar creada y mantenida por la sociedad para transmitir aspectos de su cultura a las siguientes generaciones por medio de una enseñanza y aprendizaje deliberados.

La no escolarización supondría entonces el carácter “nulo” de la materialidad de esa experiencia escolarizada, eso no significa que no existan procesos de apropiación de lo “aceptable y deseable” por otros circuitos, bajo otras condiciones y con otros parámetros de valoración. Dichas apropiaciones abren un abanico de alternativas respecto a la apropiación de la vida escolarizada y su relación o no relación con la vida no escolarizada.

-Los placeres dentro y fuera de la escolarización

La discusión acerca del placer dentro y fuera de la escolarización ha sido un tema en el que los educadores radicales han otorgado

importancia en lo que se refiere a la experiencia de los sujetos y sus transformaciones. Particularmente las discusiones giran en torno a la teoría de la escolarización y la política cultural; conceptos centrales para comprender el modo como funcionan las escuelas para producir y autorizar formas particulares de significado y a la vez hacer efectivas las prácticas docentes coherentes con los principios ideológicos de la sociedad dominante.

En este análisis se advierte que el “ser escolarizado” no puede ser conceptualizado a partir de un parámetro limitativo como es el del modelo reproducción/resistencia, ya que la escolarización debe ser analizada como parte de un conjunto complejo y a veces contradictorio de procesos ideológicos y materiales mediante los cuales tiene lugar la transformación de la experiencia (Giroux, 1997). De este modo la escolarización es entendida como parte de la producción y legitimación de subjetividades y formas sociales tal y como están organizadas dentro de las relaciones de poder que posibilitan o limitan las aptitudes humanas para la capacitación personal y social.

Lo aquí planteado colabora en la comprensión de los relatos biográficos de los entrevistados, ya que permite comprender cómo la falta de una concepción aceptable de la práctica pedagógica crítica es en parte responsable de la ausencia de una política aceptable de la cultura.

Atento a lo planteado, si hubiera una preocupación en levantar actas sobre las prácticas placenteras de la vida escolarizada y no escolarizada, es por la ignorancia por parte de la pedagogía acerca de las formas de intercambio y producción cultural que aborde el modo como el conocimiento es producido, mediado, rechazado y representado dentro de las relaciones de poder tanto dentro y fuera de la escolarización (Giroux, 1997).

En este sentido, la recuperación de la “experiencia vital de práctica placenteras” por parte de los entrevistado hace posible identificar huellas en los relatos biográficos que refieren a tipos de apegos, tipos de implicancia, tipo de placeres, tipo de afectos, tipo de políticas y significados inscriptos en una determinada forma cultural con una determinada relación contextual e histórica atento a la posición social y capital cultural⁶.

⁶ El sentido de esos fragmentos tiene la intención de identificar un conjunto de categorías emergentes relevantes a partir de una pedagogía crítica donde hay una

Entre otros aspectos, lo que interesa recuperar de esos relatos biográficos son los modos de afrontar las prácticas placenteras y con ello los modos de consentimiento y/o resistencia que se hacen expresos en una convivencia muchas veces contradictoria, tal como es posible advertirlo en los relatos de los entrevistados que se presentan a continuación:

(...) pero cómo puede ser que estudie Lengua y con tantos errores de ortografía y ¡no! mi hermana dice “¡no! no podés, tenés que no tener errores de ortografía, ¿cómo vas a ser una profesora de Lengua con errores de ortografía?” (...) en primer año en el secundario me llevo eh (...) . Castellano se llamaba en ese momento, por la ortografía eh y pero en ese momento, cuando me evalúan no me toman ortografía sino que me toman redacción y claro, yo la redacción era (...) me encantaba y escribía bien pero lo que escribía lo escribía con errores de ortografía entonces ahí iba la cuestión (...) eh pero bueno me saqué una nota buena por la redacción y trataba de (...) como lo hago siempre que sigo haciéndolo cuando hay una palabra que dudo, le pongo el sinónimo entonces ando buscando el sinónimo y bueno y por ahí hago los canjes eh medio violento eh pero bueno lo demás me gustaba y bueno, todo pasó y digo yo no, no puede ser cómo Lengua que si hubiera alguien que me hubiera dicho si podés por qué no, porque además en ese momento se utilizaba a hacer mucho a, mucho análisis gramatical y eso me iba bastante bien y me gustaba y dentro de los contenidos que había, me encantaba hacer análisis de texto de los libros, leer (...) (E2 P – testimonio de quien ha sido escolarizada)

Para mí es muy importante cuando hago los ñoquis ¿no? porque ligo el pasado de mi mamá con todo su sufrimiento eh como lo fue aprendiendo, eh todo lo que tuvo que pasar para aprender eso y todo lo que le costó a ella, y todas las otras veces que desde muy pequeña tuvo que hacerlo arriba de una mesada, que ni siquiera llegaba a la mesada. Se tenía que poner un cajón para

afirmación del cuerpo en el proceso de conocimiento y aprendizaje según las diferencias sociales vividas poniendo en cuestión lo que se considera “pedagógicamente aceptable”

llegar entonces para mí eso era muy importante, es muy importante entonces cuando lo enseñe que me sale muy bien, lo voy a enseñar desde ese lugar ¿no? entonces para mí la cocina es de de ese lugar de la pasión con que me lo enseñó mi mamá. (E2P53 –testimonio de quien ha sido escolarizada-)

(...) poniendo en frente mis viejos que mis viejos siempre los pongo al frente porque ellos me han enseñado del corazón lo principal, no es tanto el nivel cultural, es el corazón, el corazón es lo principal porque de qué vale tener tanto nivel cultural si no tenés corazón, es preferible tener un poquito de, de corazón y no tener nivel, bueno y de ahí fuimos creciendo... (E1P18 – testimonio de quien no ha sido escolarizado)

(...) mirá eh fue fácil para mí en el sentido este mirá, porque a mí me gustaban, me fui metiendo y me empezó a gustar, yo veía que (...) porque la marioneta eh en realidad, cuando vos manejas una marioneta, la marioneta hace lo que hacés vos ¿te das cuenta? la marioneta si vos bailás, baila, si vos hablás, habla, si vos movés la mano, mueve la mano porque vos, esta mano estás moviendo la mano de ella ¿te das cuenta? para caminar, si vos caminás, camina ¿te das cuenta? (...) (E1P –testimonio de quien no ha sido escolarizado-)

En estos testimonios hay un esfuerzo de mapear los modos de apropiación subjetiva de las prácticas placenteras, sus modos de consentimiento y/o resistencia. Dichos modos se traman en la narrativa de la vida escolarizada y no escolarizada de modo no muy clara, quizás esta falta de claridad de frontera colabora en visualizar que las prácticas placenteras atraviesan las fronteras siendo las “alcahuetas” de sistemas complejos en donde no sólo entra en juego los aspectos identitarios de la “escolarización/ no escolarización”.

El interés, es advertir sobre la exterioridad de una práctica que supone atender a la interioridad de la vida de los sujetos. En este sentido los criterios de percepción, recepción de la experiencia placentera pone en tensión algunos procesos identificatorios lo que se expresa muchas veces

a partir de la modificación, licuación, extrañamiento en los tipos de apegos, tipo de afectos de la vida escolarizada y no escolarizada.

Tanto en el caso de los relatos de la escolarizada y el no escolarizado puede detectarse un tipo de sensibilidad a la práctica placentera que se comprende a partir de determinados intereses e implicaciones, atento a los procesos sociales y su relación con la propia experiencia biográfica. Quizás esos intereses, implicaciones, justificaciones de prácticas placenteras que navegan entre dos aguas colaboran en visualizar los modos como se afronta el placer, pues son en los modos de producción, modos de consumo, modo de intercambio donde se amalgaman las “prescripciones” de la exterioridad e interioridad (de los placeres aceptables y deseables).

El modo como se arma la trama de la práctica placentera en esos múltiples atravesamientos es relevante por el tipo de ignorancia y/o conciencia que tienen los propios sujetos que viven la experiencia de práctica placentera.

Los enigmas acerca de los modos de apropiación subjetiva de la experiencia de práctica placentera –sus afectos, apegos– en los relatos biográficos surgen fundamentalmente cuando advertimos el modo como se inscribe el “consentimiento y/o la resistencia” de esa experiencia. El mapeo de estos modos de consentir y resistir que se significan mutuamente, son a cuenta de visualizar las marcas, las huellas de apropiación de los procesos sociales y de la experiencia biográfica (aspectos que no se despegan en la propia naturaleza del sujeto). Sin embargo, a los efectos del análisis se puede visualizar cómo se anida el “modo de consentimiento” y/o el “modo de resistencia” de “esta doble naturaleza, doble filo constitutivo de los placeres”.

En el caso del consentimiento, en los relatos biográficos, se puede rastrear placeres en: las “formas de dar conformidad”, “la manifiesta voluntad expresa”, “la tolerancia”, “la acomodación”. La referencia es a un consentimiento expreso de prácticas placenteras que suponen aceptación a “las formas de organización”, “las formas de “persuasión”, “las formas de regulación” y de “organización de las relaciones de poder” (en donde se afirman placeres bajo sistemas de poder aceptables y deseables).

En el caso de los placeres inscriptos en modos de resistencia, los relatos biográficos antes presentados expresan “la manifiesta oposición”,

los “tipos de lucha” en los modos de organización, producción, consumo y regulación de las prácticas placenteras. Se trata de la advertencia acerca del tipo de implicación ideológica que supone la posibilidad de experimentar esa práctica placentera.

En definitiva, son placeres en la resistencia de rituales incorporados como parte de los mecanismos persuasivos. Esto es la hegemonía de diversos procesos de la vida escolarizada o no escolarizada, lo que se expresa a partir de la enunciación por parte de los sujetos de “sufrimiento, indignación, dolor”.

En este sentido podríamos afirmar que las experiencias de prácticas placenteras/displacenteras se comprenden desde lo “in-corporado”, “hechos cuerpo”. Los criterios de percepción y recepción de las prácticas placenteras, como se puede observar en los relatos biográficos, no son naturales ni neutrales al momento de selección imágenes, objetos, formas, desplazamientos con regularidad e irregularidad en simetría o asimetría con la propia historia de vida (Magallanes, 2007)

La relevancia de mapear las experiencias placenteras los criterios de percepción y recepción de escolarizados y no escolarizados es por la propia cultura política y política cultural que se filtra en las sensaciones, percepciones y emociones. Estas se expresan en los relatos a partir de afirmaciones tales como “me gusta”, “me apasiona”, “sentirse menos”, “quedar admirado”, “me enganchaba”, “me daba la posibilidad”, “me sentía mal”, “darme permisos”, “me dejaba”.

Si estas afirmaciones o negaciones ponen a las prácticas placenteras en una encrucijada, es por los extrañamientos (tema que será tratado en el próximo apartado) que generan cuando son objeto de indagación. Dice Marcuse (1970: 118) “Pero precisamente la diferenciación acrecentada del placer es insoportable en una sociedad que necesita de la forma reprimida de satisfacción de tales necesidades. El aumento del placer significaría inmediatamente una mayor liberación del individuo: este placer exige libertad en la elección del objeto, en el conocimiento y en la realización de sus posibilidades, libertad en el tiempo y en el espacio. Todas estas exigencias están en contra de la ley vital de la sociedad existente. Debido a la íntima vinculación entre felicidad y libertad, se ha mantenido tenazmente el tabú del placer (...)”

-El extrañamiento en los placeres

La experiencia de práctica placentera forma parte de una cultura política y una política cultural. En su constitución política se puede analizar no sólo el modo como el cuerpo se convierte en el objeto de placer sino también el sujeto del placer. La referencia en este sentido es al modo de consentimiento y/o modo de resistencia como condición que afirma posibilidades o las restringe. Dice Giroux (2001: 17)

La cultura se vuelve política no sólo porque está vehiculizada por los medios de comunicación y otras formas institucionales que procuran conseguir determinadas formas de autoridad y legitimar relaciones sociales específicas, sino también como conjunto de prácticas que representa y ejerce poder y por lo tanto perfila las identidades particulares, moviliza una gama de pasiones y legitima formas precisas de cultura política.

Los pliegues, despliegues y repliegues de prácticas placenteras, las posibilidades de felicidad y el advenimiento del disfrute suponen una racionalidad de una totalidad ocluyente, maquina política en donde la práctica placentera es captada en el orden de lo ideológico, lo que permite comprender los extrañamientos que genera la relación entre placer y goce. El extrañamiento de la relación viene dado por una experiencia satisfactoria que se articula a una necesidad y un sentido del placer que es capturado en la red de un sistema simbólico⁷.

La importancia de poner en tensión el extrañamiento de las prácticas placenteras de los sujetos escolarizados y no escolarizados colabora en identificar sus posibilidades de emancipación. Este objetivo supone atender a los placeres como experiencia agradable de satisfacción anticipada de una necesidad y su relación con los procesos de reificación, enajenación, alienación (Scribano, 2005).

Atender a las recurrencia de proximidades y/o distanciamientos en los procesos de reificación vividos que se expresan en los relatos biográficos, ha permitido visualizar muchas veces la afirmación de determinadas

⁷ “La potencia política del goce es hoy mayor que nunca, dado que es cada vez más el objeto directo del poder (bio-político) la política actual es cada vez más la política del goce, embarcada en los modos de demanda, control y regulación del goce” (Žižek, 2005: 129)

prácticas placenteras de los sujetos en los cuales hay importantes consentimiento en el binomio satisfacción/enajenación. Estas configuraciones son producto de distanciamientos en las políticas de las sensaciones, percepciones y emociones.

Quizás, las elecciones de prácticas placenteras requieren tanta distancia que eligen la ausencia, tal vez para lograr la imagen perfecta. Esto hace referencia al punto donde la singularidad de la política del placer no conservaría nada personal. Son flujos y reflujos que se fundan, desfundan y desfundan en zonas y planos que importan porque están al costado de los estratos y de la organización, a pesar de estar sometidos a leyes del interior y del exterior⁸ (Deleuze, 2004)

En este sentido, la posibilidad de emancipar las prácticas placenteras, supone atender a los procesos democráticos que pudieron haber colaborado o no, en engendrarlas. El interés en los procesos de extrañamiento se vinculan a la emancipación y democratización, lo que abre un conjunto de interrogantes acerca de ¿cuál rareza obstaculiza la emancipación y democratización de la práctica placentera de escolarizados y no escolarizados? ¿Cuál rareza en la forma de manifestación de las prácticas placenteras, su producción, circulación, consumo? ¿Cuál rareza en las mediaciones escolarizadas y no escolarizadas engendran las prácticas placenteras? ¿Cuál reflexividad de los propios sujetos que se apropian de las prácticas placenteras en el campo de interrogantes aquí expresados?

La riqueza de este campo basto de interrogantes, es por lo enigmático como se manifiestan sus respuestas. Quizás, uno de los lugares que colaboren en abrir algunos terrenos en esta línea de pensamiento, supone atender a “la rareza” como se manifiestan las prácticas placenteras en los relatos biográficos.

Las incógnitas respecto a los relatos biográficos y el campo de interrogantes expresado anteriormente, ponen bajo la lupa las prácticas placenteras de escolarizados y no escolarizados, lugares donde se traman “las rarezas” en el conjunto complejo y contradictorio de procesos

⁸ Dice Deleuze “(...) el placer irrumpe el proceso inmanente del deseo, el placer parece estar al costado de los estratos y de la organización, y es en el mismo movimiento que el deseo es presentado como sometido desde el interior a la ley y es escandido desde el exterior por los placeres; en los dos casos hay negación del campo de inmanencia propia del deseo” (2004: 30).

ideológicos y materiales que transforman las experiencias de placeres de los sujetos. Estas transformaciones en la producción de subjetividad y los procesos de legitimidad, se encuentran organizadas en relaciones de poder que algunas veces posibilitan y en algunas limitan las aptitudes de los sujetos.

La “rareza” en lo que se refiere a las oportunidades de autonomía de las prácticas placenteras ofrece posibilidad de estar atentos a la desintegración, banalización, precarización, balcanización, disolución de esas experiencias. Lo aquí planteado, viene de la mano de la incógnita acerca de la imbricada vinculación entre modos de consentimientos y/o modos de resistencia expresados en los relatos biográficos de los sujetos.

Arribamos, entonces, a los extrañamientos de las prácticas placenteras como forma de “rareza” frente a la posibilidad de licuación, interrupción de sentido de la experiencia de práctica placentera en la vida escolarizada y no escolarizada⁹.

En el marco de los relatos biográficos presentados, nos preguntamos por esa “rareza” en los modos de consentimiento y/o resistencia, fundamentalmente porque consideramos que la rareza es constitutiva para los sujetos. Las leyes del exterior y del interior son de distinta naturaleza, sin embargo lo “raro” es muchas veces la pasividad y no reacción.

La pasividad frente a determinadas prácticas que son vividas entre determinados límites “eso es rareza”, precisamente porque la interioriza aún queriendo superarla. La interiorización de la pasividad de cada uno es la posibilidad material de su propia aniquilación material de/por una necesidad (Sartre, 1995). Es la aniquilación de todas las otras alternativas, posibilidades que quedan fuera por una falta, una falla (negación material donde se constituye el sujeto como Otro distinto). La existencia es rareza como riesgo constante de no existencia.

⁹ Con ello, queremos decir, que no sólo hay vacíos acerca del modo como la cultura dominante crea fronteras para las prácticas placenteras en la vida escolarizada y no escolarizada, sino que también hay vacíos acerca de los extrañamientos y rarezas que suponen esas prácticas al momento cuando pretendemos ligar política de vida y política de escolarización/no escolarización. Esto es el consentimiento o posibilidad de resistencia de las prácticas placenteras atento a los sistemas de poder aceptables y deseables.

En la línea de las afirmaciones antes planteadas uno podría decir que los sujetos en sus relatos se constituyen en factor y víctima de sus propias prácticas placenteras. Dichas prácticas son el sobrante que niegan todo lo que no son ellas como totalidad, como posibilidad atento a la estructura social de lo circundante material.

En este sentido se comprende en los relatos de escolarizados y no escolarizados la convivencia en/y con conflictos entre los modos de consentimiento y/o resistencia de sus prácticas placenteras. Probablemente los conflictos entre estos modos, ponen de manifiesto la rareza, los extrañamientos de las prácticas placenteras en tanto la conciliación con la praxis está agotada¹⁰.

Valdría la pena, entonces, ahora preguntarse: ¿Cuál trama de rarezas de las prácticas placenteras en relación con la vida escolarizada y no escolarizada? ¿Hay rareza en los intereses, implicaciones y modificaciones de sus prácticas placenteras? ¿Cuál rareza en esas prácticas placenteras atento al curso de vida de los sujetos y la estructura social? ¿Cuál rareza en la trama de las dimensiones socio-estructurales y socio simbólicas que colaboraron en la estructuración de la práctica placentera, de sus contenidos y organización de los contenidos de esa práctica? ¿Cuál rareza en las fronteras para las prácticas placenteras en la vida escolarizada y no escolarizada que impone la cultura dominante? ¿Cuál rareza en los sitios y en los modos donde funcionan las prácticas placenteras? ¿Cuál rareza en las reglas y el orden de las reglas en donde funcionan esas prácticas placenteras? ¿Cuál rareza en las limitaciones/posibilidades de las prácticas placenteras para la potenciación de las aptitudes humanas? ¿Cuál rareza en la política de vida, política de emancipación de los propios sujetos atento a sus prácticas placenteras? ¿Cuál rareza en la política cultural y cultura política de las prácticas placenteras?

¹⁰ La rareza del consumidor en relación con tal o cual producto de prácticas placenteras está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores. La rareza es porque esa práctica placentera es sobrante al estar en relación con las herramientas las que se pueden transformar con el efecto de sus propios efectos.

En este sentido, la reificación de la práctica placentera sería el momento intermedio en donde el sujeto vive una falsa relación de reciprocidad designándose a sí mismo por la materia y transporta esa relación al medio social viviendo su reciprocidad de ser humano como una interioridad negada viviéndolas falsamente como exterioridad (Sartre, 1995).

El campo de interrogantes antes presentado, tiene la finalidad humildemente de ser incisivo respecto a las condiciones de percepción y posiciones de recepción de las prácticas placenteras (que se expresan en sus modos de resistencia y/o modos de consentimiento) con esa práctica. La provisionalidad de la incisión en el marco del presente trabajo, tiene la pretensión de abrir paso a nuevos avances en la investigación. La mirada está puesta en los lugares donde la práctica placentera con su rareza/extrañamientos tiene la posibilidad o restricción de ser corrosiva en su carácter escurridizo y fugaz; fundamentalmente porque se trata de la materialidad de una práctica que es al mismo tiempo biológica, colectiva y política.

-Referencia Bibliográfica

- DELEUZE, P. (2004) Deseo y placer. Buenos Aires, Alición Editora Memoria del Búo.
- FLICK, U. (2004) Introducción a la investigación cualitativa. Madrid, A Coruña, Fundación Paideia – Ediciones Morata.
- GALINO, M. (1968) Historia de la educación. Tomo I y II. España, Editorial Gredos.
- GIDDENS, A. (1997) Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona, Península.
- _____ (1998) La transformación de la identidad. Sexualidad, amor, erotismo en las sociedades modernas. Madrid, Colección Teorema. Serie Mayor, Segunda Edición.
- _____ (1993) Consecuencias de la Modernidad. Madrid, Alianza.
- GIROUX, H. (1992) Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición. México, Editorial Siglo XXI.
- _____ (1996) Placeres inquietantes. Aprendiendo la cultura popular. Barcelona, Paidós.
- _____ (1997) *La cultura popular como pedagogía del placer y del significado: descolonizar al cuerpo* en Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas. Barcelona, Paidós.
- GUTHRIE W. C. (2000) Los filósofos griegos. México, FCE.
- JAEGER, W. (1967) Paideia: los ideales de la cultura griega. México, FCE.

- ILLICH, I. (1985), *La sociedad desescolarizada*. México, Grupo Editorial Planeta.
- LANGE, A. (1903) *Historia del materialismo*. Madrid, Danibi Iorro Editor.
- MAGALLANES, G. (2007) *Las prácticas placenteras: un campo escurridizo de indagación* en SCRIBANO, A. *Policromía corporal. Cuerpo. Grafía y Sociedad*. Córdoba, UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Universitas
- _____ (2005) *El placer como política de la identidad y trama conflictiva en la vida escolarizada y no escolarizada*, X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias. Desarrollo y equidad. Ediciones ICALE. ISBN 987-20969-6. Río Cuarto.
- SARTRE, J. (1995) *Crítica a la razón dialéctica*. Tomo II. Bs. As., Losada.
- MARCUSE, H. (1985) *Eros y civilización*. Buenos Aires, Biblioteca Ariel Sudamericana-Planeta.
- MARROU H. (1960) *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires, Eudeba.
- MCLAREN, P. (1994) *Pedagogía crítica, resistencia cultural y, la producción del deseo*. Buenos Aires, Aique.
- _____ (1997) *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona, Paidós.
- SAUTU, R. (comp.) (2004) *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Bs. As., Ediciones Lumiere.
- SCRIBANO, A. (2005) *Lógica de una sujeción indeterminada: una lectura intempestiva de Marx*. Córdoba, Siglo XXI CHS.
- ŽIŽEK, S. (2005) *La suspensión política de la ética*. Bs. As., FCE.

PRIMERO HAY QUE SABER SUFRIR...!!!

Hacia una sociología de la “espera” como mecanismo de soportabilidad social.

*Primero hay que saber sufrir,
después amar, después partir
y al fin andar sin pensamiento
(Naranja en Flor, Homero Expósito)*

Adrián Scribano¹

-Introducción

Un invierno cualquiera en una capital importante de Latinoamérica las “gentes” se aprestan para entrar al subterráneo, una imagen se repite: *hay que esperar*. Ese mismo día, a la misma hora, millones de sujetos esperan el colectivo, el bus, o como se lo designe, pero la gestualidad y la postura es la misma: *hay que esperar*.

Atrás (en el barrio donde el frío estruja pies y pechos) quedaron las familias de los que hacen fila, esperando también...que llegue la anhelada noticia de que vinieron los que traen la comida para el barrio, que llegaron los médicos que atienden a los niños con tos, que llegaron los que “inscriben” para el subsidio estatal.

Miles de latinoamericanos esa misma mañana se disponen a pagar los impuestos, el gas, la electricidad y comparten (en tono de unidad regional desde el espanto) la actitud de esperar que los atiendan. Eternas colas para

¹ Investigador Independiente CONICET. Coordinador del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del CEA-UE-CONICET-UNC, Argentina. Coordinador del Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA. Director de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad www.relaces.com.ar adrianscribano@gmail.com

el transporte público, fenomenales colas para hacer un trámite, monumentales esperas cotidianas, vivir apretados...corriendo...y “a mil”², hacen de la espera una actividad cívica y de la paciencia una virtud política.

Todos estos compatriotas y los que leemos este relato compartimos la espera como sociabilidad y vivencialidad. Todos también, de un modo u otro, percibimos la vida y le imputamos sentido desde los colores que usamos analógicamente para describirla. Una vida que entre el esperar y la paciencia se vuelve negra, se siente rosa o se repite como gris.

Para los ciudadanos de las democracias neo-coloniales³ esperar es una actividad cívica y la paciencia una virtud. Antes y después de los procesos electorarios el imperativo democrático es “hacer ante sala” para ejercer los derechos. Por esta vía, espera, paciencia y derechos ciudadanos son los componentes de los paisajes de la paz colonial cotidiana.

¡Hay que esperar que los militares no tengan poder!; hay que aguantar hasta que frenemos la inflación; ya viene la revolución productiva; hay que pagar la deuda externa para que no nos bloquen; no hay que pelearse...estamos en el purgatorio...todas frases que hacen de la paciencia una virtud política.

En el marco de estas situacionalidades se configuran en –y a través de– las emociones y los cuerpos la espera y la paciencias como sociabilidades adecuadas. La tensión entre autonomía y heteronomía que absorbe la paciencia la coloca entre los principales mecanismos de soportabilidad social. El presente trabajo pretende indagar y abrir algunos interrogantes sobre el aludido proceso.

La estrategia argumentativa seleccionada ha sido la siguiente: 1) se presentan – sumariamente- una aproximación conceptual de las relaciones entre mecanismos de soportabilidad social, emociones y políticas corporales; 2) se exponen las conexiones entre sufrimiento, paciencia y sensaciones a través de la “crónica de un aprendizaje” y sus lecciones haciendo evidentes a la espera como actividad cívica y la paciencia una virtud política; 3) se muestra a la espera y la paciencia como mecanismos

² Expresión argentina que significa vivir la vida siempre apresuradamente.

³ La expresión democracia neo-colonial hace referencia a las tramas de poder que se vienen configurando en el marco de las transformaciones del capitalismo internacional tal como se define en el presente artículo y que hemos desarrollado en otros lugares, Scribano 2005e, 2007a y 2007b

de soportabilidad social y, 4) se finaliza con una breve reflexión respecto a re-acciones y formas de resistencia.

El trabajo ha sido pensado como un ejercicio de auto-etnografía, como una lectura transversal a declaraciones de los habitantes del mundo del no y como un ejercicio de interpretación de materiales de aparecidos en Internet⁴.

Se sostiene la necesidad de profundizar (empírica y teóricamente) el estudio de la paciencia como un aporte a la reconstrucción de una política de las emociones en el contexto de las democracias neo-coloniales.

-Mecanismos de soportabilidad social, emociones y políticas corporales

Hoy, más enfáticamente, el capital se presenta como indeterminado, su lógica es la metamorfosis en la incertidumbre del qué pero no del cómo y el existenciarlo del capital es ser una relación in-substancial. Es en el sentido apuntado que en éste y otros trabajos se ha enfatizado que la situación actual del capitalismo debe ser comprendida por estas vivencialidades. Así el capital se presenta como indeterminado dada su imprevisibilidad constituyente, en tanto efecto que excede su propia causa en un plus de permanente variabilidad. Como también se subraya que su lógica es la metamorfosis en la incertidumbre, es una modulación que imprime formas en superficies modificables y contingentes. Por lo que se comprende que el existenciarlo del capital es ser una relación in-substancial, una identidad en busca de una diferencia y viceversa.

En este marco, es posible intuir, porqué desde hace tiempo, venimos sosteniendo que la expansión imperial en la actualidad puede ser caracterizada como: a) un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía, b) la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones

⁴ Dado que dicha articulación informativa debe ser objeto de fundamentación –y por que no de auto-critica- se brindan aquí algunas pistas bibliográficas que permitan al lector intuir cual sería el camino para sostener y garantizar la estrategia seguida si el espacio disponible así lo permitiese. De todas maneras, hay dos motivos epistémicos (ya comunes en las ciencias sociales) que se pueden brindar como respaldo argumentativo: a) todo científico social depende para construir sus afirmaciones de un proceso –necesario e ineludible- de “doble hermenéutica”; y b) la clave para sostener y fundar afirmaciones es el alcance que se quiera dar a las mismas.

y los mecanismos de soportabilidad social, y c) como máquina militar represiva.

Estas tramas dialectizadas entre expropiación, depredación, coagulación y licuación de la acción son posibles de ser observadas en dos momentos de la “evitación” del conflicto que elabora el capital (en tanto relación insubstancial): los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones⁵.

El presente texto se conecta con lo que estamos elaborando alrededor de los mecanismos de soportabilidad social, que nutriendo fantasmas y fantasías sociales, se presentan como un rasgo fundamental de la dominación capitalista. Aspecto que venimos trabajando⁶ desde dos supuestos cuyo desarrollo en profundidad nos llevaría muy lejos de nuestros objetivos actuales. Un primer supuesto es que el *cuerpo es el locus de la conflictividad y el orden*. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan (buena parte de) las lógicas de los antagonismos contemporáneos, constituyéndose en el marco y horizonte de comprensión de numerosas prácticas sociales. Un segundo supuesto es que observamos que perdura algo así como una *economía política de la moral*, es decir, unos modos de sensibilidades, prácticas y representaciones que ponen en acto la dominación.

Al bucear la conexión entre los conceptos expresados y los supuesto explicitados se pueden encontrar las siguientes pistas analíticas. Así, en este contexto, entenderemos que los *mecanismos de soportabilidad social* se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. Son, al menos parcialmente, procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos que se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo. Por esta vía es posible entender cómo la vida social “se-hace” como *un-siempre-así*, cómo es vivida en tanto “mandato” de tolerar lo dado.

⁵ En relación a los cruces entre ideología y capitalismo ha sido fundamental para el análisis aquí realizado, (más allá que no “se siga estrictamente” al autor) el enfoque de Slavoj Žižek entre otros CFR Žižek 1989,1994, 1998 a, 1998b, 1999, 2000, 2001.

⁶ Se ha elegido “jugar” en la escritura del presente trabajo con el “nosotros” puesto que mucho de lo que aquí se expone se ha discutido e indagado en el marco del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social a cuyos integrantes se agradece sus comentarios y aportes.

Los *dispositivos de regulación de las sensaciones* consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de “apreciarse-en-el-mundo” que las clases y los sujetos poseen⁷.

En este contexto es donde las “prácticas-de-la-espera” adquieren una relevancia especial dada su particular capacidad de afectar a los cuerpos y construir escenarios donde la licuación y coagulación de la acción se reproducen fácilmente.

Los *mecanismos de soportabilidad social* como evitación sistemática del conflicto social son módulos perceptivos que como resultado del registro iterativo de impresiones elaboran formas sensitivas que arman al agente de instrumentos para eludir situaciones conflictivas.

Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos se hacen cuerpo en tanto procedimientos para “correrse” de las situaciones de conflictividad y consisten en levantar muros sensoriales a través de edificar espejos en tanto “unidades modulares” que reproducen la realidad sentida (y valorada) como sensaciones individuales y originales. Dichas unidades pintan a los escenarios sociales desenganchados de las particularidades del espacio-tiempo a la cual se refieren, los vuelven “cotidianos”, los sacralizan como inmutables.

La vida social “se-hace” como *un-siempre-así*. Un hacer que no puede dar señales de dónde viene o de cómo se hace sino en tanto olvido o distracción. Las prácticas de obviar y soslayar los orígenes y consecuencias de las situaciones conflictivas tiene como lógica el “corrimiento” hacia topologías incompletas y fragmentadas donde se hacen naturales las faltas de mediaciones que impiden la aparición del todo. Donde las tensiones de vectores múltiples se disuelven en forma de naturalización.

Obviar significa sentir la realidad como excusada y excusable, es decir, a la “vida” no se le piden explicaciones o al menos resulta inútil hacerlo. Los orígenes de la desigualdad, de la explotación y la expropiación no son tematizables, no se pueden modificar. Soslayar significa eludir las preguntas y las acciones contra las consecuencias de los orígenes excusados. El mundo social deviene un “así-y-no-de-otra-manera” que oculta mostrando y muestra ocultando.

⁷ Por otras vías se han desarrollado las conexiones entre mecanismos de soportabilidad y dispositivos de regulación de las sensaciones en Scribano 2005b,2005c,2005d

Estos mecanismos se producen y reproducen en las nimias marcas sociales hecha cuerpo que van desde la aceptación de un orden de los cuerpos hasta una sociodiseña de la frustración elaborada, re-elaborada y depurada en las prácticas cotidianas. (Scribano 2005b)

Como expondremos mas adelante esperar es una actividad que los sujetos hacen hueso en practicas cotidianas y que tienen su antesala en la iteratividad del sufrimiento. En otros lugares (Scribano 2007 a, 2007b) se han expuesto las lógicas de la impotencia y el dolor social como dispositivos de regulación de las sensaciones. En este trabajo el interés se concentra en una descripción de algunos de los mecanismos que elaboran sociabilidades y vivencialidades. En este marco, se quiere explicitar cómo se intersecan cuerpos, sensaciones e intensidades de vivencialidad para colorear una pintura del mundo social en el cual vivimos.

La sociabilidad ha sido pensada analógicamente desde metáforas mecánicas, biológicas y lingüísticas. Las formas sociales desde dichas perspectivas aparecen ante los ojos analíticos respondiendo a las “reglas” de los territorios conocidos que las aludidas metáforas implican. En el presente trabajo se aboga por una modificación de dichas metáforas que conduzca, al menos preliminarmente, a la elaboración de una “metáfora cromática”.

La sociabilidad es una manera de explicar los modos que al inter-actuar los agentes viven y con-viven. La vivencialidad es una manera de expresar los sentidos que adquiere el estar-en-cuerpo con otros como resultado por un lado, del “experienciar” la dialéctica entre cuerpo individuo, social y subjetivo; y por otro lado, de las lógicas de apropiación de las energías corporales y sociales⁸.

La formas de sociabilidad y vivencialidad se tensionan y torcionan en tanto cinta de moebio con las sensibilidades que emergen desde los dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos soportabilidad social.

Una vía que puede ser usada para describir estos juegos corporales es la de construir una guía conceptual que utilice algunos elementos de la teoría de los colores. Es decir, trasladarse a una metáfora cromática que permita entender las conexiones y des-conexiones entre sociabilidad, vivencialidad

⁸ Para un desarrollo sistemático de estas ideas CFR Scribano 2007a, 2007b, 2007c.

y sensibilidad. Una vía que entrelaza sociología de las emociones, de los cuerpos y teorías de los colores.

Entender a las acciones sociales desde la metáfora fundante que implican los colores supone el juego entre energía, cuerpos y observador. No es casual que las teorías sobre los colores se construyeron originariamente desde la “experiencia” pictórica. Es justamente una pintura del mundo social la que se puede observar si se toman como punto de partida, al menos parcialmente, las distribuciones de energía corporal y social. Como así también los modos de sensibilidad social que desde dicha distribución aparece.

Así como no hay colores “esenciales” sino diferentes formas de reflejar la luz que tienen los cuerpos en relación a un observador determinado, en la sociedad se construyen tonalidades corporales y emocionales en función de la energía corporal y social que los agentes pueden gestionar (administrar) en rangos de autonomía diferencial de acuerdo a *sus* posiciones y condiciones de clase y de *aquel* que observa.

Las formas de dominación capitalistas se manifiestan a través de marcas corporales una de esas marcas consisten en la capacidad de esos cuerpos de reflejar el estado de su energía corporal.

Las relaciones sociales son interacciones simbólica y cromáticamente mediadas, por esta última particularidad los cuerpos se presentan y representan con una intensidad energética diferencial. Es decir, en los trabajos de aproximación, definición de situaciones y orientación de la acción social los agentes “portan” y ponen en juego sus energías corporales que son entendidas y “usadas” con y por los otros agentes. Las cantidades, calidades, volumen e intensidades de energía de la que los agentes disponen involucran la capacidad diferencial que esos cuerpos tienen para pintar el mundo.

Las lógicas de dominación como un conjunto de articulaciones superpuestas y tensionales implican la expropiación, depredación y subsunción de las energías sociales y corporales. Desde esta mirada la vida en sociedad puede ser descripta y criticada desde un esquema de interpretación cromático.

Es decir, las condiciones materiales de vida operan como espacios de expansión de “frecuencias de onda” donde los cuerpos receptan y absorben ciertas “posibilidades” objetivas de visibilización-invisibilización, asociadas a las energías sociales que dichas condiciones materiales

determinan. Estas posibilidades objetivas se reflejan y/o perciben en forma de una estructura corporal cromáticamente diferencial, donde, las desigualdades en las capacidades de absorber y/o repeler la determinación de las aludidas condiciones materiales de vida repercuten en los modos de representar y representarse que esos sujetos y clases de sujetos tienen.

Dichas capacidades y esos modos de representarse constituyen esquemas de percepción y apreciación que se traducen en procesos sociales de enclasmiento cromático de los cuerpos.

Las aludidas vivencialidades asociadas a las luminancias, tonalidades y saturaciones de la dominación en su tarea de extracción y expropiación de energías corporales son los espacios de inscripción de los mecanismos de soportabilidad social.

En forma sintética se puede afirmar desde esta perspectiva que: hay color en los cuerpos, hay color en cómo los cuerpos se miran y hay color en cómo los agentes miran (experientian) la pintura del mundo en las que están inscriptos. Por medio de estas vivencias las prácticas sociales pueden ser descritas por la tonalidad, luminancia, saturación, acromatismo y daltonismo que ellas implican.

Las tonalidades expresan los matices de los agentes en acción, las diferencias entre las gradaciones cromáticas que esas prácticas implican. Es el modo analógico de hacer visibles el cómo me veo y me ven, la manera de entender los colores que percibo en mí y en los otros y viceversa.

La luminancia corporal hace referencia a las desigualdades de disposición y disponibilidad de energía entre los agentes. Se basa en la “brillantez” del agente en tanto percepción de sus posibilidades de un manejo autónomo o heterónimo de la acción.

La saturación expresiva involucra los resultados (en y por la interacción) de los procesos de diferenciación que se fundan en las distancias entre tonalidad y luminancia de los agentes y sus prácticas.

El acromatismo social es un efecto excedente de la apropiación diferencial y expropiación de las energías sociales y corporales de los sujetos. Es la vivencialidad de la decoloración y de la cotidianidad en blanco y negro.

El daltonismo social se presenta como el proceso de subsunción de todos los colores en uno. Remite a la incapacidad de percibir las tonalidades, luminancias y saturaciones de modo tal que “todo da lo

mismo”. Es el acostumbramiento a no percibir las causas de las sociabilidades.

Estos módulos perceptivos que producen iterativamente las múltiples y contingentes impresiones “cromáticas” de la captación de la energía social de los cuerpos elaboran formas sensitivas para eludir y/o enfrentar situaciones conflictivas.

Los “estados” de acostumbramiento de la dominación y “corrimiento” de las situaciones conflictuales se aprehenden en el sufrimiento que se hace carne. Esta incorporación, este hacerse hueso del sufrir implica y posibilita a la lógica de la espera como estructura y a la resignación como consecuencia. Aparece así, la paciencia como virtud y como mecanismo de soportabilidad social. Buscaremos los rastros de la espera y la paciencia en el relato de su experiencialidad.

- Sufrimiento, paciencia y sensaciones

-Crónica de un aprendizaje⁹

Una mañana un ciudadano cualquiera (no tiene tarjeta de crédito ni acceso a Internet) se forma en una larga fila para pagar los impuestos. Desde temprano cientos de sujetos han hecho lo mismo y lo anteceden en una tensión tolerante que dura horas. Sujetos que están de pie, mustios, invirtiendo energía en su doble sentido: poniendo energía y dando vueltas la potencia de la energía en “no hacer nada”. Una larga fila que se presenta, muchas veces, como gris, con pocos colores...es pesada y es un lugar donde no da ganas de estar. *Hay que aprender a tener la postura adecuada.*

Mas tarde debe regresar a su casa en el transporte colectivo y cuando llega a la parada otra vez la misma fila, la misma tensión y similar resignación. Gente cansada cuya actividad consiste en estar alertas al paso de un vehiculo cuyos horarios no pueden manejar y muchas veces ni conocer. Gente que lleva el color de su día en sus vestimentas arrugadas, bolsos y mochilas llenas con la carga de lo que hicieron o trataron de

⁹ Este apartado se basa en una mirada auto-etnográfica y etnográfica de registros efectuados durante 2006-07; para una mirada sistemática sobre la auto-etnografía CFR Wall, S. 2006, Smith, C. 2005, Muncey, T. 2005, Klinker, J. F., & Todd, R. 2007, Foster, K., McAllister, M., & O'Brien, L. 2005 y Berry, K. 2006.

hacer. Ojos, brazos, espaldas y piernas opacados por las energías desgastadas. *Hay que aprender a que te toque la hora.*

Por la tarde acompaña a su mujer al centro medico de su barrio y la escena se repite como en una mala película de terror que ya no asusta sino da risa: hay que hacer la fila de nuevo. Niños en brazos de sus madres que en una mano aprietan un número de papel que les busco su hijo mas grande a las 5 de la mañana. Jóvenes y adolescentes, con ese rostro de primera vez, apiñadas en la sala de ginecología, abuelas y nietos que acompañan con disgusto desde temprano y se pierden la diversión de la siesta. Los brillos y los matices de esos cuerpos, mediados por gestos y posturas, se apagan y encienden, las distancias sociales han inscripto en ellos una saturación especial. *Hay que aprender a no quejarse.*

Al otro día, el mismo ciudadano, con el diario en la mano y el mate¹⁰ haciendo ruido en la panza, va en busca de trabajo. Y cuando llega a la fabrica se da cuenta que la cola da vuelta a la manzana y que esta repleta de chicos jóvenes, más jóvenes que él. Ellos y él deben aguardar su turno, deben ejercitar la paciencia como si esta fuera una cualidad funcional del obrero del siglo XXI. Una característica básica de la soportabilidad aparece aquí: los colores dan lo mismo, el daltonismo social re-dibuja a esos cuerpos y les moldea sus sensaciones. Da lo mismo haber estudiado, o tener experiencia, o tener “muchas ganas” el otro clasificador y contratante mira, combina y decide el color de esos cuerpos. *Hay que aprender a ser mirado.*

De vuelta al barrio debe pasar por la casa de la persona que hace las planillas para los “jefes”¹¹ y ahí ve a un montón de vecinos “haciendo guardia”, esperando que los atiendan. Otra vez la misma pintura, rostros cansados, cuerpos recostados sobre las verjas o pilares de la luz, cigarrillos encendidos y los diez pesos en el bolsillo para asegurarse el lugar en la lista. Otro mes más de aguante, de plantón como si esas fueran las verdaderas “contraprestaciones” del Plan. Los cuerpos se mueven sin andar y se muestran, se producen para ser anotados. La discrecionalidad de quien hace lista es la regla. *Hay que aprender a caer bien.*

¹⁰ Infusión muy popular en Argentina en base a yerba mate

¹¹ El Plan Jefes y Jefas de Hogar nace en el año 2002 y brinda ayuda económica de \$150.- (50 dólares) a jefes de hogar desocupados con el fin de “garantizar el derecho familiar a la inclusión social”. Descripción general del programa en www.trabajo.gov.ar

A la otra mañana se sientan en la puerta con la esposa a esperar a la trabajadora social que anota para los tickets de comida que da el gobierno y es mejor estar afuera para que “no se pase ni se pierda”. Mientras tanto van lavando y peinando a los más chicos para que vayan al “comedor” por que hay que llegar antes de la 13:00 porque sino tienen que esperar el segundo turno. *Hay que aprender a estar atentos.*

La película se repite y ya la vio varias veces: hay que hacer cola. Así transcurre la vida de un pobre cualquiera en cualquier ciudad Argentina en una larga fila que le hace carne la facultad de esperar, la virtud de ser paciente que solo se aprende practicando la espera. Así pasan los días los habitantes del mundo del No, una negación que se repite y se vuelve hueso. Sin trabajo, sin comida, sin educación, sin salud, sin transporte pero siempre esperando con el convencimiento practico de que saber esperar es su única ventaja.

De todos modos hay consecuencias que se saben desde el cuerpo piel, se sienten ese paso del aprender al aprehender. Se vuelve obvia la vida y las relaciones con las instituciones reciben de esta obviedad un apoyo fundamental: la espera se “cruza” con la paciencia como virtud política de aquellos cuyas luminancias y tonalidades han sido expropiadas en el repetir de los días.

-Lecciones del aprendizaje. La espera es una actividad cívica y la paciencia una virtud política.

Las horas, los días y los años de los habitantes del *mundo del no* transcurren en un permanente aprendizaje desde la carencia y el sufrimiento. En el *mundo del no*, no hay espacio, no hay tiempo, no hay vivencia, solo actividad, solo movimiento...que espera, hay quiebres y esas grietas crujen pero son muy finas, delgadas, no hay brecha hay sensación de estar partido, pero sin poder partir ni tomar partido. En el *mundo de no* hay que aprender a tener la postura adecuada, a que te toque la hora, a no quejarse, a ser mirado, a caer bien, a estar atentos. Cuerpos y emociones se anudan, diferencian y disponen analógicamente como los colores, que si bien existen en una amplísima paleta y distinciones para el observador, dependen todos de su potencia para reflejar y absorber energía.

Lo relatado sirve para extraer algunas lecciones de la vida cotidiana, que se funden, combinan, complementan y se puede expresar de la

siguiente manera: “*Aprendiendo a Sufrir se dice Adiós al Orgullo*” El mundo se acepta, casi sin darse cuenta, se genera una manera de sentir que se transforma en un modo adecuado y adecuable de sentirse. Adiós al orgullo significa saber que hay que sufrir, resignarse a la espera, para poder hacer algo en la condena de la inacción.

Cuando se deja de creer en sí mismo se comienza a creer en lo sucedáneo, en lo vicario, en lo otro desencajado, que sujeta, que impulsa, que juega y aguanta...y que dice quién es negro y quién es blanco, que pinta el mundo de rosa cuando es negro, que dice que vivimos con un horizonte verde cuando en realidad es gris.

En este contexto la tensión entre virtud política y privada que absorbe la paciencia la coloca entre los principales mecanismos de soportabilidad social... ¿qué sería de este mundo si la gente no tuviera paciencia? ¡Un puro lío, un desquicio...!!!!

El conjunto de derechos y deberes que tiene un ciudadano los amalgama –y hace posibles- el haber aprendido a esperar. Es una acción que opera como catalizador necesario para ejercer la virtud de la paciencia en tanto nodo central de la ciudadanía.

La paciencia es una poética del aguantarse, del morderse, del bajar la cabeza, del ni siquiera chistar¹²...es un modo de narrar la pasividad como política de los cuerpos. La paciencia tiene que ver con la pasión interiorizada, domesticada, des-activada.

En el *mundo del no* el sufrir es la antesala de la espera. Como hemos señalado en otro lugar el dolor social es uno de los dispositivos de regulación de las sensaciones de la dominación capitalista.

Mundo del no, espera y paciencia generan formas de relaciones sociales que se entrecruzan y exasperan. Los agentes de la paciencia se intercambian y aparecen de modos rotativos, una vez algunos son objetos otras veces otros son instrumentos, todos hacemos que el otro espere y todos reproducimos el lugar del clasificador cromático de la dominación. Nuestras pieles, nuestros hombros, piernas y manos reflejan los colores del sufrimiento vuelto paciencia. Por la mañana Ud. es el “esperante”; por la tarde, Ud. es ahora quien le dice a otro “*así son las cosas, tenga paciencia*” mas tarde otro le dice Ud. “*sabes como es, hay que tener paciencia*”.

¹² Expresión argentina que implica “no emitir ni el más mínimo sonido”

En las democracias neo-coloniales las lógicas del apasionamiento se van des-movilizando; la pasión se troca en paciencia, después de la iteratividad de los días, años y siglos de espera. En nuestros países, terceras generaciones de limpia vidrios, de cartoneros, de desempleados votan en las democracias neo-coloniales de la espera. Protestar es peligroso y antidemocrático, rebelarse es bárbaro e incivilizado, no resignarse es ilógico e irracional. Quien espera desespera dice el refrán popular...en la paciencia se encuentra anidada la voluptuosidad de “arranque” de pasiones que en algún momento puede tener la fisonomía de la bronca.

La sensación es de corazones estrujados, de respiración difícil, una y otra vez hasta que nada se siente primero como anestesia luego como sinestesia... el paso de la actividad a la no actividad, de la elisión a ilusión, de la confortabilidad a la incomodidad se realiza cada vez mas rápidamente, cada vez mas desapercibidamente...y así somos merecedores de la paciencia democrática.

Estar en partido, estar dividido, estar desgajado es la sensación del mundo de la paciencia que obtura y ocluye el *mundo del no*. El otro y la subjetividad denegada se vuelven objeto de las metáforas médicas. El ciudadano es paciente, obediente, se ha medicalizado la vida, sus gustos y expectativas. A dicho *¡Adiós al Orgullo!*, como estrategia de sobrevivencia, como forma de suturar las grietas.

La espera como actividad cívica se “cruza” con la paciencia en tanto virtud política. En las democracias neo-coloniales los bienaventurados son los que aprendieron a esperar como plataforma del ejercicio de la paciencia.

- La espera y la paciencia como mecanismos de soportabilidad social

Reconstruyamos ahora algunos vectores analíticos que nos permitan visualizar como se conjugan espera y paciencia desde una sociología de las emociones y los cuerpos¹³. Repasemos algunas miradas que expresen

¹³ Este apartado se elaboró en base a dos fuentes: a) un registro de noticias de los diarios Clarín (de tirada nacional en Argentina) y La Mañana de Córdoba (de tirada provincial en Córdoba-Argentina) que cubrió los meses de Febrero a Julio del 2007 y b) el INFORME LATINOBARÓMETRO 2006 Banco de datos en línea

percepciones sobre estos dos rasgos de las sociabilidades de las democracias neo-coloniales.

El esperar en su calidad de mecanismos de soportabilidad social tiene diversos componentes. La espera contiene en tanto práctica un conjunto de disposiciones, entre las cuales se destacan: el manejo de la ansiedad, la postura de adecuación burocrática y el estar entre paréntesis.

En el tiempo que los agentes transcurren en espera hacen suyo la capacidad de *manejar ansiedades*, de gestionar la presión y la impresión del estar ahí pero sin conseguir lo que se fue a buscar. El agente aprehende la diferencia temporal y espacial entre el ponerse metas y el alcanzarlas. Las colas, las filas, los turnos, enseñan que los que no tienen dinero ni influencia no deben desear que suceda ahora (ya) lo quieren.

La narración de A-V. Ama de casa 43 años puede darnos algunas pistas sobre esta espera:

Hoy tuvimos más espera que de costumbre en el Hospital Fernández. Esta vez se enfermó Gabriela, mi nena de diez años. La traje acá y el doctor que la atendió me dijo que mañana tenemos que volver porque esta incubando una enfermedad virósica. Si bien esperamos un poco más de los que solemos hacerlo y con Matías (3) que se movía de un lado para el otro, no tuvimos demasiada demora en comparación con otros pacientes. Recién una señora se acercó a mí y me dijo: “Me voy. Esperé varias horas y no me puedo quedar más (Viernes 25 de mayo de 2007 CLARIN)

La costumbre es esperar. Unas veces menos otras más. Si los sujetos no están dispuestos a perseverar, sino están preparados a permanecer, están condenados a no cumplir sus metas. No serán atendidos. No serán escuchados. Para ser efectivos los habitantes del **mundo del no** tienen que volver y repetir, regresar e insistir.

En medio de las dificultades de abastecimiento de combustible las declaraciones de dos taxistas muestran otras aristas del modo que los habitantes del mundo del no tienen que aprender a manejar sus ansiedades:

www.latinobarometro.org 196.788 entrevistas en 18 países 1995 – 2006 20.234 entrevistas en el 2006.

Hace más de tres horas que estoy acá. No puedo perder el día de trabajo por una medida totalmente improvisada", se quejaba ayer N. C., un taxista que a las 4 de tarde terminaba de completar la vuelta manzana que daba la fila para cargar el combustible a 1 peso, en la YPF de Independencia y Jujuy.

A las largas esperas para cargar nafta se sumó otro punto de discordia: *el cupo de 25 litros* por carga establecido. "*Te perdés más de dos horas para cargar una cantidad que no te alcanza ni para un día*", despotricó un remisero en la estación de Avellaneda y Nicasio Oroño, en Caballito." (Jueves 12 de julio de 2007 CLARIN –cursivas nuestras-)

En el tiempo de espera los agentes componen y recomponen respecto a las situaciones sus *posturas de adecuación burocrática*: hay que mostrar que uno es un ciudadano "en-regla", hay que hacer ver que se acata la autoridad del que manda. Hay que hacer la cola para un lado y no otro, no hay que hacer mas ruido del que esta aceptado en el lugar, hay que "llevar todo lo exigido" para integrar la fila adecuadamente.

En la narración de S.G. nutricionista de 50 años podemos encontrar algunos indicios de lo afirmado:

Traje a mi mamá a la guardia del Clínicas y me atendieron pese a todo, relativamente rápido. Aunque hoy te diría que es un día en que las guardias debieran estar más llenas porque mañana es feriado. Soy médica y te puedo decir que es lógico que en esta época –en que la gente se enferma más- aumente el trabajo en los hospitales porque el plantel de ellos es el mismo todo el año. Ahora en algunos hospitales porteños abrieron áreas de "Demanda Espontánea". Allí debería ir la gente que no presenta un cuadro de emergencia, como una gripe. (Viernes 25 de mayo de 2007 CLARIN)

Hay que adecuarse, hay que ser adecuado. El que no aprehende los caminos, los recorridos, las estrategias se queda varado y barrado en el sufrimiento. Saber apagar el sufrimiento es manejar la liquidez de la espera. Tal como lo dicen las reglas, tal como figura en los carteles, tal

como lo indican los que saben. Una democracia líquida se basa en la espera que performa la paciencia.

La espera enseña y reproduce la sensación de *estar-entre-paréntesis* esa capacidad de todo aquel que aguarda de estar aquí y allá al mismo tiempo, de ser cuerpo en reposo, de poder desvincularse con el entorno y “dejar su cuerpo parado”. Los agentes hacen hueso el hecho de que su tiempo lo maneja otro, de que su tiempo y su cuerpo son componentes diferentes de su historia, que tiene que saber que él no lleva su cuerpo sino cuando y por donde los otros le dicen. En el relato de M. Ga. Ama de Casa de 20 años se puede visualizar lo sostenido:

Entre al Hospital Rivadavia a las tres de la tarde y ya son las siete. Pero lleve a pediatría a mis dos nene, Nicolás de un año y medio y a María de tres, porque están con broncoespamos. Allí me atendieron más o menos rápido. No esperé demasiado. El tema fue cuando la acompañe a mi hermana a la guardia. Ella estaba con fiebre, vómitos, dolor de cabeza. Se estaba sintiendo realmente mal. Con ella sí tuvimos que esperar cerca de una hora para que a llamaran. Hoy quizás tardaron más que otros días, pero no mucho más. A menudo tengo que esperar bastante. (Viernes 25 de mayo de 2007 CLARIN)

Esperar bastante, mucho; horas de no hacer, quedarse en un lugar, detenerse en un tiempo, con colores del “aguantar”. El esperar en la vida de la testigo es cosa de todo los días, ese día sólo un poco más. Los que esperan quedan atrapados en una telaraña entre un espacio que “no es” y un tiempo que “no existe”. Datos sensoriales que apuntala y profundiza el tiempo-espacio del *mundo del no*.

La espera es un acto de violencia epistémica que mapea cognitiva y sensorialmente las posturas posibles de cuerpos cuya capacidad de disposición y disponibilidad de energía pierde relacionalmente autonomía. Su par en la dialéctica de las sensaciones es la paciencia que a la vez se presenta como efecto y causa de la capacidad de espera.

Para llegar al trabajo suelo tardar 40 minutos, pero el caos era tal a las 8.50 de la mañana, que demoré 40 minutos en ir desde Primera Junta a Avenida La Plata¹⁴, contó Romina, con gestos de resignación mientras avanzaba la fila para tomar el 86. (Viernes 18 de mayo de 2007 CLARIN)

Los elementos de la paciencia en tanto mecanismo de soportabilidad pueden ser expresados por manifestaciones doxicas tales como: “*No se puede lograr nunca todo*”, “*hay que hacer las cosas de a poco*”, “*hay que hacer las cosas lo mejor que se puede*”.

La paciencia es el corolario de la saturación de los cuerpos en tanto manejo heterónimo de sus luminancias y tonalidades.

Los dichos de una mujer habitante de una Villa de la Ciudad de Buenos Aires que se terminaba de quemar pueden servir ejemplo:

Acá vienen políticos de todos los partidos y prometen cosas, pero lo único que les importa es que saquemos el DNI para votar. No nos dicen cuándo tendremos casa, nos dan una botellita de leche para cuatro o cinco chicos. Y si les exigimos algo nos piden paciencia. ¿Más paciencia le tenemos que tener al Gobierno?”, se quejó E. P. (Martes 27 de febrero de 2007 CLARIN)

La paciencia enseña que “no se puede tener todo en la vida”, busca construir la sensación de conformidad con lo que se tiene, logra establecer los límites imaginables de las acciones performables.

La predisposición de la paciencia “acostumbra” a que la vida se construye paso a paso, elabora la aceptación del desplazamiento en el tiempo de lo que queremos lograr, impone la restricción de una vida monocrónica.

La paciencia hace del agente un virtuoso en elegir lo mejor entre las opciones que tiene haciendo abandonar la posibilidad de que él cree opciones. La paciencia produce un agente que busca entre lo conocido imponiendo el registro socialmente aceptado sobre lo real.

¹⁴ Una distancia aproximada de 1000 mts

Un relato de la esposa de un afiliado a la obra social (provincial) de Córdoba puede sostener lo que se viene reseñando:

Fui el lunes pasado y me quedé hasta después de las dos para ver si recibían alguna noticia. Volví a viajar el martes a Córdoba pero tampoco pasó nada. Este lunes vuelvo a ir al PAMI y creo que alguien me va a tener que dar explicaciones”, confió M. a este diario. (Martes 10 de Julio de 2007 | LA MAÑANA DE CÓRDOBA)

La espera adecuada prepara para durar días, semanas y meses en intentar mitigar el sufrimiento, en saldar deudas, en pedir explicaciones. Las rutas de la paciencia conducen al mismo lugar

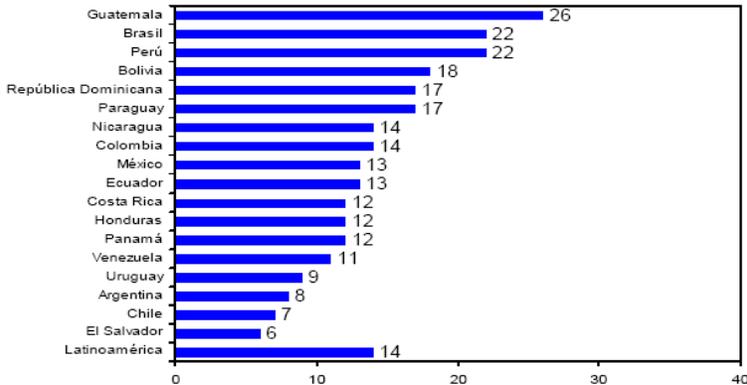
La paciencia es el resultado del proceso de extravió del apasionamiento (como vitalidad en las cartografías de la pasión) en tanto camino a la actitud del paciente. Es un efecto de la pasión que ha quedado atrapada en la espera, que se ha enredado en la no disponibilidad de su propia energía para desear.

Un fragmento del informe de Latinobarómetro 2006 sirve como base para pensar en el futuro de la rebeldía. En un apartado titulado “*La Rebeldía Cívica*” se reseña:

Un porcentaje importante de electores (promedio regional 14%) en muchos países considera que la manera más efectiva para cambiar las cosas es participar en movimientos de protesta. El país más cívicamente rebelde de la región es Guatemala con un 26%, le sigue Brasil y Perú con un 22%, Bolivia con 18%, República Dominicana y Paraguay con 17%. Los países menos rebeldes cívicamente son El Salvador con 6% y Chile con el 7%. En el caso de México donde hemos visto a tantos en la calle protestando es el 13%, por lo que se podría concluir que el capital de movilización que tiene la región es bastante contundente.

LO MÁS EFECTIVO PARA CAMBIAR LAS COSAS: PARTICIPAR EN MOVIMIENTOS DE PROTESTA

*P. ¿Qué es más efectivo para que Ud. pueda influir en cambiar las cosas, votar para elegir a los que defienden mi posición, participar en movimientos de protestas y exigir los cambios directamente o cree Ud. que no es posible influir para que las cosas cambien? *Aquí sólo 'participar en movimientos de protestas y exigir los cambios directamente'.*



Fuente: Latinobarómetro 2006. n= 20.234



La media latinoamericana y los valores que figuran en la gráfica para El Salvador, Chile, Argentina y Uruguay contradicen –al menos parcialmente y para Argentina en especial- la conclusión de este apartado del Informe. Si sólo el 8% de los electores Argentinos han manifestado que participarían en protestas para cambiar las cosas no se revela como un “índice” muy alto de rebeldía, sino más bien, pinta una sociedad dispuesta a esperar, a tener paciencia. Además, se podría interpretar que un promedio del 14 % hace de la rebeldía cívica el mínimo “tolerable de indisposición” para las democracias neo-coloniales.

En la tensión mobesiana entre espera y paciencia como mecanismos de soportabilidad social se configura una vida monocrónica y monocromática. La lógica de modernizante y centrada en la razón colonial se instala en las visiones sobre los tiempos y los colores de la vida. Las culturas latinoamericanas tienen entre sus rasgos característicos la vivencia de los tiempos plurales y superpuestos, de tiempos que no siguen el procesual paso-a-paso, sino que donde se entrecruzan el estar y el ser, el pasado y la presentificación. Las culturas latinoamericanas han sido y son vívidas en y a través de múltiples colores, más allá de una

lógica binaria. La paciencia como virtud política ocluye la rebeldía, instalando el flujo de vida mono-crónico y mono-cromático de las democracias neo-coloniales. Democracias “suaves”, donde reinan el daltonismo social y el “adiós al orgullo” del *mundo del no*.

- De re-acciones y formas de resistencia

Una pregunta aparece aquí con fuerza: ¿Cuáles serán entonces los caminos de la conflictividad social? El libro sobre la protesta social, que seguramente los argentinos seguiremos escribiendo entre la normalidad y la ruptura tiene para nosotros un capítulo central.

Ese capítulo del libro que podríamos llamar “*Todo va bien pero a mi me va mal*” se escribe con la bronca, el resentimiento y la desatención. La bronca es rabia sistemáticamente expresada en la contingencia de una acción que implosiona o mina la aceptabilidad de un cuerpo perdedor. El resentimiento es la estructuración de un cuerpo que se resquebraja, cuartea y decolora la acción de resistir pasando al vaivén de la venganza. La des-atención es la aceptación de una mirada que temporoespacialmente se desancla de su cuerpo y las tribulaciones a él asociable.

El tríptico bronca, resentimiento y des-atención tapiza las paredes de la habitabilidad del mundo del no, de la incapacidad de transformar, de la sentencia a vivir en geometrías de los cuerpos y gramáticas de las acciones como mero objeto de la expropiación de energías y colores.

En el camino que va del sufrimiento a la espera y la paciencia, dos actitudes básicas aparecen entrelazadas en un horizonte de múltiples posibilidades. Una la tendencia a la ataraxia y la decoloración. Otra el gesto intenso, puntual y brillante. La primera con un agente envuelto en si-mismo y movido en una elipsis obturadamente descendente preso de una fuerza inercial que solo le permite reproducirse. La segunda con un agente des-encajado y expuesto hacia fuera en la instantaneidad de un punto agudo, circunstancial y abrupto.

Desde la segunda de las actitudes esquematizas a su vez se escribe con tinta inestable pero verosímil un capítulo con dos personajes centrales: el impaciente y el desesperado.

En este marco narrativo el impaciente se empeña por hacer valer sus derechos sin la virtud cívica que debió aprender en su sufrimiento; mientras que el desesperado se harta de la fila, la cola, la espera. Ambos

son incivilizados, no se acercan a la economía política de la correcta moral: la paciencia y la espera.

Dos factores atizan estas marchas contradictorias de las vidas colectivas. Por un lado al instalarse el daltonismo social como versión actualizada del darwinismo, aquellos que pueden verse y ser vistos manejando autónomamente sus energías sociales son los ciudadanos no-ade cuados, los insumisos de las democracias neo-coloniales. Por otro lado, se instala la inadecuación de los desesperados, de aquellos que son consecuencia misma (y no deseada) del sistema y que viven como el refrán popular señala: el que espera desespera. De este modo aparece la bronca como nodo de incorrección posible, como espanto de los que no aprendieron a sufrir.

Es por esto que estar atentos a las sensibilidades que se crean como consecuencia de la impotencia y dolor social es un capítulo (y no el menor) de las batallas de las acciones colectivas que se rebelan ante la dominación.

Por eso, en algún sentido el tango Naranja en Flor nos abre la puerta de salida en su propio gesto de encierro y “fatal destino”:

Primero hay que saber sufrir,
después amar, después partir
y al fin andar sin pensamiento

Desde el sufrir lo que se avecina es el andar sin pensamiento, desde la paciencia como virtud política se tejen los caminos de la resignación como designio colonial. La resignación es un esbozo emocional de los resultados de la razón imperial hecha cuerpo. La resignación es la consecuencia de los estados de la sensibilidad del ciudadano paciente.

El impaciente y el des-esperado son las dos modalidades aberrantes de una ciudadanía pulcramente paciente. Aquellos que quieren discutir y disputar el todo, que quieren una vida multicrónica y multicromática son los rebeldes que preguntan ¿Hasta cuando el color ocre de nuestras vidas?

Referencias Bibliográficas

- BERRY, K. (2006) *Implicated audience member seeks understanding: Reexamining the "gift" of autoethnography*. International Journal of Qualitative Methods, 5(3), Article 7. Retrieved [10/06/07] from http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/5_3/html/berry.htm
- BHASKAR, R. (1987) *Scientific Realism and Human Emancipation*. London, Verso.
- _____ (1989) *Reclaiming Reality*. London, Verso.
- _____ (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford, Basil Blackwell.
- _____ (1993) *Dialectic. The Pulse of Freedom*. London, Verso.
- _____ (1994) *Plato Etc*. London, Verso.
- FOSTER, K., MCALLISTER, M., & O'BRIEN, L. (2005) *Coming to ethnography: A mental health nurse's experience*. International Journal of Qualitative Methods, 4(4), Article 1. Retrieved 10/06/07 from http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_4/pdf/foster.pdf
- KLINKER, J. F., & TODD, R. (2007) *Two autoethnographies: A search for understanding of gender and age*. The Qualitative Report, 12(2), 166-183. Retrieved from <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR12-2/klinker.pdf>
- MARX, C. (1998) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo 2 Cap. 4 México, FCE.
- MARX, C., y ENGELS, F. (1985) *La Ideología Alemana*. Bs. As, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago.
- MUNCEY, T. (2005) *Doing autoethnography*. International Journal of Qualitative Methods, 4 (3), Article 5. Retrieved from http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_1/pdf/muncey.pdf
- SCRIBANO, A. (2005a) *Teoría Política y Dialéctica de la Emancipación Humana en Roy Bhaskar*, Modernidades Grupo de Estudios sobre la Modernidad dentro del Área de Historia <http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Re vista e-ModernidadesII.htm> CIFYH – UNC Año 1 N° 2 Diciembre.
- _____ (2005b) *La Batalla de los Cuerpos: Ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neo-colonial* en SCRIBANO, A. Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social Córdoba, Centro de Estudios

- Avanzados. UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Editorial Copiar.
- _____ (2005c) *La insoportable levedad del hacer: De situaciones, fantasmas y acciones* en SCRIBANO, A. Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados. UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Editorial Copiar.
- _____ (2005d) *A Modo de Cierre: El Fantasma Cordobés: Ni Docta, Ni Isla, Ni Progre...* en SCRIBANO, A. (Comp.) Geometría del Conflicto: Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados. UNC. Editorial Universitas.
- _____ (2005e) *La fantasía colonial argentina* en Revista Electrónica Rebelión. 24-10-2005: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=21683>
- _____ (2007a) *¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar!... hacia una sociología del sentimiento de impotencia.* en LUNA, R. y SCRIBANO, A. (Comp.) Contigo Aprendí... Estudios Sociales de las Emociones. Córdoba: CEA-UNC –CUSCH-UdeG. p.p 21-42
- _____ (2007b) *La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones* en SCRIBANO, A. (Comp.) Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. Córdoba: CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. P.P 118-142.
- SMITH, C. (2005) *Epistemological intimacy: A move to autoethnography.* International Journal of Qualitative Methods, 4(2), Article 6. Retrieved [insert date] from http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_2/pdf/smith.pdf
- ŽIŽEK, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology.* London, Verso.
- _____ (1994) *!Goza tu síntoma!* Bs. As., Nueva Visión.
- _____ (1998a) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político.* Bs. As., Paidós.
- _____ (1998b) *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional.* en GRRÜNER, E. (edt) Jameson y Žižek. Estudios Culturales. Bs. As., Paidós.
- _____ (1999) *El Acoso de las Fantasías.* Siglo XXI, México
- _____ (2000) *Mirando al sesgo.* Paidós, Bs.As.
- _____ (2001) *El Espinoso Sujeto.* Paidós, Bs. As.

WALL, S. (2006) *An autoethnography on learning about autoethnography*.
International Journal of Qualitative Methods, 5(2), Article 9.
Retrieved [date] from
http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/5_2/pdf/wall.pdf

-Diarios consultados

<http://www.clarin.com>

<http://www.lmcordoba.com.ar>

Exploraciones sobre las regulaciones del sentir/experimentar clasista ante expresiones de necesidad: la operatoria hegemónica de la sutura solidaria transclasista

María Eugenia Boito¹

-Introducción

Las reflexiones que presento a continuación retoman aspectos abordados en la Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales.² La Tesis parte de reconocer la existencia de tendencias orientadas a la constitución de un “orden solidario” en el escenario social contemporáneo. En el marco de una perspectiva hegemónica sobre el mundo social, tal ‘orden’ va disponiendo maneras de hacer sobre síntomas de la desigualdad estructural, propios de formaciones capitalistas dependientes. ‘Orden’ en el sentido de ‘organización’ pero también en tanto mandato social; ‘orden’ que se va instituyendo, que aparece por un lado como *posible* y por otro como *deseable*.

En primer lugar ‘lo solidario’ *puede operar* ya que la estructuración clasista de la sociedad ha sido y es objeto de diversos mecanismos de naturalización. Así ante la emergencia de formaciones expresivas de la

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

² Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. “Alteridad(es) de Clase(s) en el Espacio Social Contemporáneo. El “Orden Solidario” como mandato transclasista y la emergencia de heterogéneas figuras de la crueldad de clase. Descripción y análisis de algunas escenas televisivas (2006-2007)” María Eugenia Boito, mimeo, 2008.

desigualdad en la estructura social, se actualiza lo que J. P. Fitoussi y P. Rosanvallon han denominado ‘ideología humanitaria’³.

En esta ‘política de los buenos sentimientos’, la solidaridad aparece ‘*más acá*’ de las clases y como expresión de un sentir ‘natural’ (no político). Por lo tanto no es casual que como significativo (que reprime y sutura la estructuración clasista), ‘lo solidario’ retorne (sintomáticamente) para nominar formas de intervención en escenarios de mercado (a través del marketing con causa, de la ‘responsabilidad social’ de las empresas), en la sociedad civil (por ejemplo, se puede citar la ONG ‘Red Solidaria’ de Juan Carr) y en el estado (el principal programa social para intervenir sobre la pobreza que inauguró la gestión nacional del presidente Kirchner se llamaba: ‘Solidaridad. Plan Integral contra la exclusión’ - 2004).

En segundo lugar, lo solidario es presentado como *deseable*. Cada acto solidario expresa que ‘es posible hacer algo por alguien’ / ‘alguien puede hacer algo por mí’, instaurando una multiplicidad de tareas que, si bien desde una mirada macrosociológica pueden ser leídas en términos de ‘interpasividad’ entre clases (S. Žižek), a nivel microsocial regula el sentir doloroso entre quienes participan de la interacción, religándolos mediante la generación de sensaciones de ‘actividad’⁴.

La consideración de este tipo de relación de desigualdad, se fundamenta en dos razones: por un lado -como señala Žižek- ciertas producciones teóricas actuales se constituyen olvidando o reprimiendo el carácter de clase de las sociedades que analizan⁵; y por otro, el

³ Dicen los autores: “En primer lugar, el retorno de lo social se acompaña hoy por una confusión perversa de la política y los buenos sentimientos(...) El problema ya no es juzgar acciones ni evaluar prácticas, sino escapar a lo que se manifestaría como la suprema infamia: la indiferencia” (1996: 24).

⁴ Žižek cuestiona estas supernumerarias voluntades que manifiestan que ‘realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente’. Las cantidades de energía social que parecieran traducirse en una serie de actividades, en realidad proporcionan el ejemplo perfecto de interpasividad, de hacer cosas no para lograr algo, sino para evitar que algo pase realmente, que algo realmente cambie. Toda la actividad del filántropo frenético, políticamente correcto, encaja en la fórmula de ‘sigamos todo el tiempo cambiando algo, para que globalmente las cosas permanezcan igual’ (2003d: 23).

⁵ “Hoy la teoría crítica, bajo el atuendo de ‘crítica cultural’ está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capital al participar activamente en el esfuerzo

crecimiento y la heterogeneización de la/s pobreza/s -como efecto de la implementación durante décadas de políticas neoliberales- dan cuenta de los procesos de estructuración social en este particular momento de transformación del capitalismo, que re-diagraman el espacio social enfatizando la segregación entre clases. Es decir, el solidarismo se realiza en condiciones socio-económicas y socio-urbanísticas particulares, ya que en la sociedad contemporánea -en Argentina particularmente- se desarrollan tendencias orientadas a la potenciación de la segregación socioespacial de las clases subalternas.

El proceso de separación entre clases tiene particulares consecuencias en el marco formaciones sociales ‘mediatizadas’ (J. B. Thompson): por un lado, esta forma de socialidad que las instituye y reproduce, disminuye la facticidad de espacio/tiempo de interacciones inter-clases; por otro, la creciente centralidad de los medios masivos de difusión -especialmente los audiovisuales- encuentra potenciada la posibilidad de ejercer las funciones ideológicas ya identificadas por S. Hall: suministrando y constituyendo selectivamente el conocimiento social, produciendo mapas y códigos que marcan los territorios sociales en mutación, brindando contextos explicativos para los acontecimientos y relaciones problemáticas.

En estas reflexiones pretendo indagar el enlace solidario que se viene construyendo en uno de los programas con más *rating* de la televisión: me refiero a los segmentos solidarios que se desarrollaron hasta el año pasado en el programa ‘Showmatch’⁶. Pero la mirada analítica se desplaza desde estas puestas en escena de lo solidario hacia la página web de la

ideológico en hacer invisible la presencia de éste”. (Žižek en Jameson y Žižek, 1998: 176)

⁶ El segmento solidario se realiza en ‘Bailando’ ‘Cantando’ por un sueño de ‘Showmatch’. Se trata de un formato global, que adquiere improntas locales según los países donde se realiza. “Ballando con le stelle” (Italia, 2005) fue el primero en el que famosos de todo el mundo formaban parejas con bailarines profesionales y competían. La idea original la patentaron en Inglaterra (BBC) y desde ahí llegó a varios países, entre ellos España, Australia y los Estados Unidos. El formato argentino se inspiró en la versión desarrollada y patentada en México por la cadena Televisa, donde la acción solidaria se incluye desde el principio en la definición de la situación: ‘famosos’ (locales) acompañan a ‘gente común’ (que cuenta con habilidades para el baile) para ‘cumplir el sueño’ de un tercero. Este carácter global del formato señala la posibilidad de considerarlo como expresión de las dinámicas específicas de regulación en la relación entre clases fundamentales, en este tiempo del capitalismo planetario.

Fundación 'Ideas del Sur' cuyo presidente es Marcelo Tinelli (conductor del programa antes enunciado).

El espacio virtual y 'la escena fantasma de la televisión' (González Requena, 1995) condensan expresivamente la operatoria del solidarismo. El carácter espectral de esas imágenes requiere ser indagado con cautela, ya que expone sintomáticamente la instanciación de este tipo de ligazón entre las clases: el solidarismo prescribe una forma ob-ligatoria como 'fantasía'⁷ social, que permite la soportabilidad del dolor social ante situaciones de necesidad (Scribano, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b) mediante la regulación de las percepciones sobre lo imaginado como posible /deseable, a partir de la oclusión del conflicto de clases, en un escenario naturalizado de la desigualdad.

Parto de considerar a lo solidario como un *sentir* objeto del ejercicio hegemónico de regulación de las relaciones interclases, en tanto forma de configuración social de 'aquello que afecta' y los 'modos de afectación' en el espacio/tiempo de la "experiencia viviente". La dimensión del sentir como espacio de tensión y conflicto en tanto instancia de estructuración de la experiencia social, fundamenta la pertinencia de trabajar el concepto de "estructuras del sentir"/"estructura de experiencia", desarrollado por R. Williams.⁸

Desde esta perspectiva los cambios cualitativos en el sentir no se consideran como 'epifenómenos' de las modificaciones en las relaciones de dominación social entre clases; sino más bien como expresiones que van testificando la actividad reiterada, continua de ejercicios regulatorios

⁷ Los conceptos de 'fantasma' y 'fantasía' se utilizan en el sentido trabajado por Adrián Scribano en "Combatiendo Fantasma: Teoría Social Latinoamericana, una Visión desde la Historia, la Sociología y la Filosofía de la Ciencia" (2004) y también en Scribano, A "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina" (2008).

⁸ En la sociología de la cultura que plantea Williams, los medios se consideran como 'instituciones': "Estos materializan las noticias y la opinión seleccionada y también una amplia gama de percepciones y actitudes seleccionadas" (2000: 140). Desde una dimensión metodológica, la noción 'estructura del sentir' "es una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un periodo (...) con permanente necesidad de retornar interactivamente con tal evidencia" (155). Por esto, en el marco teórico se desarrollan algunas transformaciones en las percepciones sobre el otro de clase en escenarios distintos (aunque coexistentes) con el mediático.

sobre la experiencia viviente/presente⁹, en los instantes conflictivos de indecibilidad e in-definición: “las estructuras del sentir pueden ser definidas como experiencias sociales en solución (que aún) no han sido precipitadas” (Williams, 2000: 156).

Como se sabe para el autor la noción ‘estructura del sentir’ es “una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender (...) elementos y sus conexiones en una generación o un periodo (...) con permanente necesidad de retornar interactivamente con tal evidencia” (2000: 155). Por esto la página institucional se interroga como un lugar mas de enclave y manifestación de un ordenamiento de la sensibilidad inter-classes, que se viene delineando desde escenarios distintos (aunque coexistentes) con el mediático.

-El sentir solidario como expresión de ejercicios hegemónicos de regulación en las estructuras de sentir/ estructuras de experiencia

En *Marxismo y Literatura*, Williams expone su perspectiva ‘materialista cultural’ y encuentra en la noción de ‘hegemonía’ mayores posibilidades para dar cuenta de las permanencias y transformaciones en las prácticas de los actores. Este concepto tiene “un alcance mayor que ‘cultura’” y en comparación con ‘ideología’ se ubica ‘más acá’ de “las concepciones del mundo y de la vida”, haciendo inteligibles las vivencias cotidianas.

Esta noción de hegemonía -en oposición con la resignificación que realizaron Laclau/Mouffe en el pensamiento contemporáneo- no sólo mantiene el carácter clasista ya precisado por A. Gramsci, sino que lo aborda en términos de ‘experiencia’ en el sentido de E. P. Thompson, desarrollado en el marco de los estudios culturales ingleses sobre las clases obreras. Define Williams (2000: 131,132):

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas

⁹ ‘Viviente/presente’ de las escenas que se analizan, es decir, en el espacio de lo mediático espectacular.

parecen confirmarse recíprocamente (...) Es decir que, en el sentido mas firme, es una 'cultura', pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de las clases particulares.

Para este pensador la hegemonía es 'un proceso activo' y el concepto de "estructuras del sentir" (o la definición alternativa que propone, "estructura de experiencia") le permite abordar "los significados y los valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales" (155).

Así la definición de hegemonía de Williams no es intelectualista, no implica una lucha 'racional' entre 'concepción del mundo y de la vida' contra 'concepción del mundo y de la vida', sino que los materiales que procesa son los pensamientos-sentidos y los sentimientos-pensados que tienen no sólo énfasis diferentes, sino contenidos en tensión según clase.

En el marco de tradiciones teóricas herederas del cartesianismo (que enfatizó y volvió a trazar la separación entre razón/sentir) los sentires y las sensibilidades aparecen como oscuros o inabordables. Pero en un sentido similar al que expone W. Benjamin en *Las tesis de filosofía de la historia*, los cambios cualitativos a través de los cuales se manifiesta determinada estructura del sentir 'no deben pasar desapercibidos para un marxista'¹⁰. Continúa Williams (155):

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

¹⁰ "La lucha de clases (...) es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominen". W. Benjamin (1987: 179)

Como se anticipó, este pensador reconoce la existencia de estructuras de sentir diferenciadas según clases sociales en el marco de una ‘compleja relación’; desde su interpretación la emergencia de una nueva estructura de sentir/experiencia remite al ‘nacimiento de una clase’ o a procesos de ‘contradicción, fractura y mutación dentro de una clase’.

Así cada ‘conciencia práctica (de clase) de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada’ se percibe (piensa y siente) atravesada por ambigüedades, alternancias y ambivalencias, que exponen la tensión producida por el proceso de relación con otras conciencias prácticas (también de clase), en el marco de formas de ejercicio activo y permanente de lo hegemónico. Las estructuras del sentir -si bien son definidas como ‘emergencias’ o ‘pre-emergencias’- se van constituyendo no sólo en tensión/en contradicción con otras estructuras del sentir, sino con relación a sí mismas, implicando mecanismos heterogéneos tanto de activación de anteriores dimensiones de sentir como la expresión genuinamente creativa de lo nuevo.

Dice este pensador que un tipo de acción hegemónica como la ‘incorporación’ tiene por objeto aquellos elementos (de clase) que portan ‘visiblemente’ formas/contenidos alternativos o de oposición. En los ejemplos que cita, los sindicatos, los partidos políticos de la *clase obrera*, los estilos de vida de *la clase obrera*, se incorporaban al periodismo ‘popular’, a la publicidad y al entretenimiento comercial.

Pero las experiencias y los sentires de clases se han modificado históricamente y las dinámicas de la hegemonía se han vuelto más complejas, como se observa en la forma de ‘incorporación’ /y transformación/ del pensar-sentir solidario en el escenario social contemporáneo: se puede identificar el desplazamiento de la noción de ‘solidaridad’ desde las relaciones *intra-clases* hacia un tipo de relación *inter-clases*, donde lo solidario invierte su dirección y se verticaliza y que en este proceso (de adaptación) también se modifican las formas de nominación: ya no hay ‘clase obrera’ (‘clase trabajadora’ sería la expresión más precisa, en función del contexto histórico particular de indagación) sino ‘gente humilde’ que encuentra en otra ‘gente’ (‘famosos’, por ejemplo) un tipo de manifestación ‘solidaria’ que generalmente se traduce en la donación de alguna mercancía.

Por esto el intelectual galés señalaba cierta cautela ya que “una excesiva incorporación aparenta ser un reconocimiento, una admisión y,

por lo tanto, una forma de adaptación” (147); en otros términos, lo que aparece como reconocimiento puede ser interpretado como un ejercicio de adaptación, que supone la operación de un tipo de *crueledad de clase* que fagocita las desigualdades como diferencias. Esta manera de incorporación y transformación del pensar-sentir solidario se va institucionalizando, es decir, se externaliza conformando el registro material de las creencias definiendo encuadres, pautas de interacción y posiciones a ocupar en la fantasía solidaria. De esta forma se configuran *los mecanismos de soportabilidad social*, según la conceptualización que realiza A. Scribano como prácticas hechas cuerpo (in-corporadas), que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. (Scribano 2005a, 2005b, 2007a, 2007b).

Esto implica fundamentalmente la versión hegemónica de la solidaridad inter-clases: eludir antagonismos sociales, hacer visible y legitimar el frenesí de tareas que se desarrollan a nivel microsociales, naturalizar las posiciones de desigualdad que ocupan algunos sectores (el lexema ‘gente’¹¹ que los reúne, sólo crea una diferenciación en la adjetivación ‘humilde’). El proceso de incorporación de la solidaridad intra-clase en esta matriz de significación, implica la licuación de su especificidad. ‘Lo solidario’ se volatiliza entre las clases, encarnándose a la vez en ‘prácticas del sentir’ concretas, contingentes y azarosas según la expresión sintomal sobre la que se interviene, regulando el pensar-sentir de aquello que afecta.

Esta ‘sociedad de individuos’ compuesta por ‘gente’ que se vincula solidariamente, supone y a la vez produce un tipo horizonte transclasista del orden de lo deseable: la gente tiene ‘sueños’ y de lo que se trata es de cumplirlos. En esta definición de la situación es interesante indicar que así como aparece naturalizada la existencia de ‘gente humilde’ que expone situaciones de necesidad, también se naturaliza (desapareciendo) la expresión conflictual que portan, como manifestación de los procesos de desplazamiento del estado (social). “Solo ‘la gente’ puede ayudar a ‘la gente’” es una construcción tautológica que opera siguiendo los mecanismos más simples de la acción ideológica. Esa enunciación

¹¹ Beatriz Sarlo da cuenta del desplazamiento del significante ‘pueblo’ por el de ‘gente’ en *Tiempo Presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, 2001, en páginas 21, 22.

general y abstracta, en cada manifestación concreta, va precisando los polos de la interacción: la ‘gente humilde’ por un lado y ‘otra gente’ por otro: famosos, fundaciones o empresas.

La permanencia de la actividad hegemónica de regulación sobre la experiencia viviente/presente de los miembros de las distintas clases, va configurando “todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo.” (Williams, 2000: 131)

Este tipo de experiencia de interacción clasista se va disponiendo como ‘práctica cultural’, en tanto quehacer social hegemónico ante situaciones de carencia: “es decir que, en el sentido mas firme, es una ‘cultura’, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de las clases particulares” (2000: 132). Y que en la medida en que es experimentada como práctica parece confirmarse, como se expone en el próximo apartado.

-Cumplir sueños ocluyendo derechos o la operatoria de la sutura solidaria en la simbolización de la necesidad

-El solidarismo en ‘Showmatch’

He hablado del procedimiento de una cierta fotografía que está de moda: hacer de la miseria objeto de consumo. Al aplicarme a la ‘nueva objetividad’ como movimiento literario, debo ir un paso mas adelante y decir que ha hecho objeto de consumo la lucha contra la miseria. De hecho su significación política se agotó en muchos casos en la transposición de reflejos revolucionarios, en tanto aparecían estos en la burguesía, en temas de dispersión, de diversión, que sin dificultad se ensamblaron en la práctica característica de la gran urbe. Lo característico de esta literatura es transformar la lucha política de imperativo para la decisión en un tema de complacencia contemplativa, de un medio de producción en un artículo de consumo. (Walter Benjamin en Iluminaciones III, Tentativas sobre Brecht, 1999: 128)

En ‘Showmatch’ la macro definición de la escena que organiza las interacciones en los segmentos solidarios, se caracteriza por la

estetización del quehacer sobre la miseria; proceso que opera en la constitución del escenario, la presentación social de los protagonistas, las acciones que se producen con la intención de captura de la mirada del espectador (bailar, cantar). Se trata de un escenario encantado habitado por ‘diosas’, ‘magos’ y gente común/solidaria. La gente ‘humilde’ que tiene ‘sueños’ sólo irrumpe en esta instancia en determinados momentos como imagen fugaz, navajazo de lo real como pathos, rápidamente suturado; y ‘la gente’ que actúa como ‘portador’ del sueño de otro (que pretende devenir ‘famoso’) debe travestirse para ingresar a escena, acompañando como pareja de baile o canto a un ‘famoso’ (solidario).

Así sobre el fondo ideológico de ‘la sociedad de la gente’, el escenario social construido en el programa está dividido en dos: ‘la gente’ y ‘los famosos’, y el único tipo de desplazamiento presentado como deseable es el devenir (o mantenerse) ‘famoso’; sólo en este lugar y desde esta posición es posible ‘hacer algo’, sobre situaciones de carencia nominadas como ‘sueños’.

La estetización funciona de manera aurática de manera doble, en un mundo de ensueño donde a la belleza se suma la gracia. Gracia no sólo en el sentido de mostración de una habilidad (bellos cuerpos que bailan, que cantan), sino como don que sacraliza el instante compasivo en un régimen espectacular profano del dolor. Gracia que refiere a un tipo de religiosidad laica, cuyos protagonistas son heterogéneas y seculares figuras de un nuevo tipo de poder pastoral. Gracia que contribuye a que la escena sea “soportable”, integrándola a una escatología del capitalismo, donde infinitamente todo se justifica y revierte sobre la aquiescencia razonable, sensata, con el orden impuesto.

Por esto y parafraseando la cita anterior, *lo característico* es obturar ‘la lucha política de imperativo’, materializando en la interacción solidaria espectacularizada la posibilidad de satisfacer la ‘complacencia contemplativa’ de todos aquellos que ocupan posiciones dentro de esta escena (como protagonistas y espectadores). De esta forma, una primera precisión sobre el significado de la tendencia benjaminiana nombrada como ‘estetización de lo político’ supone lo siguiente: reducción de lo político a la expresión espectacular de cierta demanda¹².

¹² Un desarrollo preliminar sobre la concepción de W. Benjamin sobre ‘estetización de lo político’ en Eugenia Boito (2007), “La dimensión política de la expresividad social. Primeras reflexiones sobre los recursos expresivos en acciones de protesta.”, en

Pero el abordaje del tipo de lazo que se instituye es incompleto si sólo se considera esta dimensión negativa, prohibitiva: así la estetización no sólo reduce a espectáculo, sino que en términos productivos potencia un tipo de religiosidad/laica // filantrópica/mercantil 'insensible' (anestesiada, anestesiante) ante la forma de *cru-commerce* que implica la participación en competencias, para alcanzar la resolución de necesidades. Situaciones de carencias que, retomando a Benjamin, se disponen como '*artículo de consumo*' para los telespectadores previamente considerados en esta escenificación, cuya posición de sujeto en la fantasía solidaria televisada se traduce en un tipo de participación visual/táctil: votar telefónicamente por las parejas en competencia (nuevamente filantropía/mercantil).

Las posiciones a ocupar en la fantasía solidaria abordada no constituyen una invención del programa, sino que retoman y exponen prácticas culturales desarrolladas en escenarios sociales, que remiten a las formas hegemónicas de quehacer social sobre la miseria. Un ejemplo de esto lo constituye la misma Fundación 'Ideas del Sur' (cuyo presidente es Marcelo Tinelli).

Se detalla a continuación información de la página *Web* institucional de la productora, que tiene un link sobre la Fundación (www.ideasdelsur.com.ar, consultada en diciembre de 2007):

La Fundación Ideas del Sur se organizó como tal en diciembre de 2001, dado los acontecimientos que surgieron en el país por ese entonces.

Hasta ese momento, el trabajo solidario de parte de Marcelo Tinelli,¹³ presidente de la productora, era silencioso y personalizado.

Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones, Adrián Scribano (compilador), UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social, , pág. 143-169. ISBN 987-572-118-2.

¹³ 'Desde el año 1998 organiza anualmente en la ciudad de Bolívar, la "Maratón Internacional Dino Hugo Tinelli", en honor a su padre, en donde se juntan fondos que son llevados al hospital de la ciudad. Cantantes como Los Nocheros, la Mona Jiménez, Yerba Brava y otros famosos fueron traídos a su pequeño pueblo natal'. (www.tepedia.com)

Dado los niveles de hambre y desprotección social que empezaron a mostrarse en los distintos medios de comunicación, se decide a organizar la Fundación Ideas del Sur.

En la entrada de la Fundación, la información se organiza en cinco ítems:

- ONG's y entidades comprometidas.
- Nuestros ahijados.
- Otras acciones.
- Próximos objetivos.
- Directorio.

Se cita en extenso la información:

ONG.'s y entidades comprometidas

1- Olimpiadas Especiales Argentinas

Apadrinamos y apoyamos económicamente a la institución. Esta O.N.G. nuclea a más de 20.000 atletas en todo el país.

2- Cáritas Laferrere

Nuestra meta es apoyar económicamente tres centros comunitarios de alimentación, evangelización y actividades de apoyo escolar y contención social que nuclea diariamente a más de 300 chicos de la zona de Laferrere. (La zona más pobre del país, con un millón de personas bajo la línea de pobreza).

3-Ciudad de Bolívar.

Hasta el momento se realizaron las siguientes obras:

- Hospital modelo.
- Sala de Terapia Intensiva.
- Sala de Diálisis.
- Ampliación de Sala de Internación
- Centro de rehabilitación neurológica.
- Consultorios odontológicos para niños y adultos.
- Actividades deportivas
- Club ciudad de Bolívar.
- Maratón de Bolívar- Dino Hugo Tinelli.
- Actividades culturales

-Recuperación Cine Avenida.

4-Hospital Pedro de Elizalde. Ex Casa Cuna.

Desde hace cuatro años apadrinamos el hospital de pediatría federal por excelencia. Nuestro objetivo es donar año a año un equipo de alta tecnología de acuerdo a las necesidades más urgentes.

Hasta ahora hemos donado:

- 1 sala de psicopatología.
- 1 mesa de anestesia para neonatología.
- 1 esterilizador de maderas de última generación
- 1 equipo de alta complejidad para operar arritmias cardíacas.

Las mismas organizaciones aparecen en el apartado *Próximos objetivos*, detallándose lo que se ha previsto donar (por ejemplo, en cuanto al Hospital Pedro de Elizalde. Ex Casa Cuna: *Donación de un electro bisturí láser de argón plasma con thermostatpler (equipamiento de última generación)*).

Como se evidencia hay tres problemáticas sociales que se disponen como objeto de la acción solidaria de la Fundación: la discapacidad ‘en competencia’ deportiva, menores en situación de pobreza extrema (hambre), y la atención del proceso de salud-enfermedad. Problemáticas que en la presentación que realiza la Fundación se definen a partir de una ausencia: no hay ninguna referencia al estado, no se utiliza ni una vez la palabra ‘público’, aunque éste sea el carácter de los hospitales ‘apadrinados’.

No hay Estado (no hay derechos): sólo donaciones que realiza la Fundación. No hay Estado, sólo fuerzas de mercado que nada dicen del cruel proceso de ‘selección natural’ que las caracteriza, sino que aparecen ‘con responsabilidad social’ a través de las fundaciones, las ONG, las entidades comprometidas. Siempre hay alguien que apadrine a quien es débil (niños de Cáritas), a quien tiene voluntad y necesita una oportunidad (los atletas).

Esta definición de la situación se replica en el programa: Tinelli emblemata un tipo de Estado neoliberal que, recortado, no puede con todo, entonces hace una ‘selección natural’ (neodarwinismo) por el talento (delegada en la apreciación del Jurado), en instancias de competencia (bailar, cantar), desde un marco de ensueño (estetizado) y de soñadores; sueños que suponen la ausencia de los derechos (se trata

de los ‘regalos’ más anhelados de la vida en el primer segmento del solidarismo; de ‘sueños a cumplir’ en el segundo) que interpelan a ‘la gente’ a participar en esta fantasía, vía mensaje de texto como consumidor solvente/solidario.

Pero como se afirmaba anteriormente esta forma de interacción estetizada re-liga a través de figuras como el apadrinamiento. Retomando la página de la Fundación, en la sección denominada *Nuestros abijados* (5) dos de ellos -Pamela Ríos y Ana Almeida- participaron en los segmentos solidarios del programa durante 2006, concretamente en ‘El regalo de tu vida’. La presentación se realiza de la siguiente manera (sin referencia a la participación en el programa, mientras que lo que aparece como ‘donación’ fue lo otorgado en ese momento como ‘regalo’):

Pamela Ríos.

Discapacitada motriz, de inteligencia superior a la media. Estudiante de abogacía. Su familia fue desalojada. Su padre es hemipléxico (sic), su hermana padece Síndrome de Willis con un retraso mental y está postrada hace 20 años. Su mamá es ama de casa. Todos vivían en una habitación sin baño. Pamela es un ejemplo de voluntad. A pesar de sus dificultades, cursa tercer año de abogacía en la UBA y tiene 9 materias aprobadas.

La Fundación Ideas del Sur le regaló:

-1 vivienda de tres ambientes con patio y terraza.

-Mobiliario.

-Artículos electrónicos.

-Ropa Blanca.

-Equipamiento de cocina.

-Gestionó una beca mensual.

-Cuenta bancaria para su manejo personal

-Movilidad propia.

Ana Almeida.

Sufre sordera desde los 15 años. Su enfermedad es curable con un implante coclear que por razones económicas no puede afrontar. Tampoco puede pagar una obra social. Tiene una hija sana a la que nunca pudo escuchar. Su oficio es albañil. La

Fundación Ideas del Sur le regaló la posibilidad de la operación y el costo del implante.

La puesta en escena de lo solidario es productiva y genera ganancias: no sólo desde el programa en la materialización del *rating*¹⁴ (y en la consecuente cantidad de empresas que se transforman en anunciantes), sino que el coste de la solidaridad se amortigua al incluirse (doblemente) en las acciones de responsabilidad social, que se vuelven a visibilizar a través de la Fundación. Doble (y cruel) contabilidad que va mostrando otra doble falacia: aquella que afirma que el “soñar no cuesta nada” (para quienes reciben regalos o donaciones, hay costos), y que el soñar es un tiempo improductivo (para la productora-fundación este círculo de virtud ‘solidaria’ también porta virtuosismo económico)¹⁵. Esta última afirmación se precisa con la información del apartado ‘Otras acciones’ (en la página de la Fundación).

Otras acciones

a- Los Roldán. El elenco de Los Roldán tuvo una tarea destacada en la Colecta Nacional de Cáritas, consiguiendo un incremento del 24%, respecto a lo recaudado en 2003.

Campaña gráfica y televisiva (sic) de recaudación para Cáritas Laferrere, incrementando la recaudación anual en un 40%.

b- Equipo Orígenes Bolívar

Eventos a beneficio.

-11.700 Lts. de leche a la Fundación CONIN.

-1.100 Kg. de alimentos

-75 botiquines para escuelas rurales de la provincia.

¹⁴ Según la revista ‘Gente’ durante las 167 emisiones de 2006, el rating promedio fue de 25.5 puntos. La final del ‘Bailando por un sueño 3’ entre Carla Conte y María Vázquez llegó a 33 puntos, con picos de 37,7. El rating del programa, un mes antes de terminar, tuvo los siguientes valores según IBOPE: Lunes 20 de noviembre, Bailando por un sueño 3 tuvo 30,9 puntos de rating (con picos de 34); Martes 21, 30,5 puntos (con picos de 31,6); Miércoles 22, 29.1 puntos (con picos de 32,3).

¹⁵ En las reflexiones que Marx realiza con relación al trabajo productivo e improductivo, hasta el robo mismo potencia el desarrollo del trabajo, que se materializa en la construcción de rejas, contratación de seguridad, etc. La rapiña que realiza la Fundación y el programa con las situaciones de necesidad y la doble inscripción antes referida ilustra otra forma de cruel productividad.

-25 botiquines al Hospital de Bolívar.

c- Sponsorización equipo de polo. La Dolfina/‘Showmatch’.

El mejor jugador del mundo, Adolfo Cambiaso, es uno de nuestros principales benefactores.

De los treinta productos realizados por Ideas del Sur desde 1996, el que figura como el formato más exportable a la fecha es ‘Los Roldán’, y fue vendido a: Malasia, Rusia, Ucrania, Rumania, Grecia, Bosnia y Herzegovina, Hungría, Lituania, EE.UU., Honduras, Panamá, Perú, Bolivia, Chile, Paraguay y México. (En este último caso, el producto se llama ‘Los Sánchez’, ya que se realizó una adaptación del formato original. (TV Azteca))

Y sus protagonistas son los que realizan en escenarios sociales nacionales lo que se desarrolla cada noche en pantalla de ‘Showmatch’: la ‘fama’ (ser o devenir ‘famoso’) es lo que hace posible ‘hacer algo’ por la ‘gente humilde’, traduciendo en porcentajes el plus obtenido en solidaridad por la mediación del ‘divismo’.

Cada uno desde su lugar puede hacer algo. Tinelli, conductor del programa y presidente de la Fundación, retorna con regalos y donaciones a su ciudad natal, Bolívar. Hasta la crisis de 2001, *“el trabajo solidario de parte de Marcelo Tinelli(...) era silencioso y personalizado”*¹⁶ (resaltado nuestro). Pero la fama no le hace olvidar sus orígenes y Bolívar recibe aportes en salud, deportes, cultura.

Finalmente la ‘filantropía publicitada’ adopta formas extrañas, invertidas como es la esponsorización de un equipo de polo, que aparece funcionando como ‘publicidad de la filantropía’, ya que “Adolfo Cambiaso es uno de nuestros principales benefactores”. Esponsorizar al benefactor indica la efectiva dirección de los desplazamientos de la fuerza solidaria, que se invierte de quien recibe a quien dona; como se va evidenciando en el quehacer de la Fundación, en el solidarismo del programa. El benefactor Cambiaso le cumplió el sueño al bailarín que acompañó a su esposa María Vázquez en la final de ‘Bailando por un sueño 3’. Dice María Vázquez a su soñador Diego Bogado el día de la final, después de haber perdido el ‘duelo’ contra Carla Conte y su pareja:

¹⁶ Página institucional de la Fundación ‘Ideas del Sur’

Vas a poder reconstruir la casa de tu abuela, porque todos merecen un mundo especial (Voz en Off) La Fundación Ideas del Sur y Cambiaso le cumplen el sueño a Bogado: restaurar la casa y el almacén de tu abuela (...)

Pero la sutura ideológica del solidarismo -además de la oclusión del antagonismo clasista por naturalización de las posiciones que los sujetos ocupan en el espacio social- requiere del trabajo ideológico de nominar las situaciones de necesidad sobre las que se actúa: el ‘regalo’ y el ‘sueño’ son las construcciones discursivas -también trans/anticlasistas- a las que se remite en ambos espacios sociales.

Retomando lo ya señalado sobre la puesta en escena en el programa, se trata de un mundo de ensueño (compartido) conformado por soñadores diurnos ‘aptos’ e ‘impedidos’. El soñador /impedido/ delega ‘el cumplimiento de su sueño’ en un ‘soñador’ /capacitado/ en alguna habilidad o *gracia*, portando algún *don*: cantar, bailar para alcanzar la posterior y extraña *donación* de una mercancía, al haber ‘triunfado’ y vencido en la competencia.

Los soñadores /impedidos/ expresan situaciones de carencia que en otro tiempo se nominaban como derechos (¿lexema ‘arcaico’ desde la categorización de Williams?), fundamentalmente referidas a mercancías o prestaciones con relación al proceso de salud/enfermedad o a las condiciones de socio-habitabilidad; manifestaciones sintomales que evidencian tanto el proceso de retiro del estado (o su insuficiencia) para el abordaje de estas necesidades (que se habían constituido en términos de ‘cuestiones sociales’), como la persistencia de relaciones de desigualdad estructural. Pero en ‘la sociedad de la gente’, la inclusión de las clases subalternas como ‘gente humilde’ (‘otro de clase’ reconocido/desconocido como semblante) implica traducciones (traiciones) en la forma de expresión simbólica de sus demandas, que termina incluyéndose en la forma abstracta y equivalencial del ‘sueño’.

De allí que el título de este apartado (cumplir sueños ocluyendo derechos o la operatoria de la sutura solidaria en la simbolización de la necesidad) no implica una disyunción, sino que enfatiza lo siguiente: los mecanismos de trabajo ideológico que subsumen las expresiones sintomales del horror social constituyente como ‘sueños’ a cumplir, configuran una forma (cruel) de sutura transclasista que actúa en la

simbolización de las necesidades sociales, propia de un escenario que ha naturalizado la desigualdad (y privatizado / mercantilizado / espectacularizado las formas de resolución). Dice Marcelo Tinelli:

Gracias a ustedes por soñar junto a nosotros. Lo más lindo es tener sueños en la vida, ojalá que no se corten esos sueños. Hoy los sueños son necesidades, son sueños que han venido a buscar acá, que si los ves desde un lado, vos decís ¡pero como van a buscar sueños en un programa de TV!, que si los mirás desde otro ángulo son roles que tranquilamente los tendría que cumplir el estado, una operación, refacciones (...) pero si hay un estado que muchas veces no llega a cubrir todas esas necesidades, iluminemos la otra parte, traigamos la luz de este lado y miremos que por lo menos hay un programa de TV que puede servir para cumplir los sueños a la gente. Esta bueno eso (Final de ‘Cantando por un sueño’)

La escenificación de las necesidades como sueño es posible porque los materiales que traman al deseo son imágenes¹⁷. Estos materiales son contenidos que se estetizan en el programa y son objeto de procesos de trabajo (ideológico). Como la ideología, el ‘sueño’ también es producto de un proceso de trabajo, y en la instancia analizada la utilización del término ‘sueño’ funciona como significante fundamental, en la instauración del campo sobre ‘haceres’ posibles y deseables ante otro que carece. Desde este campo de significación, los derechos ocluidos como ‘sueños a realizar’ presentan rasgos paradójicos en cuanto a las relaciones privado/público, singular/colectivo.

Si en cierto sentido cada sueño es singular, producto de la pluralidad de la condición humana (supone la impronta y la trayectoria de cada manera de vivir el deseo), en esta escenificación la necesidad social vuelta

¹⁷ Sobre el desear Giorgio Agamben en *Profanaciones* (2005) señala: “No podemos volcar en el lenguaje nuestros deseos porque los hemos imaginado. La cripta contiene en realidad solamente imágenes, como un libro de figuritas para chicos que no saben todavía leer, como las imágenes D’ Epinal de un pueblo analfabeto. El cuerpo de los deseos es una imagen. Y lo que es inconfesable en el deseo es la imagen que nos hemos hecho” (67).

sueño se singulariza hasta corporalizarse como rostro soñante, pero a la vez se pierde en la sumatoria de nuevos cuerpos y rostros de ‘soñadores’ que aparecen, programa a programa, en la sucesión diacrónica de competencias solidarias.

Es así que aunque sólo sea como ‘colectivo’ de soñadores individuales este conjunto es irrepresentable: en la aritmética del sueño vuelto espectáculo, la resolución de la demanda planteada en cada historia involucra como ‘monada onírica’ a quien carece, a su representante ‘apto’ como porta-sueño y por supuesto al gran realizador que premia a quien triunfa en la competencia: Marcelo Tinelli a través de la Fundación Ideas del Sur.

En la Final de ‘Bailando por un sueño 3’, dice Tinelli: “*Hoy es una noche de sueños cumplidos*” (resaltado nuestro). En este mundo de ensueño, Tinelli aparece dotado de una perversa aura mágica como gran realizador de los sueños ‘de la gente’, ‘de los famosos’. Una de las figuras que adopta es la de ‘gran resucitador’, tal como aparece en un Editorial de la revista a la que cita repetitivamente en el programa:

Editorial de Jorge Rial: El gran resucitador.

El sabe de resurrecciones. Cada año preparamos pulcramente la lápida para enterrar su carrera de una vez por todas Y cada año nos tenemos que meter la necrológica en lugares un tanto incómodos. Es el verdadero *Lázaro* de la pantalla chica... ahora logró otro *milagro* inesperado: la *resurrección* en vivo y en directo de varios *desaparecidos* faranduleros. Agradecidos deberían estar muchos con el circo de Bailando y Cantando por un sueño. Nadie imaginaba a Beatriz Salomón regresando a un estudio de televisión (...) lo mismo le ocurrió a Yuyito González (...) Pero para ella también llegó *San Marcelo*. Que le pregunten también a Ileana Calabró (...) *destruyó sin piedad* a Nino Bravo y la premiaron. Todo gracias al *santito de Bolívar*. Sin ir más lejos, como la propia Nazarena Vélez. ... *la recordada peregrina a Luján* logró el rechazo de las mujeres y de IBOPE, dos cosas terribles por cierto. Pero sigue ahí navegando, gracias a las *stampitas del cabezón*. Alejandra Pradón, protagonista de un *milagro*, ahora se convirtió en el centro de otro... volvió y tuvo sus cinco minutos

de fama, gracias también a la *bendición del conductor...* (Revista *Paparazzi*, Año 5, 259, 26-10-06 -las cursivas son nuestras-).

Por otra parte tanto el soñar-dormido como el soñar-despierto en distintos sentidos se asocia a lo privado: en cuanto al primero, el sueño aparece ‘privado’ de saber (porta un secreto para el soñante), ‘privado’ de sentido en comparación con los procesos secundarios; en cuanto al segundo, las ensoñaciones diurnas refieren a las múltiples maneras de escenificación de fantasías /y fantasmas/, que los sujetos actualizan cotidianamente (en ambos casos, en sus mundos ‘privados’).

El sueño vuelto espectáculo-mediático se hace público hasta la obscenidad y a la vez ‘privatiza’ desde otro registro: en la (ob)scène del programa no hay secretos ni para el soñante ni para los observadores, ya que la cámara ingresa al escenario doméstico, ‘documenta’ en palabras e imágenes la situación de necesidad, se centra en el soñador y registra en primer plano sus emociones, etc.; estas variadas acciones de descubrimiento (saqueos clasistas) sobre cuerpos que hasta pierden la desnudez al ser registrados como fragmentos de gemido y llanto, se inscriben en una forma ‘espectacular’ de resolución de una cuestión ‘privada’ (mediante los efectos de singularización antes señalados).

Finalmente el sueño es el producto de un estado de reposo, de detenimiento (supone una desconexión con ‘la realidad’); una de las funciones del sueño es ser guardián del dormir. Así la fantasía solidaria desplegada en el ‘big show’¹⁸ permite y hace deseable el ‘soñar’ en el sentido de G. Debord “el espectáculo es el guardián del sueño” de un tipo de sociedad encadenada que tiene deseos de dormir, y así cerrar los ojos ante expresiones del horror social constituyente.

John Berger en *Modos de Ver* (2000) afirma que el ensueño es ‘el campo de aplicación de la publicidad’ (¿también de la filantrópica?); y que ésta opera de diversa manera según se dirija a interpelar a la ‘clase obrera’ o ‘clase media’:

¹⁸ Marcelo Tinelli en “Grandes Reportajes”: “SM es un big show (gran show) mas allá de bailando o cantando, esos formatos u otros, el big show va por ese lado. El escritorio que yo usaba antes ahora se transformó en una función de gala, en un gran show.” *Paparazzi*, Año 6, 261, 9-11-06.

La publicidad dirigida principalmente a la clase obrera suele prometer una transformación personal a través de las virtudes del producto concreto que se está vendiendo (Cenicienta); la publicidad de clase media se propone una transformación de las relaciones mediante la atmósfera general creada por un conjunto de productos (El palacio encantado).

En el escenario estudiado donde se materializa la creencia de un mundo de ensueño (como *palacio encantado*),¹⁹ es más difícil saberse dormido; y el quehacer sobre la miseria se va disponiendo como un cruel ‘artículo de consumo’ (Benjamin) para la ciudadanía telespectadora: cotidianas puestas en escena de cuentos infantiles donde extrañas/os *cenicientas* cumplen de manera mágica su sueño, *transformándose personalmente a través de la (apropiación) de (un) producto concreto*. Sutura diferencial y combinada inter-clases a través de la ‘publicidad filantrópica’ que interpela a ‘la sociedad de la gente’.

La materialización de la creencia en el solidarismo en los diversos escenarios referidos - en el programa, en el quehacer de la Fundación ‘Ideas del Sur’, en la acción de los famosos, los auspiciantes y la gente común/’solidaria’- muestra la transversalidad del mandato y de sus operatorias en la regulación de las sensibilidades entre las clases. La obscuridad de la forma solidaria como sutura inter-clases es una especie de ‘expedición humanitaria’ protegida /estetizada/ al dolor, y puede ser interpretada como el patrón rítmico que va tramando una canción de cuna urbana, que cruelmente obtura y silencia lo real pesadillesco de las condiciones de catástrofe de las clases subalternas en la formación social actual.

¹⁹ Como se recordará en los mitos Hipno es la personificación del sueño. Según Ovidio su morada se ubica en el país de los cimerios, quien da una detallada descripción de su palacio encantado donde *todo duerme*. Es representado a menudo como un ser alado, que recorre velozmente la tierra y el mar y *alletarga* a los demás seres. Diccionario de la Mitología Griega y Romana, P. Grimal, Labor, pág. 271.

-Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2005) Profanaciones. Adriana Hidalgo Editora.
- BENJAMIN, W. (1987) Discursos interrumpidos. Filosofía del arte y de la historia. Madrid, Taurus.
- _____ (1999a) Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II. España, Taurus.
- _____ (1999b) Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III, España, Taurus.
- BERGER, J. (2000) Modos de Ver. Editorial GG.
- BOITO, E. (2005) *La telaraña solidaria. Un señuelo para direccionar el comportamiento ciudadano ante la pobreza. Indagación de algunas escenas en* SCRIBANO, A. Geometría del conflicto: Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social. Córdoba, Universitas. Pp. 243-266. ISBN 987-572-067-4.
- _____ (2007) *La dimensión política de la expresividad social. Primeras reflexiones sobre los recursos expresivos en acciones de protesta en* SCRIBANO, A. (Comp.) Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. Córdoba, UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social. Pág. 143-169. ISBN 987-572-118-2.
- BORDELOIS, I. (2006) Etimología de las pasiones. Bs. As., Ed. Libros del Zorzal.
- DEBORD, G. (1995) La sociedad del espectáculo. Edit. La Marca, Biblioteca de la mirada.
- EAGLETON, T. (1997) Ideología. Una introducción. Bs. As., Paidós.
- _____ (2006) La Estética como Ideología. Editorial Trotta.
- FITOUSSI, J. P. y ROSANVALLON, P. (1996) La nueva era de las desigualdades. Manantial.
- FULCO, M. (2007) El otro lado de Bailando por un sueño. Como se construye el mayor éxito de la televisión argentina. Bs. As., Edit. Sudamericana.
- GONZÁLEZ REQUENA, J. (1995) El discurso Televisivo: espectáculo de la posmodernidad. España, Cátedra, Signo e Imagen. Tercera Edición.
- JAMESON F. y ŽIŽEK, S. (1998) Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Paidós.
- HALL, S. (2001) *La cultura, los medios y el efecto ideológico en* CURRAN, Gurevitch. S/d.

SARLO, B. (2001) *Tiempo Presente. Notas sobre el cambio de una cultura.* Bs. As., Siglo XXI.

SCRIBANO, A. (2004) *Combatiendo Fantasma: Teoría Social Latinoamericana. Una Visión desde la Historia, la Sociología y la Filosofía de la Ciencia.* Santiago de Chile, Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Magíster en Antropología y Desarrollo. Ediciones MAD. 131 Pág. Chile.

_____ (comp.) (2005a) *Geometría del conflicto. Estudios sobre acción colectiva y conflicto social.* Córdoba: Universitas.

_____ (2005b) *La insoportable levedad del hacer. De situaciones, fantasmas y acciones* en Itinerarios de la protesta y del conflicto social. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados. UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Editorial Copiar.

_____ (Comp.) (2007a) *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones.* Córdoba, UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social.

_____ (Comp.) (2007b) *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad.* Córdoba: UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Universitas.

THOMPSON, E. P. (1979) *Tradicición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona, Crítica, Grijalbo.

_____ (1995) *Costumbres en común.* Barcelona, Crítica.

WILLIAMS, R. (2000) *Marxismo y Literatura.* Barcelona, Península, 2 edición.

ŽIŽEK, S. (1999) *El acoso de las fantasías.* México, Siglo XXI.

_____ (2001) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad* en Estudios lacanianos. España, editorial Síntesis.

_____ (2003a.), *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad,* Paidós,

ŽIŽEK, S; LACLAU, E. y BUTLER, J. (2003b) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.* México, FCE.

ŽIŽEK, S. (Comp.) (2003c) *Ideología. Un mapa de la cuestión.* México, FCE, primera impresión.

_____ (2003d) *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Prólogo y traducción de Sebastián Waigarten, serie posiciones, Atuel / Parusía,

_____ (2005) *La suspensión política de la ética*. México, FCE.

_____ (2006) *Visión de paralaje*. México, FCE.

Diccionario consultado

Diccionario de la Mitología Griega y Romana, P. Grimal, Labor.

Páginas de Internet

www.ideasdelsur.com.ar

www.infobae.com

www.tepedia.com

Cuerpos maquiladores: sujetamiento y decisión en la fábrica global

Laura Echavarría Canto¹

-Introducción

Este trabajo tiene como objetivo estudiar la manera en que la fábrica global, vía la industria maquiladora, se ha venido materializando en México, particularmente en el caso de una industria maquiladora textil en la ciudad de Irapuato, Guanajuato², para lo cual la construcción de la noción cuerpos maquiladores como categoría intermedia resulta crucial pues nos permite analizar cómo se articula la fábrica global con el contexto laboral del país, en tanto en los sujetos maquiladores es claramente visible la operación de dicha fábrica, con algunos de los atributos que acompañan a la globalización: subcontratación, flexibilidad laboral, largas jornadas laborales con bajos salarios, trabajo a destajo, entre otros.

La construcción de la categoría cuerpos maquiladores enfoca cómo está operando la globalización neoliberal en tanto el cuerpo obrero actúa como superficie de inscripción de dicha fábrica, de tal suerte que ésta categoría pretende mostrar cómo la fábrica global deja sus huellas en el cuerpo de los trabajadores, los que en su constitución introyectan

¹ Adscrita al área de Análisis político de discurso e investigación en el Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN-México.

² El estudio de caso se realizó de 2004 a 2007 e incorporó entrevistas semi-estructuradas a: gerente de personal, jefa de producción, secretario general del Sindicato, ex supervisor y trabajadoras de la empresa Maquiladora Anónima, S.A., nombrada así por razones de confidencialidad.

mandatos simbólicos³ hegemónicos acordes a las necesidades de la acumulación de capital. Cabe enfatizar que lo anterior, no implica que necesariamente la interpelación de dicho mandato sea exitosa, es decir, en el sujeto el dispositivo del saber-poder coexiste con un sujeto actor de procesos de autonomía y resistencia.

En este contexto, el trabajo se estructura en cuatro partes, en la primera se realiza un análisis de la articulación entre los mandatos de la fábrica global, en particular los implementados en la industria maquiladora en México y su relación con el mundo laboral en la ciudad de Irapuato, Guanajuato, lugar donde se llevó a cabo el estudio de caso; en la segunda, se analiza al cuerpo como locus de los procesos de sujetamiento; en la tercera, se narran los procesos de resistencia y decisión de los sujetos maquiladores con el objetivo de dar cuenta de la complejidad en la constitución de los sujetos quienes emergen al asumir nuevas posiciones, lo cual nos permite argumentar que el sujeto no es sólo un sujeto sujetado sino también posibilidad de ruptura a través de la resistencia y la decisión frente a una estructura social que lo oprime y lo niega; en la última, se propone a partir de los parámetros de sujetamiento y decisión, la categoría cuerpos maquiladores como figura de intelección que permite entender la imbricación entre fábrica global y sujetos maquiladores.

A nivel metodológico, esta categoría se sustenta en entrevistas semiestructuradas de corte cualitativo⁴, que se refieren a una importante técnica de investigación de las ciencias sociales y remiten a una narratividad que recupera a la historia oral, lo que permite escuchar la voz de los excluidos, aquellas que no se transmiten a través de lo escrito y cuyos relatos de la subjetividad nos permiten una democratización de los saberes.

³ Se entiende por mandato simbólico, y de acuerdo con Žižek (1998) uno de los elementos que interviene en la constitución ideológica del sujeto a partir de varios mecanismos, entre los que sobresalen: la aceptación de una o varias interpelaciones, la reiteración constante de prácticas sociales sedimentadas, la internalización y autorreconocimiento con una imagen (modelos de identidad), la institución de un objeto- causa de deseo.

⁴ Las entrevistas están fundamentadas a nivel metodológico en: Goetz, J.P. y M.D. LeCompte (1988), en Taylor y Bodgan (1990) y en Woods, P. (1987)

-Los mandatos de la fábrica global: la industria maquiladora en México

Si bien, el proceso de internacionalización de capital es fundamento del capitalismo, en épocas anteriores a la globalización neoliberal, la concentración y centralización del capital se desarrollaba principalmente en sus países de origen a diferencia de lo que ocurre actualmente, por lo que Ianni (1996: 6) plantea:

La “fábrica global” sugiere una transformación cuantitativa y cualitativa del capitalismo, más allá de todas las fronteras y subordinando formal o realmente todas las otras formas de organización social y técnica del trabajo, de la producción y la reproducción ampliada de capital. La “fábrica global” se instala más allá de cualquier frontera: articula capital, tecnología, fuerza de trabajo, división del trabajo social y otras fuerzas productivas.

De esta manera, uno de los principales enclaves de la globalización neoliberal se refiere a la instauración de esta fábrica global que se fundamenta en procesos de subcontratación, flexibilidad laboral y sobre explotación de la fuerza de trabajo, estos procesos no sólo se dan entre los países (siendo los desarrollados los que consolidan vía las nuevas tecnologías su desarrollo económico a través de una división internacional del trabajo en donde los países periféricos proveen de mano de obra a bajos costos) sino también al interior de los mismos.

En este contexto, la “fábrica global”, de acuerdo con Ianni (1996: 37):

(...) conlleva un giro radical del capitalismo, el cual desborda las fronteras nacionales y subordina a otras formas de organización social y técnica del trabajo, de la producción y de la acumulación de capital. La internacionalización de capital significa simultáneamente la internacionalización del proceso productivo y la internacionalización de las clases sociales en sus relaciones, reciprocidades y antagonismos.

Esta fábrica global se ha instalado en México a partir del notable incremento de la industria maquiladora, si bien en las décadas anteriores

ésta industria ya se había establecido en la zona fronteriza del norte⁵, lo que se explica tanto por la cercanía con Estados Unidos (lo que implicaba un decremento en el costo del transporte y de las comunicaciones), como por las condiciones privilegiadas que el Estado mexicano otorga a los inversionistas extranjeros para el desarrollo de estas industrias y que van desde la exención de impuestos⁶ hasta la construcción de un sistema de transporte y comunicación aunque el factor determinante para la instalación de este tipo de industrias radica en el bajo costo de la mano de obra, al lado del incumplimiento de las condiciones de la *Ley Federal del Trabajo*.

Sin embargo, son las políticas neoliberales implementadas por el estado mexicano desde la década de los ochenta y la apertura comercial efectuada a partir del Tratado de Libre Comercio de 1994, lo que permite el notable crecimiento de la industria maquiladora a lo largo del país, como se puede observar en el siguiente cuadro:

Cuadro 1: La Industria Maquiladora en México. 1995-2000

Concepto	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Número de Establecimientos	2130	2411	2717	2983	3297	3590
Personal Ocupado	648 263	753 708	903 528	1 014 006	1 143 240	1 285 007
Obreros	531 829	753 708	735 349	823 561	922 876	1 040 007
Técnicos de Producción	71 098	82 795	103 855	118 516	138 246	152 622
Empleados Administrativos	45 436	54 296	64 324	71 929	82 120	92 308

Fuente: INEGI (2000). Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos, México: INEGI, Pp. 5-6.

Como se puede observar el incremento de esta industria es relevante, el cual se explica por el bajo costo de la mano de obra mexicana en

⁵ Con el Programa de Industrialización Fronteriza que se inicia en 1965 se establecen las primeras maquiladoras bajo el sistema de zona libre y franjas fronterizas en las ciudades de Tijuana, Ciudad Juárez, Matamoros, Mexicali y Nogales con regímenes arancelarios y fiscales especiales.

⁶ De acuerdo con Zermeño (2004: 53) “...para el año 2000, la maquila pagó bajo el ISR una tasa de -7.2%, es decir, se convirtió en un receptor neto de subsidios del sector público”.

comparación a la norteamericana y porque las empresas maquiladoras operan en un ambiente de libre comercio, esto es, importan a México equipo, maquinaria, componentes, refacciones, materias primas y auxiliares, envases y empaques exentos del pago de impuestos de importación y regresan su producto terminado, principalmente a Estados Unidos.

Esta industria maquiladora presenta dos importantes características: primera, esta expansión corresponde a la fase de ascenso de la globalización neoliberal junto a la profundización de la subcontratación como eje central de los procesos laborales y segunda, la diversidad de patrones tanto ocupacionales como regionales. Así, se pueden ver distintos patrones ocupacionales tanto de rama como de género: masculinización de la mano de obra en las actividades de autopartes y feminización en la industria textil.

Esta institucionalización ha excluido otras posibilidades de desarrollo económico que implicarían una menor subordinación y dependencia de los vaivenes del mercado mundial porque estas empresas maquiladoras pueden reubicarse fácilmente en regiones con costos más bajos⁷.

Otro rasgo característico de la maquila consiste en la feminización de la fuerza de trabajo, lo que si bien abre oportunidades laborales para las mujeres, lo hace reproduciendo su subordinación, lo cual corresponde a dos elementos centrales:

Primero, al papel de la sociedad patriarcal en la conformación de la mujer como sujeto dócil, sujeto que resulta idóneo para el tipo de trabajo de esta industria que se caracteriza por sustentarse en una ingeniería industrial con métodos diseñados para determinar estándares de producción⁸. En este sentido, Iglesias (1985: 63) plantea que:

La justificación del empleo de mujeres en la industria maquiladora parte de principios ideológicos, de una concepción acerca de la naturaleza de la mujer: de sus condiciones biológicas, psíquicas y, en consecuencia, sociales que considera como un

⁷ De acuerdo con datos de Zermeño (2004: 53) "...el salario promedio en México es de 2.9 dólares diarios, mientras en China es de 0.7 dólares".

⁸ Iglesias (1985) documenta dos métodos para determinar el estándar de producción: el *Movement Time Measurement* que es un método para obtener un estándar con un operador normal en un tiempo normal y el *Work Factor* que está diseñado en base a incentivos.

hecho la inferioridad de la mujer en el desempeño de actividades intelectuales y políticas y su vocación para sumir tareas tediosas y repetitivas.

En este aspecto, la sociedad patriarcal se instala en los procesos fabriles a través de la continuidad de patrones de obediencia y sumisión de género, de la subordinación económica y sexual; de la falta de participación política y del sometimiento a los intereses de estas empresas.

Segundo, la escasa escolaridad de las trabajadoras de esta industria, la mayoría con primaria⁹, muestra un acceso a un nivel educativo que se caracteriza por la transmisión no sólo de las competencias básicas (adquisición de lectura, escritura y principios matemáticos) sino también a que vía el currículum oculto (el cual opera como un conjunto de mensajes implícitos que se aprenden al mismo tiempo que se enseña el currículum explícito y que reproduce las formas estructurales de la sociedad global), conforman propuestas político-educativas, modelan identidades, proponen imaginarios y en la etapa de la globalización neoliberal, profundizan en la conformación de un tipo de sujeto educativo cuyos parámetros identitarios son a nivel simbólico, la productividad, la competencia y la subordinación¹⁰.

En cuanto a la rama de actividad, Carrillo (2000: 301) documenta:

En suma, el 84% del personal ocupado en la maquila de prendas de vestir se localizan en municipios no fronterizos; en cambio en las fronteras predominan las plantas de autopartes (71%) y las dedicadas a la electrónica (78%), representando cerca del 77% del empleo total. Con ello el empleo en la actividad de la ropa en los municipios no fronterizos supera en más de 4 veces al personal ocupado en la de autopartes y en casi 2.5 veces al empleo en la electrónica.

⁹ Estos niveles de escolaridad están documentados en Iglesias (1985), en Carrillo (2000) y en el estudio de caso de la industria maquiladora en la ciudad de Irapuato.

¹⁰ El modelo de educación basada en competencias implementado en los últimos años como patrón dominante de las políticas educativas es solo una muestra.

La industria maquiladora en Irapuato, Guanajuato se desarrolló en el área textil y su comportamiento puede observarse en el siguiente cuadro:

Cuadro 1. Establecimientos activos, personal ocupado, Remuneraciones, Insumos consumidos y Valor agregado de la Industria Maquiladora de Exportación. 2002

ESTABLECIMIENTOS ACTIVOS, PERSONAL OCUPADO, REMUNERACIONES, INSUMOS CONSUMIDOS Y VALOR AGREGADO DE LA INDUSTRIA MAQUILADORA DE EXPORTACIÓN 2002 P/		CUADRO 15.4
CONCEPTO		TOTAL
ESTABLECIMIENTOS ACTIVOS		59
PERSONAL OCUPADO a/		14 378
REMUNERACIONES b/ (Miles de pesos)		814 974
INSUMOS CONSUMIDOS (Miles de pesos)		4 662 064
IMPORTADOS		3 396 378
NACIONALES		1 265 686
VALOR AGREGADO c/ (Miles de pesos)		3 465 914

a/ Promedio mensual.

b/ Comprende: sueldos, salarios, prestaciones sociales, contribuciones patronales a la seguridad social y utilidades repartidas.

c/ Se refiere al cobrado por el servicio de maquila.

FUENTE: INEGI. Dirección General de Estadística; Dirección de Estadísticas Económicas.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2003) Anuario Estadístico del Estado de Guanajuato. México: INEGI. Cuadro 15.4

Según datos del INEGI, para el año 2002, de la población ocupada en Irapuato el 70.8% era trabajador a sueldo, salario, comisión o destajo; el 4.2%, patrón; el 21.6% trabajador por cuenta propia y el 3.4% trabajador sin pago. En cuanto a la duración de la jornada laboral sobresale que un 73.4% de la fuerza laboral trabaja jornadas de 35 a 48 horas semanales¹¹.

Estos trabajadores maquiladores trabajan jornadas de 48 horas semanales por sueldos que oscilan entre 630 y 800 pesos semanales; con bajísimos niveles de escolaridad y escasas prestaciones laborales, como se puede observar en el siguiente fragmento:

¹¹ De acuerdo a datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática para el Estado de Guanajuato.

Ea: ¿Y como cuántos pantalones se producen al mes?

Jp12: Tenemos un promedio de 9,500 diarios.

Ea: ¿9,500 diarios?

Jp: Si, trabajamos de lunes a sábado, de lunes a viernes, de las ocho de la mañana a las cinco cuarenta y cinco, con cuarenta y cinco minutos para los alimentos y el sábado de ocho a once para sumar un total de 48 horas de jornada de trabajo.

En cuanto a los niveles salariales podemos observar que la mayor parte de la población de esta ciudad se encontraría dentro de niveles salariales de pobreza: 3.9% con menos de un salario mínimo¹³, 26.5% *con de 1 a 2 salarios mínimos*, 50.4% *con de 2 a 5 salarios mínimos* y 14.2% con más de 5 salarios mínimos¹⁴

Lo anterior encuentra plena correspondencia en el caso de la Maquiladora Anónima S.A., como podemos ver en el siguiente fragmento:

Ea.. ¿Y cómo es el trabajo, es por destajo?

GP15: Si es por destajo, sí están trabajando a destajo.

Ea: ¿O sea, por pieza que hagan se les paga?

GP: Si, por pieza hecha, pieza pagada, o sea le fijan un cierto número de prendas que tienen que hacer durante el día a eso ellos les llaman lo que es tarea, una vez cumpliendo su tarea diaria y un tarea semanal se les da un incentivo, por ejemplo, si tienen que hacer 500 prendas diarias, a la semana son 2, 650, este semanales y rebasando las 2,650 se les da un incentivo de 25%, por ejemplo, si ellos gana en esas 2,650, seiscientos pesos se les agrega un 25% de sus seiscientos pesos

Ea: ¿Pero tienen una tarea fija y un sueldo fijo?

¹² Jp.-Jefa de producción. Primera entrevista realizada el 5 de Julio de 2004.

¹³ El salario mínimo en México es de 1,500.00 mensuales y se considera como de extrema pobreza.

¹⁴ De acuerdo a datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática para el estado de Guanajuato.

¹⁵ GP. Gerente de personal. Entrevista realizada el 9 de Julio de 2004.

GP: No, sueldos fijos no, a menos de que no haya trabajo, se les garantiza un sueldo, vamos a darle un sueldo garantizado, no fijo, garantizado porque se supone que ellos deben de destajar, más que nada por eso lo hacen, porque se supone que ellos deben de destajar.

De hecho es característica de la maquiladora textil, el trabajo a destajo (Salzinger, 2007) aunque comparte con la maquila en general, la subcontratación, la flexibilidad laboral y los bajos salarios con largas jornadas laborales.

Adicionalmente, la subcontratación es particularmente grave porque implica altos niveles de dependencia del capital extranjero y de los vaivenes del mercado mundial, como podemos observar en el siguiente fragmento:

Jp¹⁶: Sí, la industria maquiladora tenemos dos formas de trabajar, la primera que se llama paquete completo. El paquete completo, quien va a maquilar se encarga de comprar desde tela, hasta avíos, caja, empaques y todo, completamente todo y hay otra parte, donde es, no es paquete completo donde el cliente ya nos manda lo que es la tela ya cortada, ya el corte y de ahí empieza nuestro proceso hasta el final. Para la industria maquiladora es, deja más dinero el hecho de trabajar con paquete completo, aunque es un poco más de erogación económica, pero la mayoría de las empresas quisieran trabajar con paquete completo o sea nosotros comprar tela, comprar avíos, comprara hilos, este, hasta el final que es el empaque.

Ea: Me decía que son para Estados Unidos y Canadá.

Jp: Sí, Estados Unidos y Canadá, manejamos tres líneas de producción, unas líneas son para Gap y una línea es para un cliente que se llama Charmin Shop, para Charmin Shop, ahí sí es paquete completo, nosotros nos encargamos desde el diseño de la prenda, la compra de la tela, de hilos, de avíos, material de empaque, la confección, lavandería, etcétera, etcétera, y en Gap,

¹⁶ JP.-Jefa de producción. Primera entrevista realizada el 5 de Julio de 2004.

ellos nos mandan el corte, nos mandan ya cortadas las prendas.
(EJJP)

Sin embargo, la producción vía “paquete completo” en la industria de la confección no implica un decremento de la dependencia de las empresas trasnacionales, aunque sí posibilita un mayor desarrollo tecnológico (lo que podría contribuir a una futura independencia de las corporaciones trasnacionales), Rivera (2006: 105) documenta que:

En el caso de la confección, las maquiladoras utilizan equipos de control numérico y aplican los nuevos sistemas de organización del trabajo, pero muy pocas pueden clasificarse de tercera generación. Incluso en las ramas donde existe el sistema de “paquete completo”, el diseño les corresponde a las empresas trasnacionales, por lo que si quieren exportar tiene que seguir los lineamientos que les marcan las empresas que dictan la moda.

Adicionalmente, la subcontratación ha contribuido a desarrollar el factor miedo implementado por las grandes empresas trasnacionales al reubicar sus empresas como amenaza a las demandas laborales (aumento salarial, prestaciones sociales, etc.) de los trabajadores¹⁷ (el clásico caso de empresas estadounidenses que se reinstalan en México o en China de acuerdo a los niveles salariales y a la legislación laboral que más convenga a sus intereses). Este comportamiento de la exportación del capital a nivel mundial contribuye de manera importante al desempleo, de hecho, al iniciar el estudio de caso realizado en el año 2004, *Maquiladora Anónima, S.A.* contaba con entre 550 y 600 trabajadores; en 2006, la fábrica había despedido a aproximadamente 400 trabajadores porque Gap se había llevado la producción a China (se considera que una de las ramas más amenazadas por las condiciones de explotación de los trabajadores chinos es la rama textil, para la década de los noventa se

¹⁷Scribano (2007:28) señala: “La impotencia es una de las consecuencias de sentirse mentido y amenazado, la acción se vuelve heterónoma. La acción depende del quantum socialmente soportable del miedo frente a las condiciones materiales en donde se debe inscribir y la falsedad implicada en los horizontes donde debe ser dispuesta. Miedo y mentira acompañan las posibilidades de acción...”. El impacto del miedo en los trabajadores puede verse en Davis (2006) y Barsamian (2001)

calcula un decremento de puestos de trabajo del 20%). En 2007, al terminar el estudio, el dueño de la empresa se había declarado en quiebra, lo que generó un importante movimiento sindical. Esta subordinación de la maquila a los requerimientos del capital trasnacional puede verse en el siguiente fragmento de entrevista (realizada en 2006):

JP¹⁸: En la actualidad porque anteriormente estaba toda la planta con 600 trabajadores; pues si, pero ahorita, la empresa tiene alrededor de 140 gentes, ya.

Ea: ¿Por qué, qué pasó?

JP: Porque la planta, la exportación se la han quitado los chinos, todos esos, entonces ha habido una baja de empleo muy grande, aquí en Irapuato, grandísima, estaba otra planta que había como mil trabajadores ahorita ya nada más quedan 100.

Ea: No me diga, los chinos.

JP: Oriente, Asia, se han llevado mucho trabajo, nosotros éramos exportación, entonces a nosotros si nos pegó mucho porque son, este, cosas que, cómo le diré, que exportábamos.

Ea: Si, me acuerdo que las primeras veces que vine eran 550 trabajadores y producían para Gap.

JP: Si.

Ea: Y era muy exitosa.

JP: Si.

Ea: Y, ¿qué paso?

JP: Se fueron hacia Asia.

Ea: ¿O sea, Gap y ellos, le están dando todo el trabajo a Asia?

JP: Pues a los que les pegó es a las empresas que exportaban, que trabajaban para los gringos, para Estados Unidos y todos, mandaron su prenda, en lugar de mandarla aquí a México, la mandaron a Asia, oriente, todo por allá y ahorita tenemos nada más 140 trabajadores.

Como se puede notar, la inserción de México en la fábrica global y el tipo de industria que se está desarrollando en el país, tiene graves

¹⁸ JP.- Jefa de producción. Tercera entrevista realizada en abril de 2006.

consecuencias económicas (subordinación a ésta nueva división internacional del trabajo y a la lógica del mercado mundial), políticas (escasa politización de los sujetos trabajadores) y sociales (ruptura de los tejidos sociales tradicionales).

Sin embargo, es a nivel de la microfísica donde esta fábrica global se encarna en el cuerpo de los sujetos trabajadores, vía una economía política del cuerpo (Foucault, 1976) caracterizada por corporalidades sujetadas, en primera instancia encontramos en el caso de estos trabajadores, cuerpos productivos; producen 9 500 piezas de pantalones sin tener ni la concepción intelectual del proceso ni el acceso al consumo de la marca que producen, a la vez que cuerpos subordinados, sometidos a largas jornadas laborales, al movimiento serial de las máquinas, a la inspección de los supervisores, de tal suerte que el cuerpo opera como apéndice de las máquinas, como cuerpo dócil, sumiso y subordinado,

Ea: ¿Y el sueldo, qué tal?

T319: El sueldo, mmm, el sueldo pues necesito hacer tarea, como quien dice la producción de 700 bolsas, pegarlas, pues, en el pantalón, que vienen siendo 1,400 bolsas, al día porque como son dos bolsas en cada pantalón, pues son 1,400 bolsas por mil pesos.

Ea: ¿A la semana?

T3: A la semana, y en caso de que no las termine pues es menos es el sueldo, o sea no ganaría los 1,000 pesos, como quien dice.

Ea: ¿Hasta cuánto le disminuye?

T3: 850, 900 pesos, mm, por eso es necesario estar todo el día, sudando la gota gorda, la mera verdad, es estar uno, duro y duro, todo el día, y a veces nada más a lo que me levanto es para ir al baño, en hacer la pipí, como quien dice, porque si está uno trabajando, está tomando agua, está, y más ahorita que hace bien harto calor, suda mucho uno y está tomando agua, y pues son vueltas a ir al baño y regrésate otra vez a tu máquina, porque pierdes tiempo, les digo, pierde mi bolsillo, más que nada eso, así es que cómo ve.

¹⁹ T3. Trabajadora pegadora de bolsas. Entrevista realizada el 10 de abril de 2006.

En este aspecto, destaca que estos procesos laborales involucran dispositivos disciplinarios que el trabajador introyecta como mecanismos de poder inherentes al cuerpo, como un proceso de subjetivación y subordinación que tiene implicaciones en la subjetividad del trabajador. En el fragmento de arriba resulta claro que en este trabajo a destajo ya no se requiere del panóptico, éste se introyecta en el cuerpo de los trabajadores, funciona sin necesidad de vigilancia, el trabajador es ya un panóptico subjetivado.

-El sujetamiento del cuerpo maquilador

El interés de este apartado consiste en estudiar a los sujetos que los efectos de poder constituyen, este proceso conocido como sujetamiento o subjetivación (en tanto momento de identificación y subordinación con una cierta estructura social) abreva de los aportes de Lacan (1990)²⁰, Foucault (1977) y Butler (1997) y puede conceptuarse como el hecho de que el sujetamiento no sólo es sinónimo de subordinación sino también refiere a un proceso introyectivo del sujeto, una subjetivación.

Uno de los efectos de la subjetivación alude a la auto subordinación al poder, subordinación del sí mismo que tiene su génesis en la introyección simbólica del poder, al respecto nos dice Butler (1997: 25) “...como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo...No se puede hacer, ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto actuando sobre él y el poder como algo constitutivo del sujeto, actuando por él”.

Los mecanismos de poder que introyecta el sujeto, se vuelven parte de él, lo constituyen, como es claramente visible en el siguiente

²⁰ Es Lacan quien estudia los procesos a partir de los cuales los sujetos se alienan y se constituyen como tales en función de la interpelación del orden simbólico hegemónico, llamado también el gran Otro lacaniano, (en nuestro caso, los mandatos simbólicos del capital, el orden patriarcal, entre otros), esta interpelación es llevada a cabo por las instituciones (familia, escuela, medios de comunicación, etc.) y se refiere a la adscripción social de los sujetos a partir de los registros simbólico (ideal del yo) e imaginario (yo ideal) a partir del cual se produce la identificación del sujeto con el orden simbólico hegemónico (este gran Otro que abarca desde la mirada parental hasta los ideales colectivos) y con el imaginario en tanto ideal de plenitud del sujeto.

fragmento de la entrevista al Secretario General del Sindicato de Maquiladora Anónima S.A.:

Ea: ¿Se especializa mucho la gente?

SGS: Sí, o sea, es que, por ejemplo, es que ellos ven que aquí es, bueno, pues hasta la fecha es un modo diferente de que se les trata a los trabajadores, no como en otros lados, de que no les respetan sus derechos como debe de ser, y pus aquí tratamos de que haya algo de eso.

Como se puede advertir, el poder que cotidianamente se presentado como figura exterior (los supervisores, los jefes) que impone al sujeto el sometimiento, asume ahora una forma identitaria constitutiva del sujeto²¹: *hasta la fecha es un modo diferente de que se les trata a los trabajadores*. Esto nos permite percibir que el poder no sólo actúa sobre el sujeto sino también dentro de el.

En este sentido, Butler (1997: 24) plantea “el poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas, en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto”. Esto alude a la interiorización de normas del poder regulador, su incorporación como algo propio, de esto se trata la subjetivación, de la encarnación de los dispositivos de poder, como puede notarse en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Qué puesto tiene?

SGS22: Soy secretario general de aquí del sindicato de la Maquiladora

Ea: ¿Y cómo funciona el sindicato?

SGS: O sea, este pues el sindicato es una agrupación que somos aquí todos los trabajadores, pero la agrupación pus, como yo

²¹ Tanto Žižek (1998) como Butler (2000) plantean que esta internalización es siempre fallida ya que nunca se logra plenamente siempre hay un residuo, una mancha de irracionalidad traumática (Žižek) o una resistencia inconsciente al mandato normalizador (Butler) que impide la constitución plena del sujeto como sujeto sujetado.

²² SGS.- Secretario General del Sindicato. Primera entrevista realizada el 5 de julio de 2004.

representante de ellos, pus, o sea yo trato de que se respete lo que está dentro de las normas, dentro de la Ley federal del Trabajo, si, entonces, esa es una de las funciones que tenemos, o sea, los representantes sindicales

En este caso es clara, una dimensión de subjetivación que acompaña a la formación de los sujetos, en tanto no sólo existe la imposición del orden simbólico sino también una identificación con el mismo. En esta trama, Žižek (2005: 97) plantea “(...) el “gran Otro” (la institución Simbólica) habla a través de mí. No hay que sorprenderse, entonces, que existan funciones profesionales esencialmente performativas (jueces, reyes, etcétera): ellos son reducidos a encarnaciones vivientes de la institución simbólica”.

En este proceso de sujetamiento se introyectan los mandatos simbólicos de la fábrica global y se generan identidades jerárquicas y encarnaciones simbólicas institucionales que responden a las necesidades productivistas de los mercados. Como puede percibirse en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Y no ha habido movimientos de descontento de los trabajadores?

Ts23: ¿En qué forma?

Ea: Sí, que quieran más salario, que haya huelgas.

Ts: Eso depende de la persona, por decir si yo quisiera ganar más, un operario, si yo quiera ganar más y me dicen ¿sabes qué? quiero que me hagas 500 prendas. Entonces si yo como operario digo 500 prendas las hago de aquí a las dos de la tarde, tres de la tarde y si le hago 700, entonces, ve que uno de operario, yo quiero ganar más, entonces el supervisor dice pues si quieres ganar más, échale ganas, y saca más y se te paga más.

De esta manera, el poder constituye al sujeto no como algo externo que se le impone, sino como acto de subjetivación, identificación, internalización, introyección del mandato presente en la interpelación

²³ TS.- Trabajador supervisor. Entrevista realizada el 23 de marzo de 2005.

que involucra su propio sometimiento y como práctica hegemónica, la subjetivación implica coerción pero también persuasión.

Uno de los pilares más importantes de esta persuasión involucra al consumo, en este caso, el salario y las prestaciones adicionales posibilitan el acceso diferenciado al consumo, como resultado no solo de la satisfacción de las necesidades materiales sino también del deseo de los sujetos. El consumo, con sus marcas simbólicas anuda en el mercado capitalista (porque como se sabe la expansión del capital requiere de la construcción constante de nuevos mercados) y alude al doble carácter en las mercancías, por un lado, como resultado de los procesos de producción y comercialización, como unidad contradictoria entre valor de uso y valor, por el otro, como valor simbólico en tanto las mercancías subrayan diferencias de adscripción y clase social.

En este contexto, el consumo²⁴ resulta vital para la realización de la acumulación de capital, y por ello requiere de movilizar al deseo de los sujetos, deseo que se encarna en mercancías portadoras de contrastes sociales y prestigios de clase, al respecto, McLaren (1995: 282) señala:

El capitalismo produce una dialéctica del deseo socialmente construida –una economía libidinal diversa- en la cual la fantasía es movilizada en el orden de buscar un sustituto para la carencia, es decir, para descubrir un objeto material, para sustituir un objeto mítico que nosotros percibimos en la realidad y el cual sentimos que necesitamos para completar nuestra subjetividad.

Además del evidente sentido salarial que representan el sueldo y las prestaciones extras en el acceso a niveles diferenciados de consumo operan también otras dimensiones que interpelan al sujeto. En este sentido, considero que el deseo que genera la economía libidinal se vincula con la falta del sujeto, la falta desde las aportaciones lacanianas²⁵

²⁴ Por ejemplo, Bourdieu le atribuía al consumo un espacio decisivo en la constitución de las clases y la organización de sus diferencias señalando que en el capitalismo contemporáneo el consumo adquiere una relativa autonomía y las clases se diferencian, además de por su posición en las relaciones de producción y de propiedad, por el aspecto simbólico del consumo

²⁵ Para Lacan el sujeto se encuentra en falta constitutiva (sujeto barrado) esta falta puede representarse en el psicoanálisis Lacaniano, en el pequeño objeto a, definido por Žižek (2000: 29) como: "...el objeto a, el objeto causa de deseo, un objeto que, en

no corresponde isomórficamente a un objeto de la realidad, sino que los objetos son investidos con una significación adicional al objeto que se compra, que compensa y opera como el llenado simbólico de dicha falta.

Este sujeto en falta, en búsqueda constante de su ideal de plenitud llena de manera incompleta esta falta a través de objetos, sean estos materiales o subjetivos, que el orden simbólico ofrece al sujeto. Lo que se compra con el dinero, lo que se adquiere, no es sólo un valor de uso sino también es la ilusión imaginaria que produce comprar dicha mercancía, el objeto causa de deseo, representado en ella que genera imaginarios que requieren para su realización tanto de productos de consumo como de ideales de plenitud.

En nuestro caso, se advierte tanto lo material como lo subjetivo, como se puede notar en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Y tienen otro tipo de prestaciones?

SGS26: Si pus o sea tenemos por ejemplo, becas para los hijos de los trabajadores, tenemos una ayuda cuando es para gastos de defunción para familiares de primer grado, este, tenemos un bono que se nos da cada tres meses, tenemos, este...

Ea: ¿Cómo es el bono?

SGS: O sea, se nos da de cuenta el equivalente a dos días y medio de salario tabulado, o sea de lo que tu ganas, o sea por ejemplo, este cuando se da el premio, ahorita lo tenemos atorado porque andamos medios, pero más o menos se les da un promedio como 250 mínimo, es el mínimo pero hay unos que se les da 900 de acuerdo al sueldo que están ganando, o sea se les dan dos días y medio de salario tabulado, lo que gana uno, sí, entonces este mínimo son 250 hasta 800.00.

De esta forma, uno de los objetos míticos materiales para el sujeto maquilador, lo constituye, esta figura dinero (bono, 25% adicional) que

cierto sentido, es puesto por el deseo mismo...el no existe, ya que no es nada más que la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la denominada "realidad objetiva" .

²⁶ SGS.- Secretario general del Sindicato. Segunda entrevista realizada 23 de Marzo de 2005.

involucra no sólo al intercambio capitalista sino también el valor simbólico que el sujeto le asigna. Esta capacidad del dinero para diferenciar e identificar grupos es uno de los pilares donde se sustenta la sujetamiento del sujeto maquilador, como podemos mostrar en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Oiga y cómo cuanto se gana?

Ts27: Hay dos sueldos, que se le pueden llamar mínimo general y mínimo profesional. El mínimo general se le llama a las personas que no saben de una máquina que andan recogiendo el trabajo, por decir, yo estoy en una máquina cosiendo y tiro el trabajo, hay personas que llegan y lo recogen se pasan a otra máquina, se les llama manuales, a esos se les está pagando el mínimo general, a las que están en máquina...supuestamente son profesionales, es el mínimo profesional.

Ea: ¿Y de cuánto son los mínimos?

Ts: El general parece que está en 37, algo sí.

Ea: Diarios.

Ts: Ajá, y el profesional está en ¿sesenta y tantos?, no tengo la idea pero es el profesional.

Ea: Y usted gana el profesional.

Ts: Yo gano el profesional.

Ea: ¿O sea, cuánto es a la semana?

Ts: Este, pos, con mi sueldo, es de 800.00.

Ea: Semanales.

Ts: Ya incluyendo todo, porque le dan a uno su puntualidad y asistencia, sin ninguna falta, llegar temprano al trabajo

El dinero como valor simbólico produce identidades diferenciadas, en nuestro caso, salario general de los trabajadores manuales contra salario profesional de los supervisores y con la globalización neoliberal, el dinero en tanto material sublime interpela, produce y se encarna en identidades acordes a los mandatos del mercado, de tal forma que de acuerdo a las lógicas neoliberales de la ley de la oferta y la demanda, el sujeto sólo es reconocido en cuanto tal en la medida en que acuda al

²⁷ TS.- Trabajador supervisor. Entrevista realizada el 23 de marzo de 2005.

mercado como encarnación del efecto ingreso²⁸. El sujeto de la fábrica global sólo será distinguido como tal en tanto personifique a los bienes superiores²⁹, el resto y mayoría de la población sólo escenificará a los bienes conocidos como bienes inferiores³⁰.

En este sentido, el consumo puede ser interpretado como un dispositivo que constituye identidades y las figuras para simbolizarlas. McLaren (1995: 289) introduce un importante aporte a la constitución de los sujetos en esta época, la llamada colonización postindustrial de la identidad que alude a "...una reducción de los seres humanos a un estado dual de egos subjetivos privatizados y subyugados, objetos manipulables". Con el neoliberalismo, el fetichismo de las mercancías muestra uno de sus más altos momentos históricos, en tanto el dinero como construcción socio-simbólica introyectada domina la mayoría de los espacios de vida del sujeto y marca a las identidades de acuerdo no sólo a su rol en el trabajo sino también con su posibilidad de acceso al mercado. En nuestro caso, los trabajadores manuales de salario general realizan trabajos precarios enraizados en entramados de poder y de clase donde son vistos como sujetos prescindibles aunado a un escaso acceso al consumo, lo que genera, a nivel simbólico, un deterioro de su subjetividad.

De esta manera, la dominación del capitalismo neoliberal opera no sólo a través de la producción de plusvalía y del sometimiento corporal de los obreros sino también a través de una articulación entre consumo,

²⁸ La teoría neoclásica que dio origen al neoliberalismo conceptualiza el efecto ingreso como un cambio en el precio de un bien derivado del cambio en la cantidad demandada resultante exclusivamente de un cambio en el ingreso real, cuando se mantienen constantes todos los demás precios y el ingreso monetario.

²⁹ Aquellos que están determinados por la subjetividad de *status* del consumidor o aquellos que consume la elite, como podrían ser los bienes suntuarios. Estos bienes no se determinan por la ley de la demanda, si sube el precio, se incrementa el consumo del bien. Por ejemplo, las acciones del mercado de la bolsa de valores, si se incrementa el precio de las acciones se incrementa la cantidad demandada de acciones y si baja el precio de las acciones, se decremента la cantidad demandada de acciones.

³⁰ Estos bienes están determinados por el ingreso, si sube el ingreso, se aumenta la cantidad demandada, por ejemplo en la industria automotriz y si baja el ingreso, también se incrementa la cantidad demandada, por ejemplo, la industria cervecera., un consumidor que en un primer momento consume whisky y ve disminuido su ingreso aumentará su consumo de cerveza.

deseo e identidad, subordinados a las necesidades de la acumulación de capital.

-Decisiones del sujeto maquilador

En este apartado pretendo dar cuenta de la dimensión autónoma del sujeto, de los procesos de decisión (Laclau, 1993) desde donde el sujeto emerge y cuestiona, resiste y erosiona la estructura social que lo oprime y lo niega. Esta dimensión nos permite entender el caso de los trabajadores de Maquiladora Anónima S.A. quienes a partir de 2006 empiezan a ser despedidos porque Gap, la principal empresa trasnacional para la que trabajaban, se lleva a China³¹, la mayor parte de la producción.

Este cierre unilateral de las maquiladoras por parte de los empresarios corresponde a su ubicación dentro de la fábrica global, de esta manera, si el mercado requiere de una menor producción o los costos de producción son más bajos en otros países, los empresarios maquiladores cierran sus plantas sin cumplir con los requisitos legales establecidos (por ejemplo, liquidación justa de los trabajadores)³², por ello son conocidas como empresas golondrinas.

En enero de 2007, el dueño de maquiladora Anónima se declara en quiebra, ofreciendo a trabajadores con muchísima antigüedad, liquidaciones muy bajas; por tal motivo, se inicia un movimiento sindical muy importante en el que la mayoría de los trabajadores se niegan a recibir dicha liquidación, toman la fábrica y demandan al dueño, bajo el intento de convertir la maquiladora en una cooperativa.

Estas resistencias cuando involucran la elección entre varias opciones, nos permiten introducir la noción de sujeto de la decisión, (Laclau, 1993) en tanto la búsqueda de plenitud del sujeto está dada en un orden simbólico, de suyo imperfecto, incompleto, lo que deja un margen para que el sujeto emerja y decida entre diversas alternativas. En este sentido, Laclau (1993: 56) plantea al sujeto como “la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión”.

³¹ Las muy difíciles condiciones de los trabajadores chinos puede verse en Milton (2007) y Davis (2006).

³² Además del estudio de caso que aquí presentamos, este incumplimiento también está documentado en: Barrios y Santiago, (2004) y en García, (2004).

La noción de sujeto de la decisión está imbricada con la categoría dislocación, en tanto la dislocación representa la falla estructural del orden simbólico y su incompletud constitutiva, de tal suerte que la ruptura identitaria consecuencia de la irrupción de lo Real (En Lacan, el registro de lo Real, amenaza, niega y pone en cuestión al orden simbólico) muestra lo fallido de la identidad, hace visible sus rupturas, creando la necesidad de nuevas identificaciones con las que se intenta una vez más suturar la estructura. Es en este espacio entre la estructura fallida y la posibilidad de nuevas identificaciones donde puede pensarse al sujeto de la decisión.

En el caso de *Maquiladora Anónima S.A.*, al declararse la empresa en quiebra, lo Real irrumpe y genera una fractura que conlleva una dislocación, la que al ser representada en la vida de los trabajadores, hace necesaria y visible, la decisión de los sujetos, como puede verse en el siguiente fragmento:

SGS33: Pues está ahí parada la maquinaria, todo, pus ha habido propuestas de trabajo, planes de trabajo, pero nosotros queríamos que nos dejara ya la planta a nosotros y darle como una renta a él, y andaba en esas pláticas pero, luego, luego empezaron ahí las envidias, las intrigas y los problemas.

Ea: ¿Y los liquidaron?

SGS: Pos, él liquidó como a la mayoría o sea los que quedamos éramos como 220, 220 trabajadores y pus a unos sí se les dio como una compensación, no liquidación, porque casi los que salieron eran los que tenían hasta como dos años y entonces los que quedamos somos los más antiguos, entonces, pus, este ya hicimos nosotros, metimos demanda y todo, entonces, unos no se quisieron esperar y ellos querían, porque había mucho pantalón, que a unos que les dieran prenda, y hubo varias negociaciones y entonces quedamos yo creo, ahorita somos como unos 160, 170, los que estamos.

Ea: ¿Demandando?

SGS: En la demanda, ya ganamos la demanda, ya este, hicimos embargos, tenemos todo embargado ahorita, toda la planta está

³³ SGS.- Secretario General del Sindicato. Cuarta entrevista realizada el 4 de abril de 2007.

embargada, este, metimos un embargo precautorio, ellos metieron un amparo y les ganamos el amparo, entonces, ya nos habían dado una resolución, nada más que como tuvimos, hubo errores de dedo en la misma junta, o sea no nos aparecieron varios de los que estábamos en la demanda cuando hicimos el recuento, entonces nosotros tuvimos que meter un amparo para que no quedaran ellos fuera, entonces se nos atrasó el proceso y como ellos metieron un amparo también, este, le dieron pues ya ve lo que es de ley, tenía que tener entre 3 y 5 días, para que, nosotros estábamos demandando por 8, 900,000 pesos y la Junta les puso una demanda que tenía que este, que ejecutarnos los en un término de 6, 7 días para que enviara la respuesta, ¿no?, como metió su amparo también pues ya ahorita, ya nos volvieron a dar la resolución y ya, este, pus ya nada más falta de ejecutar y como ahorita se atravesaron estas fechas y todo eso, pues a lo mejor vamos a durar unos 2 meses, o sea, ya para adjudicarnos todo y ya empezar a ver, si vendemos o hacemos una cooperativa, traemos esos planes.

Ea: Ah, eso está muy interesante

SGS: Una cooperativa, inclusive el licenciado que tenemos nosotros ahí, este, él está muy involucrado con desarrollo económico, y yo ahorita también me estoy involucrando en eso, pues para ver, este, ya ves que por parte del gobierno tiene que haber apoyos para eso, pero, pus ellos nos dicen que hasta que no tengamos todo, ya les pongamos un plan de trabajo y ya vamos a ver pero ahorita nosotros, el problema es una bodega porque ya ves que hay que sacar todo, ya nos decía él que ahí mismo, pero nos quiere cobrar muy caro,

Ea: ¿La renta?

SGS: La renta, entonces nosotros no vemos ahí conveniente porque trae muchos problemas mercantiles, o sea nosotros nos estuvimos enfrentando a muchos problemas de esos de que querían ir a embargar ellos, pero como nosotros nos adelantamos, nada más hubo dos que fueron, el Seguro se llevó unas cosas pero ya demandamos al Seguro también y, a dos personas que fueron a ejecutar unos embargos porque eran deudas mercantiles que él tenía, pagares, entonces nosotros, se les

avisó que no podían ellos sustraer nada, que se iban a meter en un problema y pus, ellos se sintieron amparados por los actuarios pero nosotros ya procedimos en las demandas y todavía las vamos a ganar porque ya este, allá en el Ministerio Público, el lic., están allí ellos de nuestra parte nos están apoyando.

En este caso, la quiebra de la empresa, irrumpió y disloco la identidad de los obreros y posibilitó a la vez, la emergencia de los sujetos y esta emergencia, sustentada en la dislocación, amenazó fuertemente las identidades laborales, socavando no solo sus condiciones de vida sino su identidad misma, como se puede observar en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Y mientras qué están haciendo los trabajadores?

SGS34: Pus digo este trabajando, unos en maquiladoras y otros, en diferentes, ahorita andan en lo que haya, inclusive hay unos que pus están cuidando carros, lavando carros, unos andan de albañiles, pus ó sea es que a fin de cuentas si provocó mucha inestabilidad, eso, porque digo a lo mejor este era nuestro mundo y nosotros también no nos preparamos para otras cosas.

Ea: ¿A qué se refiere usted cuando dice que era como su mundo?

SGS: Este, porque ahorita, por ejemplo, donde vamos a pedir trabajo y todo eso, pus nos cambian, no es lo mismo, y luego vas a una maquiladora y las máquinas ya son muy antiguas, o sea, ya tienes que trabajar diferente, porque nosotros toda la maquinaria era automática, electrónica y onde vas son máquinas de esas que todavía le tienes que levantar con el pie, este, moverle una palanca para que te remache, o para que te regrese la costura, entonces, la gente no se acostumbra, inclusive hay unas que les están provocando problemas en las rodillas, de estar, este, de los huesos y todo eso, o de las manos y entonces, dicen como nosotros estuvimos, teníamos todo, y digo si, porque salíamos y teníamos nuestro sueldo seguro, buenas prestaciones, porque ellos están viendo que todas las empresas donde han estado yendo de maquiladoras, no tienen todas las prestaciones que

³⁴ SGS.- Secretario General del Sindicato. Cuarta entrevista realizada el 4 de abril de 2007.

nosotros teníamos, ni los salarios, y pues ahora sí están valorando lo que teníamos allí.

Esta dislocación en la vida de los obreros que resquebrajó tanto sus condiciones de vida como su identidad misma fue también la que inauguro nuevas perspectivas sindicales y laborales: el juicio de amparo, la cooperativa. En este marco, este sujeto que decide, le otorga a la decisión una dimensión que alude a la necesidad de una identificación de tipo nuevo (en nuestro caso, la posibilidad tanto de un sindicalismo independiente como de un trabajo cooperativista). Estas decisiones no se dan al margen del contexto que las origina (en nuestro caso, el cierre de la empresa), por ello, estas decisiones son parcialmente libres, en la medida en que involucran tanto un condicionamientos por prácticas sedimentadas (sociales, políticas o ideológicas) del sujeto, como la libertad de decisión que inaugura el ámbito de la posibilidad.

En el caso de *Maquiladora Anónima, S.A.* la quiebra de la empresa con la consecuente dislocación identitaria de los obreros generó no sólo este importante movimiento sindical independiente sino también la posibilidad de nuevas perspectivas laborales que se constituyen sobre la base de una construcción previa del sujeto, pero que a la vez, emergen como nuevos campos de acción, en nuestro caso, la cooperativa:

Ea: ¿Y los trabajadores que están en esto, son los que tenían mayor antigüedad?

SGS: Sí, o sea, es que ahí tenemos trabajadores que tienen 6, 7, 10 años, yo, por ejemplo, yo ya tenía 24 años ahí trabajando, hay unas personas que tiene 26, uno tiene 32, 34 años, sí, entonces, pus nosotros quisimos de todo modos con él , llegar a un arreglo, inclusive, había ahí mucho pantalón, había como unos 70,000 pantalones, yo le dije, pus vamos a conseguir un cliente y aunque lo vendas barato, le digo, ponle que los des a unos 50.00, pus, te dan, unos, son tres millones y medio, que te consigas un millón y medio y ya con eso, negociamos y liquidamos a toda la gente, No déjame ver, y es que estuvo muy mal influenciado, por eso ahora está cerrado.

Ea: Sí, si, vi que estaba cerrado.

SGS: Pus, íbamos a poner unas banderas pero no todavía no, anteriormente la teníamos emplazada a huelga, para protegernos de todo eso, pero ya después metimos el embargo y como ya nos dieron la resolución, pus, o nos quedábamos con el embargo o nos quedábamos con la huelga y nos fuimos mejor por lo del embargo, porque una huelga es para darle más armas a él y que duremos más tiempo, ya con el embargo.

Ea: ¿Y como cuántos trabajadores son los que están en el movimiento?

SGS: Ahorita los que estamos en este movimiento, yo creo somos como unos 170, los que estamos y ya no más esperando para, te digo ya vamos a hacer la adjudicación y ya después la Junta nos va a determinar que ya vamos a ser los dueños y ya después vamos a vender o habría la posibilidad de que a lo mejor hiciéramos una cooperativa.

En esta trama, podemos plantear que el movimiento laboral anteriormente expuesto, apuntala la posibilidad de la emergencia del sujeto de la decisión, sujeto que se construye a través de resistencias ó decisiones del sujeto.

Para concluir, es evidente que la identidad se enmarca en ámbitos de enajenación y alienación tanto a nivel corporal (cuerpo dócil) como económico (venta de la fuerza de trabajo), político (subordinación a mecanismos de poder en todos los ámbitos) y social (sumisión a mandatos simbólicos y a sujetamientos ideológicos) pero no por ello el sujeto deja de ser dislocado y por tanto, constructor de su propia historia.

-La construcción de la categoría: cuerpos maquiladores ³⁵

Con la construcción de la categoría cuerpos maquiladores se intenta dar cuenta de la forma en que la fábrica global se ha ido imponiendo en el país a través de políticas acordes al modelo laboral de la globalización neoliberal, lo que ha significado una participación en la división internacional del trabajo como sujetos sometidos.

Con base en lo anteriormente expuesto propongo la categoría cuerpos maquiladores como figura de intelección que nos permite estudiar cómo actúa la globalización neoliberal y la fábrica global en el mundo laboral mexicano y concretamente en las historias laborales locales, en este caso, al proceso que se vivió en *Maquiladora Anónima S.A.* durante el periodo que va del 2004 al 2007, desde constructos que permiten analizar al cuerpo como dispositivo del poder, como locus de los procesos de sujetamiento pero a la vez como lugar de resistencia y decisión.

En la construcción de esta categoría entiendo al proceso de constitución de los cuerpos maquiladores ubicándolo en un contexto económico, social, político y educativo que conlleva procesos de sujeción pero que no puede remitirse sólo a ellos, en tanto coexisten con procesos de resistencia y decisión por parte de los sujetos, de tal suerte que existe una reformulación de los parámetros de sujetamiento y de su alcance.

En este contexto, la categoría cuerpos maquiladores se construye en la tensión entre sujetamiento y resistencia. Como parte del proceso de sujeción, se estudian como pilares de este proceso, la subordinación corporal a procesos de trabajo que constituyen a los sujetos en cuerpos dóciles, al lado de modelos de sumisión que reducen al sujeto a subjetividades individualistas y sojuzgadas a partir del acceso diferenciado al consumo como signo de adscripción social en tanto el dinero (saldos, bonos o porcentajes salariales de premio) posee una capacidad para diferenciar e identificar grupos sociales y en tanto economía libidinal que marca al deseo siempre insatisfecho del sujeto

³⁵ Una primera versión de la categoría cuerpo maquilador como superficie de inscripción de la globalización se centró tanto en el sometimiento de los cuerpos a las necesidades de la división internacional del trabajo y a su subordinación fabril como en los procesos de heteronormatividad que se viven en la maquila. En esa versión no se plantearon los parámetros de sujetamiento y decisión abordados en el presente texto. Esa primera versión se presentó en el grupo de trabajo sociología del cuerpo y de las emociones en los *XXVI y XXVII Congresos de la Asociación Latinoamericana de Sociología*.

como elemento que se desplaza hacia el salario, como objeto de compensación que materializa temporal y parcialmente al ideal de plenitud del sujeto y en este aspecto adquiere la forma de material sublime o mítico.

En tanto sujeto de resistencia y de decisión, se analiza la incipiente emergencia de un sindicalismo independiente en esta maquiladora, lo anterior, nos permite sostener la posibilidad de emergencia de formas de trasgresión y contestación a las nuevas condiciones de explotación y sometimiento de esta fase del capitalismo global. Lo anterior, bajo el objetivo de dar cuenta de la complejidad en la constitución de los sujetos maquiladores quienes emergen al asumir nuevas posiciones, lo que permite argumentar que el sujeto no es sólo un sujeto sujetado sino también un espacio de emergencia a través de la resistencia y la decisión.

Por último, aún cuando tanto esta investigación como diversos estudios sobre la maquiladora textil, permiten constatar que la mayoría de estos sujetos han sido interpelados exitosamente por los mandatos simbólicos de la fábrica global y en este sentido han encarnado parcialmente (en tanto el mandato simbólico siempre es incompleto) identidades legitimadoras³⁶, a la vez, existe una tensión entre interpelación exitosa y decisiones del sujeto, el que irrumpe e impugna, resiste y socava la estructura social que lo sojuzga, lo que nos permite sostener la posibilidad de un horizonte utópico, en lo que Aguilar (2005, *dixit*) llama las fisuras de la jaula, en este sentido, y como parte de estas fisuras, este trabajo intenta realizar la denuncia del tipo de sujeto trabajador que la globalización neoliberal está imponiendo en nuestro país como aporte a la construcción de un proyecto político que permita recuperar la dimensión contestataria e insubordinada de los sujetos.

-Referencias Bibliográficas

-AGUILAR, M. (2005) Seminario Hermenéutica, sujeto y cambio social. México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

³⁶ Castells (2001) llama identidad legitimadora a aquella introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, reproducen, si bien de un modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural.

- BARSAMIAN, D. (2001) *Inmigración y Racismo, Entrevista a Miriam Ching Louie y a Catbi Tactaquin* en Z Magazine.
- BARRIOS, M. y SANTIAGO, R. (2004) Tehuacán: del calzón de manta a los blue jeans. Tehuacán, Puebla: Red de Solidaridad con la Maquila-Centro Internacional de Investigación y Desarrollo.
- BUTLER, J. (1997) *Mecanismos psíquicos de poder*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- CARRILLO, J. y M. E. De la O (2000) *Las dimensiones del trabajo en la industria maquiladora de exportación de México* en DE LA GARZA, E. y SALAS, C. *La Situación del Trabajo en México*. México, Plaza y Valdez, pp. 297-322
- CASTELLS, M. (2001) *El Poder de la Identidad*. México, Siglo XXI Editores.
- DAVIS, B. (2006) *La situación del trabajo en China y en México*. México, Facultad de Economía-UNAM.
- FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, pp. 11-37 y 139-174
- IANNI, O. (1996) *Teorías de la Globalización*. México, Ed. Siglo XXI, 9-81
- IGLESIAS, N. *La flor más bella de la maquiladora*. México, SEP-Cultura, 1985.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2000). *Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos*. México, INEGI, (Capítulos: Empleo y Salarios).
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, (2003) *Anuario Estadístico del Estado de Guanajuato*. México, INEGI. 2003.
- LACAN, J. (1990) *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* en *Escritos 1*. México, Siglo XXI, pp. 86-93
- LACLAU, E. (1993) *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Argentina, Nueva Visión.
- MCLAREN, P. (1995) *La experiencia del cuerpo posmoderno: la pedagogía crítica y las políticas de la corporeidad* en DE ALBA, A. (comp.) *Posmodernidad y Educación*. México, D.F.: CESU-UNAM.
- MILTON, I. (2007) *Fabricado en China* en *Debate Feminista*, 35, pp. 83-121

- RIVERA, M. (2004) *La reestructuración de la industria de la confección en México* en *La industria de la confección en México y China ante la globalización*. México, UNAM. Pp. 69-89.
- SALZINGER, L. (2007) *De los tacones altos a los cuerpos cubiertos: significados generizados en (la) producción de la industria maquiladora para la exportación de México* en *Debate Feminista*, 18, pp. 3-30
- SCRIBANO, A. (2007) *¡Vete tristeza... Viene con pereza y no me deja pensar!...Hacia una sociología del sentimiento de impotencia* en LUNA, R. y SCRIBANO, A. (comp.) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Córdoba, CONICET-UNC, pp. 21-42
- ZERMEÑO, S. (2004) *Género y maquila: El asesinato de mujeres en Ciudad Juárez* en GUTIÉRREZ, G. (coord.) *Violencia Sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez*. México, Facultad de Filosofía y Letras-Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- ŽIŽEK, S. (1998) *El Sublime Objeto de la Ideología*. México, Siglo XXI.
- _____ (2000) *Mirando el sesgo*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2005) *El malestar del fetichismo* en *La Deconstrucción y el retorno de lo político*. Santiago, Lom Ediciones.

Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social¹

“Lo herético, en el sentido etimológico de la palabra, se ha conservado en aquel que se atreve a elegir.”
(Roger Garaudy)

Adrián Scribano²

-Introducción

En la segunda década del siglo XXI parece imposible que alguna de las facetas de la sensibilidad le este prohibida a los seres humanos. Sin embargo, en el contexto de una exacerbación de los sentidos, muchas veces, la felicidad, el amor y la reciprocidad se cancelan a la vista de analistas sociales y las más de ellas a los sujetos (que en carne y hueso) sienten la ausencia de esas presentificaciones vectoriales de la vida. El mundo social - y académico- elude y evita hablar de aquellas prácticas cuando las mismas no son parte de la espectacularidad de la vida cotidiana.

Es en este contexto que un libro como el presente, donde las sensibilidades han sido puestas en juego, señala (provoca y evoca) en una

¹ Quiero dejar constancia de mi enfático agradecimiento a María Belén Espoz por su asistencia en la corrección y edición de todo el libro.

² Investigador Independiente CONICET. Coordinador del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del CEA-UE-CONICET-UNC, Argentina. Coordinador del Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones Instituto de Investigaciones Gino Germani-UBA. adrianscribano@gmail.com

doble dirección, hacia prácticas invisibilizadas y hacia transformaciones sociales. A manera de epílogo desarrollaremos aquí esas dos direcciones con el objetivo de llamar la atención sobre la importancia de una sociología de los cuerpos y las emociones en América Latina. En este marco solo queremos aclarar dos nodos fundamentales que creemos servirán al lector de referencia para leer estas páginas en cruce con los textos del libro:

1.- Los textos que hemos reunidos aquí se escribieron³ e inscriben en una “micro historia” de relaciones académicas e institucionales que se deben entender como parte de su contexto de producción. Dicho contexto se puede describir sucintamente como las interrelaciones entre el Grupo de Trabajo sobre Sociología de los Cuerpos y las Emociones de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), la Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre el Cuerpo y las Emociones, el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CEA-UE-UNC-CONICET) y el Grupo de Estudios Sociales sobre los Cuerpos y las Emociones (IIGG-UBA).

2.- Lo que exponemos sintéticamente en estas páginas finales se dirige a señalar la importancia de profundizar los estudios sobre las prácticas intersticiales más allá de todo tipo de miserabilismo, romanticismo, subjetivismo y/o idealismo que obture la crítica inmanente a esas mismas prácticas.

3.- Desde el año 2002 nos hemos ocupado en hacer visibles los rasgos fundamentales de las modificaciones en los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones en el contexto de las mutaciones actuales del capitalismo en América Latina⁴. Hemos expuesto sistemáticamente los cruces (y juegos) de los fantasmas y fantasías sociales, en tanto prácticas que estructuran las políticas de los cuerpos y las emociones anidadas en los énfasis contemporáneos de la depredación capitalista. Nos dedicamos a señalar al dolor social, a la impotencia y a la sociodicea de la frustración como algunos de los fenómenos que se detectan fácilmente en los nudos de la

³ Los trabajos reunidos aquí son, los que con algunas modificaciones, los autores escribieron alrededor de la convocatoria realizada para el Congreso de ALAS Guadalajara en el 2007.

⁴ CFR. Scribano, A. (2005) “La batalla de los cuerpos: ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neo-colonial”.

dominación, que implican las sensibilidades asociadas a las versiones vernáculas del neocolonialismo. Es en este marco que desde hace un tiempo nos hemos preocupado por indagar empírica y conceptualmente un conjunto de prácticas que se presentan como formas posibles de reapropiación de los excedentes expropiados por el capital.

Es en el contexto referido que hemos seleccionado el transformar y el prohibir en tanto formas del obrar humano que se encuentran, entrecruzan y (muchas veces) se solapan en los procesos de estructuración social como ejes del presente epílogo. La identificación, descripción y análisis de las políticas de los cuerpos y las emociones son una manera de rastrear los cruces aludidos.

-¿Por qué este es un libro sobre la transformación social?

La herejía hoy es re-tomar nuestras emociones y nuestros cuerpos justo en el punto ciego que se abre entre los hiatos del consumo mimético, el solidarismo y la resignación⁵. En este medular sentido los estudios sociales sobre cuerpo y emociones en Latinoamérica nos relatan buena parte de los caminos por donde están pasando las transformaciones sociales.

Una *sociología de la sujeción indeterminada* involucra la aceptación de que si se pretenden conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad, hay que analizar: cuáles son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales. Así, la política de los cuerpos, es decir, *las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos* es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder. Dichas estrategias se anudan y son “fortalecidas” por las políticas de las emociones *tendientes a regular la construcción de la sensibilidad(es) social(es)*.

La expansión del capitalismo a escala planetaria en su fase actual enfatiza las –ya muy conocidas– relaciones entre mercantilización de la vida, re-estructuración permanente de las sensibilidades y las

⁵ Recientemente hemos expuesto los tres rasgos aquí aludidos como componentes de la religión neo-colonial y en tanto “núcleo fuerte” de una sociología de los cuerpos y las emociones en Latinoamérica, CFR. Scribano, A. (2009a).

modificaciones (adecuaciones-disrupciones) de los cuerpos. Dichas relaciones son los ejes (¿menos visibilizados?) de las grandes transformaciones del siglo XXI que acompañan los cambios (reiterados, fragmentarios y aparentemente desarticulados) en los sistemas expertos de creación, producción, transporte, circulación y reproducción encargados de lo que es (y debe ser) visto, oído, tocado, gustado, y olido.

En y desde el “sur global”, el sur-sur, países coloniales, países dependientes, o como se los prefiera designar, las modalidades de las aludidas transformaciones son un campo de reflexión e indagación que, dada su importancia, se revelan como una prioridad política. Pensar que los cambios planetarios (ya mencionados) que se están produciendo en el inicio de la segunda década del presente siglo no afectan directamente la vida de los miles de millones de personas que pertenecemos a dicho “sur global” es, al menos, un rasgo de inocencia.

Para expresarlo de otro modo: “Dígame qué emociones tiene y cómo las experimenta en su cuerpo y le diré quién es”, es hoy más que nunca, una afirmación que debe ser analizada para encontrar trayectorias, posiciones y condiciones de clase en el contexto actual de expropiación excedentaria de energía corporal.

El presente libro es una manera de hacer público y sustentar porqué una sociología de los cuerpos y las emociones es una urgencia (y necesidad) de una mirada al sesgo de la configuración de la(s) dominación(es) en un contexto colonial⁶.

Los textos que hemos reunido aquí, en su policromía y plasticidad, señalan de modo directo hacia la importancia de conjugar la reflexión sistemática sobre la diferencia y la desigualdad como dos momentos configurativos de las sensibilidades sociales “en-transformación”.

Por estos motivos las sensibilidades puestas en juego nos abren la puerta para entrar a un recorrido que permite visualizar lo que hay de silencio y prohibición en ellas mismas y en las miradas sobre ellas.

⁶ Es preciso recordar que no se suscribe ni alienta ninguna interpretación “conspirativa” ni “unicéntrica” del estado actual de desarrollo del capitalismo. Se intenta, operando bajo estos presupuestos, vigorizar un análisis que conduzca a una explicación donde los argumentos y sus garantías adquieren una forma de cinta de moebio y helicoidal.

- Las prácticas silenciadas y prohibidas: la felicidad, el amor y la reciprocidad

Elegir ser feliz es siempre una disposicionalidad de combate contra el *dictum* mercantil que impone al consumo mimético como única vía hacia la felicidad. Elegir amar es un acto destituyente de la condena coagulante de vivir en la resignación. Elegir ser recíproco con (y ante) los otros es una práctica diluyente del solidarismo fetichista. En América Latina miles y millones de sujetos, expropiados, condenados y expulsados aparecen como el musgo entre la piedra afirmando su capacidad de decidir.

- La Felicidad como práctica social.

La práctica social que denominamos felicidad se refiere a estados afectivos-cognitivos complejos donde se concretan para el ser humano la liberación para el desarrollo individual y la capacidad para experimentar gratificaciones sensoriales⁷. Como hemos desarrollado en otro lugar una de las prácticas sociales más ligadas a la felicidad es el gasto festivo⁸. La felicidad es la vivencia de la propia potencia de sentirse autónomo para obrar, que la destitución y desregulación del gasto festivo potencian como acontecimiento. Las prácticas de felicidad que anidan en el gasto festivo liberando la creatividad⁹, la expresividad y la destrucción de la mercantilización de la vida, rompen el capricho repetitivo del placer instantáneo donde siempre regresa lo viejo en lo nuevo del consumo para ser consumido.

La felicidad es del orden del estar para el fruto que re-nace en su donación; se efectiviza en el registro del dar(se) en reciprocidad y de la esperanza del amar(se), donde el todo vive en la parte y donde la parte muestra al todo. El estar para el fruto y la causalidad de producto que

⁷ Entre varias referencias posibles para esta idea CFR. Marx (1974 [1844]) y Paúl Baran (1963).

⁸ Para las relaciones entre felicidad y gasto festivo CFR. Scribano, A. (2009d).

⁹ Es muy interesante revisar aquí las reflexiones de Markus (2006) sobre las diferencias que Adorno establece entre placer y felicidad en el análisis que realizará de las relaciones ente industria cultural y objetos de arte y muy especialmente las conexiones (y desconexiones) con las ideas de Benjamin. Al respecto Markus sostiene: “Adorno shares with Benjamin this idea of an ultimate human liberation as (in its Benjaminian formulation) the emancipation of things from the compulsion to be useful, the establishment of a mimetic-communicative relation between human beings and enviroing nature” (Markus 2006: 87).

produce, son las “lógicas” de un conjunto de prácticas que reestructuran las escisiones entre cuerpo individuo, subjetivo y social que la depredación capitalista instala y reproduce. Las sensibilidades fetichizadas en tanto fantasías sociales, se resquebrajan ante la felicidad que implican los actos destituyentes y desregulativos del gasto festivo. La totalidad indeterminada del sentirse feliz tiene como superficie de inscripción la espiralada experiencia del placer donde el dolor ha sido dejado atrás.

La felicidad se opone al solidarismo en tanto acto reproductor del disfrute de poder más que la falta constitutiva del donante. Sociológicamente analizada, a través del gasto festivo, la felicidad es el resultado de un plus dialéctico entre goce, disfrute y placer que el solidarismo focaliza e instituye en la repetición compulsiva del otorgar placer efímero al donante. La reciprocidad como un más acá del gasto festivo, des-configura al solidarismo en tanto solipsismo pornográfico de la auto-gratificación. La felicidad desmiente el régimen de verdad auto-referido del solidarismo, pues supone flujos elípticos de dar y recibir.

La felicidad no puede ser sino una práctica frágil, contingente y astillada pues se ancla en la des-ubicación que ella implica para el vértigo del precipicio de la elaboración ascética del futuro. Cuando las “prácticas del querer” y las “prácticas de don-reciprocidad” se actualizan en las danzas, en el carnaval, en las murgas, en las comidas colectivas, etc., la palanca del gasto festivo hace presente la felicidad en los placeres fugaces e instantáneos pero iterativos y rituales de la radical intersubjetividad de estar-con-otros como sujeto placentero.

- Las “Prácticas-del-querer”¹⁰.

Lo que aquí denominamos amor filial, conyugal y cívico ha sido abordado de diferentes maneras por la sociología. Aquí nos permitimos pensar este conjunto de problemáticas desde la necesidad conceptual que implica tematizar a la esperanza como contracara de la resignación. La esperanza tiene dos características básicas: a) se hace visible en la presentificación del tiempo-espacio, es decir, en la instanciación que se produce como práctica social que vivencia el pasado-presente-futuro en

¹⁰ Hemos desarrollado extensamente esta temática en “Las Prácticas del Querer: el amor como plataforma de la esperanza colectiva”. CFR. Scribano, A. (2009c).

tanto hoy-ahora y, b) se manifiesta como una gesto anticipatorio de prácticas que “aún no son pero están siendo”. Comprendemos como condición de posibilidad de la esperanza, bajo el entendido que el futuro es ahora, a un juego dialéctico entre amor filial, amor conyugal y amor cívico. Dicha “condición de posibilidad” debe ser concebida en el contexto de lo desarrollado por Marx (y otras tradiciones) respecto a las sensibilidades y el disfrute. Esta “prácticas-del-querer” son el resultado de sociabilidades hechas carnes y huesos que permiten, al menos potencialmente, reconectar las relaciones yo-tu-otro que el desarrollo de las prácticas capitalistas coagula en la mercantilización.

En este marco comprendemos al amor como un estado afectivo que conecta la relación yo-tu-otro transformando a la misma en una preferencia primera, en objeto de deseo y en meta principal.

¿Qué significa que la relación yo-tu-otro sea una preferencia primera como práctica que contradice la resignación? Implica que en esa relación yo-tu-otro se condensan los cortes que hay en la dominación entre necesidad y reproducción. Es decir, la necesidad como tal, como base de la estructura de lo cotidiano, es decir de lo que están hechos los cuerpos, de esa capacidad energética de (re)construirse -desde lo genético hasta lo discursivo- pone en la relación yo-tu-otro como preferencia frente la necesidad. El amor en este sentido irrumpe desde la relación yo-tu-otro en los quiebres que producen el extrañamiento y la alienación.

El amor es un pliegue que disputa la resignación en tanto convierte a la relación yo-tu-otro en objeto de deseo. Nuestra mirada aquí se funda en el enfoque sociológico de W. I Thomas sobre el deseo como estructurador de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva cuando la relación yo-tu-otro está inscrita en la “energía” del deseo lo que aparece es la lógica del reconocimiento. La lógica del reconocimiento como un deseo estructurante, como una acción de querer ser reconocido. Ese deseo de ser reconocido es parte de una lógica que tiene que ver con la reproducción de sí mismo y la reproducción de su entorno. La clave del reconocimiento como resultado de la energía del deseo es la potencialidad que se origina en la ruptura con el abandono. La sociodicea de la frustración implica la impotencia como rasgo de lo social, el amor como práctica intersticial involucra la energía de saberse con otro en el mundo en tanto trampolín para la acción.

La resignación tiene una contra cara en el amor en tanto estado afectivo que hace de la relación yo-tu-otro una meta principal. Esto es, cuando el “estar-con-otro(s)” se convierte en el objetivo de la producción y reproducción de la vida cotidianamente, de modos no solamente reflexivos sino también (y principalmente) como componente “desapercibido” de la vida vivida todos los días.

Desde esta perspectiva podríamos decir que así como hay una estructura libidinal del capital hay una *procesualidad erótica de la resistencia*. Y esa procesualidad erótica de la resistencia esta atravesada por la capacidad de reconocimiento, por la preferencia primera y la meta principal que involucra un estado afectivo centrado en la relación yo-tu-otro. Esto a su vez helicoidalmente encuentra en los pliegues de la necesidad “no-humana” (*sensu Marx*) sus capacidades intersticiales.

- *La reciprocidad como base de un disfrute otro*¹¹

La reciprocidad en tanto práctica intersticial involucra tres momentos del intercambio intersubjetivo donde se destituye, al menos parcialmente, el rasgo primario del consumo mimético consistente en transformar al consumidor en objeto. Los tres momentos no tienen un orden cronológico pensando al intercambio como actividad, ni tampoco una jerarquía de sentido, los mismos pertenecen a un mismo proceso helicoidal que puede recorrer su propia figura en fases ascendentes y descendentes. Es decir, la reciprocidad no es normativa sino una experiencia abierta y multi-cromática. Uno de esos momentos gira entorno al dar-recibir-dar, otro alrededor de los juegos de heteroreconocimiento y el tercero está ligado al compartir.

La gramática de la “acción-en-reciprocidad” se abre y contrae alrededor de un nosotros como sujeto de la acción, donde la especulación mercantil es puesta entre paréntesis emergiendo el dar(se) en la donación equivalente.

La malla de conocer, conocerse, re-conocerse y ser reconocido de (y en) la reciprocidad destituye la dependencia de un Otro (fantasmal y fantasioso) que genera autonomía en el hetero-reconocimiento.

¹¹ Hemos expuesto más extensamente lo que sigue en “Reciprocidad, Emociones y Prácticas Intersticiales”. CFR. Scribano, A. (2009b).

La reciprocidad es una práctica intersubjetiva que configura al compartir como lógica de interacción en un doble sentido: lo común desautoriza la posesión individual compulsiva y distribuye las partes de la vida en el mundo con otros en condiciones de equivalencias.

Estos tres momentos adquieren facetas heterogéneas y múltiples pero siempre se refieren al resultado del intercambio como una identidad. Identidad en la gramática de la acción donde ésta se expresa de la misma manera entre los sujetos que participan en ella. Identidad de la predicación de los atributos que relacionan a los participantes de un intercambio. Identidad que significa un mismo flujo de energía puesto en juego en el intercambio.

Desde esta perspectiva podemos visualizar una banda mobesiana dividida en tres que coloca una y otra vez al dar-recibir-dar en diferentes planos de apertura y reproducción. En los planos de dichas bandas, el juego de reconocimiento y hetero-reconocimiento aparece como un horizonte de una identidad compartida.

Es en este sentido que una práctica de reciprocidad destituye el consumo mimético en su cara más oculta pero también más obscena: transformar al individuo consumidor en objeto.

Las diversas formas de asociaciones y asociacionismos que se evidencian en América Latina no están exentas de las “contradicciones” propias del sistema de “mercado”, donde la tríada mercancía, dinero y consumo implica (in)ciertas relaciones de clases. Pero un análisis que rescate el “*más acá*” de dichas contradicciones abre las bandas de su disposición mobesiana. Las prácticas a las que nos referimos implican una celebración de la reciprocidad en tanto momento de ruptura con el consumo mimético, negando convertir en centro de los intercambios a un sujeto devenido cosa consumible.

Comprendidas del modo que las hemos expuesto la felicidad, el amor y la reciprocidad constituyen prácticas sociales que permiten entender mejor la centralidad de lo que está en juego en las sensibilidades sociales.

-¿Qué está en juego en nuestros cuerpos y emociones?

Las miles de historias sociales que se nos han hecho cuerpo cuentan vivencias diversas, plurales y fragmentarias que vestidas con ropajes

diferentes asisten todos los días a los carnavales que ensayamos en una suerte de rebeldía cotidiana contra el congelamiento de nuestras vidas.

Olemos, gustamos, tocamos, oímos y miramos a los otros en experimentos, cada vez más sofisticados, para aclarar la borrosa imagen invertida de nosotros mismos que nos devuelven esos espejos inciertos y contingentes que son nuestras relaciones sociales.

Al levantar la cabeza un centímetro sobre el muro que se yergue entre unos y otros, ente ellos y nosotros, entre aquellos y los nuestros, vemos a los miles de segregados, abyectos, expulsados y tachonados que nuestras sensibilidades construyen e invisibilizan.

En los meandros y huellas desdibujadas de nuestras rebeldías carnavalescas, relaciones especulares y amurallamiento fantasmático emergen las sensibilidades como conos de luz y sombra de la vida vivida en sociedad.

La felicidad, el amor y la reciprocidad como prácticas intersticiales que denuncian ante el tribunal de las sociabilidades los extravíos posibles de unas vivencias que generan sensibilidades en base a fantasmas y fantasías sociales.

Sólo como marcas para un sendero de interrogaciones y aperturas pensamos que este libro nos deja a la puerta de tres preguntas: ¿Qué es lo que esta en juego en las sensibilidades?; ¿Cómo se juega con las sensibilidades? y, ¿Por qué “podemos/debemos” practicar un juego llamado sensibilidad? A manera de bosquejo preliminar de una posterior planimetría más compleja y completa se puede ensayar el siguiente mapa de respuesta.

- a) Los procesos de construcción, circulación y reproducción de nuestras sensibilidades sociales condicionan y constituyen al menos tres procesos vinculados elípticamente: 1) las conexiones –y desconexiones- entre afecciones individuales, percepciones sociales y relaciones de clase, etnia, género y edad; 2) las disposiciones y dispositivos clasificatorios respecto a lo que se represente¹² socialmente por “medio”, “entorno”, “naturaleza” y/o “planeta”; y 3) el diseño de las formas tecnológicas de vehicular, transportar y dislocar el tiempo y el espacio. Como es

¹² Es necesario enfatizar que siempre representarse el mundo es intervenirlo “de-algún-modo”.

posible advertir lo que esta en juego no se limita a una mirada binaria de la sensibilidad que la agota en la aporía (ya muy escolástica) construida-biológica.

- b) Con las sensibilidades se juega, al menos, en un doble sentido: la coagulación y la creatividad. Lo que hemos publicado en otros lugares sobre mecanismos de soportabilidad social, dispositivos de regulaciones de las sensaciones y prácticas intersticiales ha estado orientado a hacer visibles cómo al conjunto de fantasmas y fantasías sociales en tanto practicas ideológicas del ‘mundo del no’ se le cuelan en sus propios quiebres prácticas sociales destituyentes. Es en dicha dirección que a los ritmos de la evitación conflictual de una vida vivida “como si” y “siempre será así” se le oponen sonos que desmienten el estatuto de la economía política de la moral.
- c) La ruta que lleva de las afecciones a las sociabilidades a través de las vivencialidades entrecruzadas con las sensibilidades implican que no hay caminos para no jugar el juego estas últimas. No es una elección, más allá de la mirada teórica que se tenga, el hacer sensibilidades o no. La emocionalidad, y expresividad son partes constituyentes de las relaciones sociales. Ahora bien, hay que advertir que sí existen condiciones materiales de existencia, distribuciones desiguales de los medios de expresividad y dispositivos de regulación de las sensaciones que condicionan las participaciones diferenciales y monopólicas de los sujetos en los aludidos juegos.

Por todo lo afirmado hasta aquí, entendemos que este libro nos deja en mejores condiciones para comprender por qué una sociología de los cuerpos y las emociones es un capítulo privilegiado de una mirada crítica a las actuales condiciones de depredación capitalista en Latinoamérica.

Desde la misma óptica se facilita captar por qué la felicidad, el amor y el disfrute son sensibilidades prohibidas en el marco de las permanentes transformaciones actuales.

Por qué el amor que implica esperanzarse, la felicidad que supone el disfrute y el intercambiar en reciprocidad son prácticas destituyentes de la economía política de la moral vigente.

Es en este sentido que el libro que Ud. termina de leer es herético, por que se atreve a elegir más allá de la imposición canónica del *mundo del no* y la *sociodicea de la frustración* jugándose por unas otras sensibilidades.

-Referencias Bibliográficas

- ADORNO, W. T. (1983) *Teoría Estética*. Madrid, Editorial Orbis.
- BARAN, P. (1963) *Marxismo y Psicoanálisis*. Bs As, Jorge Álvarez Editor.
- MARKUS, G. (2006) *Adorno and mass culture: autonomous art against the culture industry*, en *Thesis Eleven*, Number 86, August 2006. pp. 67–89.
- MARX, C. (1974-[1844]) *Manuscritos*. Economía y Filosofía. España, Alianza Editorial.
- SCRIBANO, A. (2005) *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*. Córdoba, CEA- Universidad Nacional de Córdoba- Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Villa Maria. Editorial Copiar. pp. 199. Córdoba.
- _____ (2009a) ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo en SCRIBANO, A, y FIGARI, C. (Comp.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* Buenos Aires, CLACSO-CICCUS. ISBN 978-987-9355-91-6 p.p 141-151
- _____ (2009b) *Reciprocidad, Emociones y Prácticas Intersticiales* en América Latina e Brasil em Perspectiva. Paulo Herique Martins y Rógerio de Souza Medeiros (Comp.) Editora Universitária UFPE Recife, Brasil ISBN 978-85-7315-605-5 p.p 189-204
- _____ (2009c) *Las Prácticas del Querer: el amor como plataforma de la esperanza colectiva* en LUHRS M. C., GILABERT JUÁREZ, C., CORTÉS GUARDADO, M. A. *Amor y Poder. Replanteamientos esenciales de la época actual*. Guadalajara, México, En prensa
- _____ (2009d) *Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial* en Yuyaykusun N° 2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú ISSN 2073-6150 pp. 173-189.