

Las tramas del sentir

Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones

Ana Lucía Cervio
Compiladora



ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
EDITORIA

LAS TRAMAS DEL SENTIR
Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones

Ana Lucía Cervio
Compiladora

Las tramas del sentir : ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones /

compilado por Ana Lucía Cervio. - 1a ed. - Buenos Aires : Estudios Sociológicos

Editora, 2012.

E-Book.

ISBN 978-987-26922-5-4

1. Sociología. I. Cervio, Ana Lucía, comp.

CDD 301

Fecha de catalogación: 16/04/2012

Diseño de Tapa: Romina Baldo

Diseño Editorial: Pamela Belzunce Finelli

© 2011 Estudios Sociológicos Editora

Mail: editorial@estudiossociologicos.com.ar

Sitio Web: www.estudiossociologicos.com.ar

Primera edición: Abril de 2012.

Hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Libro de edición argentina.

LAS TRAMAS DEL SENTIR
Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones

Ana Lucía Cervio
Compiladora

Estudios Sociológicos Editora:

Estudios Sociológicos Editora es un emprendimiento de Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (Asociación Civil – Leg. 1842624) pensado para la edición, publicación y difusión de trabajos de Ciencias Sociales en soporte digital. Como una apuesta por democratizar el acceso al conocimiento a través de las nuevas tecnologías, nuestra editorial apunta a la difusión de obras por canales y soportes no convencionales. Ello con la finalidad de hacer de Internet y de la edición digital de textos, medios para acercar a lectores de todo el mundo a escritos de producción local con calidad académica.

Comité Editorial / Referato:

- María Eugenia Boito (Dra. En Ciencias Sociales- UBA. Investigadora Asistente CONICET. CIECS-UNC)
- María Belén Espoz (Dra. En Semiótica – CEA-UNC. Investigadora Asistente CONICET. CIECS-UNC)
- Claudio Martyniuk (Dr. de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía del Derecho – IIGG-UBA)

ÍNDICE

**A modo de presentación: Una sociología por y desde las
tramas del sentir.** Ana Lucía Cervio..... 09

**Laberintos de Significados: cultura universitaria, jóvenes
y cuerpos. Un ensayo sobre definiciones conceptuales y
subjektivación política.** Eduardo Galak 19

**Entre anhelos y derrotas. Reflexiones sobre seguridad en la
Política de Defensa y Seguridad Democrática en Colombia.**
Paola Andrea Londoño Mora..... 51

**Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar
de su situación hoy.** Adrián Scribano y Matías Artese 85

**Cuerpos y sensibilidades en falta. Una aproximación a la
noción de necesidad en contextos de segregación
socio-espacial.** Ana Lucía Cervio y Victoria D'hers 115

Himno isleño, ciudadanías sincopadas y nacionalidad.
Rafael Andrés Sánchez Aguirre 151

Se dice de mí. Candombe de Mujeres en la Ciudad de Buenos Aires. María Macarena Sáenz Valenzuela165

Consumo, cuerpo y emociones en la teoría.
Andrea Dettano..... 187

Des-mitificando el dicho popular: “Sobre el gusto no hay nada escrito”. María del Pilar Lava 215

Acerca de los autores 245

A modo de presentación: Una sociología por y desde las tramas del sentir

Ana Lucía Cervio

Los artículos compilados en esta publicación forman parte de un trabajo de reflexión que los integrantes del *Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos* del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires venimos construyendo desde fines del año 2008 bajo la dirección del Dr. Adrián Scribano.

Inmersos en proyectos de investigación individuales y colectivos, con diversas trayectorias institucionales y de formación, e incluso transitando por distintos momentos de producción que supone el pasaje por la vida académica, la apuesta de los autores –vuelta certeza teórico-política de las reflexiones que se presentan a continuación– es contribuir con un modo de hacer ciencia que reponga, problematice y “mire al sesgo” las condiciones materiales e históricas de producción de las sensibilidades sociales, en apariencia sindicadas como lo más íntimo y más privado de todo sujeto.

“*Las tramas del sentir*”, tal como propone el título de este libro, señalan hacia esos nodos vivenciales/experienciales que configuran las particulares maneras de *ser/estar/desear/tener* que ponen en juego los sujetos en el fluir de sus interacciones cotidianas. Sentir y sentirse es un acto que compromete y actualiza la dimensión histórico-social de los sentidos, impregnando la materialidad del cuerpo y, al mismo tiempo, valiéndose de ella como plataforma para la incorporación del conjunto de sensibilidades a partir de las cuales la dominación opera creando la ilusión de modos de sentir(se) “únicos”, “propios” e “individuales”.

En el marco de una geometría corporal que sitúa y des-sitúa a los sujetos de acuerdo a relaciones (explícitas o veladas) de distancia y proximidad, las políticas de los cuerpos y de las emociones performan sensibilidades e imprimen sobre los cuerpos valencias diferenciales (clasistas) que se harán percepción, emoción, práctica y narración del mundo, de acuerdo al lugar que los mismos ocupen en la aludida distribución socio-corporal (Scribano, 2011). Y es en este sentido donde la relación cuerpos-sensaciones-dominación adquiere un puesto central como rasgo estructurante de la experiencia de lo social, aspecto que —con matices— es abordado por cada uno de los artículos que se presentan a continuación.

Partiendo del supuesto de que el mundo se conoce por y a través del cuerpo (Merleau-Ponty, 1985), los sentidos (orgánicos y sociales) advienen la base del conocimiento¹ a partir del cual se configuran e in-corporan los regímenes de sensibilidad y las relaciones de dominación. De este modo, el cuerpo ocupa un lugar central en la producción de los (cinco) sentidos, al tiempo que se constituye en el contenido y continente de los estados del sentir, más allá de que los mismos sean vivenciados (y narrados, rememorados) por los sujetos desde una retórica individual, pretendidamente original. Así, el ojo que ve, la boca que degusta, la nariz que huele, el oído que escucha y la piel que toca, son terminales sensoriales tan físico-biológicas como histórico-sociales a partir de las cuales el sujeto entabla relaciones y configura las maneras del sentir(se) en/con las cosas, con los otros y con sí mismo. Por su parte, ver, degustar, oler, oír, tocar se instituyen como acciones dependientes de (en tanto configuradas por) los regímenes de sensibilidad social que regulan, ordenan y hacen cuerpo las condiciones de aceptabilidad, adecuación y soportabilidad atribuidas a dichas prácticas en un momento histórico particular.

En esta línea, los regímenes de sensibilidad social se materializan

1 Se recuerda aquí la célebre expresión de Marx: “La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días” (Marx, [1844] 1968: 154).

en prácticas (del hacer, decir, recordar, olvidar) regidas por dispositivos que regulan los sentires sobre el mundo (miedo, bronca, resignación, impotencia, felicidad, esperanza, etc.) y por mecanismos que lo vuelven “soportable”. Ambos procedimientos responden a la lógica fantasmagórica del capital, obturando la conflictividad y restringiendo de ese modo la posibilidad de re-accionar ante un mundo cada vez más doloroso e “insoportable”. Siguiendo a Scribano (2007a, 2007b, 2009), los “dispositivos de regulación de las sensaciones” y los “mecanismos de soportabilidad social” regulan las expectativas y promueven la evitación conflictual; unos, “haciendo cuerpo” las prácticas de elusión de los conflictos y antagonismos que contribuyen a que la vida sea vivida como un perpetuo “siempre será así”; los otros, normatizando la tensión entre sentidos, percepciones y sensaciones que estructuran las maneras de apreciar y apreciarse en el mundo individuales y colectivas.

Ahora bien, que los sujetos conozcan el mundo por y a partir de sus cuerpos implica que lo hacen desde el entramado de percepciones, emociones y sensaciones que se producen y reproducen a partir de sus intercambios con el contexto socio-ambiental. Desde esta perspectiva, las emociones, entendidas como estados de sentirse y sentir el mundo, vehiculizan las percepciones asociadas a las formas socialmente construidas de las sensaciones, de allí que el par cuerpo-sensación pueda comprenderse como el soporte material de/para la incorporación de la dominación social vuelta emoción y vivencia del propio cuerpo, del mundo, de las cosas y de los demás.

Los artículos reunidos en esta publicación toman distancia de ciertas miradas que, con fines analíticos, desarticulan el par cuerpo-sensación como si refirieran a dimensiones diferentes/diferenciables de la constitución de la subjetividad y de las prácticas sociales. En su lugar, y desde la particularidad de las unidades de análisis escogidas, los trabajos compilados asumen que *sentirse cuerpo/un cuerpo* remite a un plano cognitivo-afectivo que invierten los sujetos para entrar en el juego del

reconocimiento/hetero/reconocimiento en el marco de la materialidad que suponen (e imponen) las experiencias encarnadas de lo social en la actual fase de acumulación. En efecto, los pliegues mobesianos a partir de las cuales se expresan y operan las sensibilidades, conflictos y experiencias que abordan cada uno de los autores convocados, remiten a la lógica insoslayable del cruce y la transversalidad teórico-política que supone (y exige, a nuestro entender) el abordaje de las *tramas del sentir* desde una sociología de los cuerpos y las emociones.

Desde temáticas y registros diferenciales, los trabajos que se presentan a continuación constituyen una apuesta colectiva por un hacer académico e investigativo que, como el hilo de Ariadna, contribuya a des-naturalizar las múltiples torsiones que supone la configuración de las sensibilidades sociales en el marco de la situación de dominación en el siglo XXI.

Así, en *Laberintos de Significados: cultura universitaria, jóvenes y cuerpos. Un ensayo sobre definiciones conceptuales y subjetivación política*, Eduardo Galak pone en perspectiva la moratoria social de los jóvenes en el pasaje de la cultura escolar a la universitaria, desde una lectura que cruza y somete a diálogo los conceptos de “cultura”, “cuerpo” y “campo” (sensu Bourdieu). En sus búsquedas, el artículo indaga la construcción de la subjetivación política de los jóvenes en relación con los “modos corporales” en espacios particulares como son las universidades, preguntándose cómo se entienden las juventudes, la “cultura escolar” y la “universitaria”; qué relaciones pueden establecerse entre sí, y qué le suman al estudio de “lo corporal” en la vida académica; cómo repercuten las moratorias sociales de los jóvenes en la “cultura universitaria”; cuáles son las luchas que se producen en el interior de dicho campo y cómo reproducen modos de construcción de la subjetividad.

Por su parte, en *Entre anhelos y derrotas. Reflexiones sobre seguridad en la Política de Defensa y Seguridad Democrática en Colombia*, Paola Andrea Londoño Mora aborda la problemática de la seguridad en el marco

del conflicto armado colombiano, tomando como referencia y eje articulador la Política de Defensa y Seguridad Democrática del Gobierno de Álvaro Uribe Vélez durante el período 2002-2010. Desde el análisis de los repertorios emocionales y los fantasmas y fantasías sociales como estructuras que componen a los mecanismos de soportabilidad social y a los dispositivos de regulación de las sensaciones, el artículo analiza la(s) reconfiguración(es) de la noción Seguridad, y específicamente el lugar desde el cual se apela a la necesidad de dar continuidad a la mencionada política nacional, indagando si en los discursos oficiales existe una “ruptura” con la idea de que la vida se hace como “un-siempre-así”, o bien expresan la continuidad y la oclusión del conflicto armado desde otro lugar.

Seguidamente, en el artículo *Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación hoy*, Adrián Scribano y Matías Artese buscan hacer evidentes las múltiples e interesantes relaciones entre los estudios sociales sobre las emociones y las teorías sobre las acciones colectivas. Sin pretensiones de exhaustividad, el artículo se presenta como un intento por bosquejar algunos de los estudios recientes sobre acciones colectivas en los que las emociones cumplen un rol central. En tal sentido, los autores inician su recorrido sintetizando algunos de los enfoques teóricos “clásicos” y de los “nuevos” movimientos sociales, para luego describir la génesis de los actuales estudios que centran su atención en la emociones para indagar las acciones colectivas. Seguidamente, el artículo ofrece ejemplos para una posible clasificación de las potenciales conexiones entre emociones y acciones colectivas en los estudios aludidos y discute una serie de trabajos que señalan en la dirección apuntada.

En *Cuerpos y sensibilidades en falta. Una aproximación a la noción de necesidad en contextos de segregación socio-espacial*, Ana Lucía Cervio y Victoria D’hers indagan la noción de necesidad en sus conexiones con las “sensibilidades de la falta” que (se) actualizan (en) los cuerpos recludos en los límites físicos y simbólicos de las ciudades

latinoamericanas. En primer lugar, se sistematiza el concepto de necesidad explicitando los principales aportes efectuados por las tradiciones “humanista” y “materialista histórica” en lo que refiere, por un lado, a la universalidad/relatividad de las necesidades y, por el otro, a la relación sujeto-objeto de la necesidad. En segundo lugar, se efectúa una aproximación a la definición de “calidad de vida” difundida por organismos internacionales y replicada por los Estados latinoamericanos como unidad estandarizada de los resultados esperados de sus políticas y programas sociales. En tercer lugar, se problematiza la noción de “carencia” en sus implicancias, distancias y proximidades con las condiciones materiales que operan en la (re) producción de las sensibilidades en contextos de segregación socio-espacial.

En su aporte, Rafael Andrés Sánchez Aguirre, en su artículo titulado *Himno isleño, ciudadanías sincopadas y nacionalidad*, sugiere algunas perspectivas de aproximación a los fenómenos musicales como fuentes para el estudio de las relaciones humanas. El artículo reflexiona acerca del papel que el himno de San Andrés Isla ha jugado como referente estructural/estructurante de las dinámicas emocionales que se inscriben en las relaciones sociales de tal lugar. Inicialmente, se presenta un recorrido histórico sociocultural, en tanto base para reconocer la importancia de la aparición del himno local y su vínculo con la irrupción en la isla de los sonidos predominantes de la Nación (Colombia). Posteriormente, se revisa la forma en que se presenta a la comunidad sanandresana en general y a sus integrantes en la letra musicalizada, resaltando la manera en que el texto remite a un contexto social y a múltiples ritmos interpersonales. Se trata de un ejercicio de argumentación en el que las “rígidas estructuras culturales” que han prevalecido se muestran permeadas continuamente por performances sociales que van rehaciendo el orden establecido.

En *Se dice de mí. Candombe de Mujeres en la Ciudad de Buenos Aires*,

María Macarena Sáenz Valenzuela analiza, desde una etnografía digital, la participación de la comparsa de mujeres IyàKeréré Leli kelén en el programa televisivo “*Se dice de mí*”. En el marco de una sociología de los cuerpos y las emociones, se entiende al candombe como tambor y baile, y se propone como matriz de análisis la relación entre “tambor-hombre-masculino”, y su contracara “cuerpo de baile-mujeres-femenino”, indagando qué lugar ocupa el cuerpo de baile—considerado el lugar femenino— en una comparsa como la citada en la cual sólo pueden tocar mujeres. El concepto de “coreografía política”, así como la noción de geometría corporal en relación al “cuerpo imagen”, “cuerpo piel” y “cuerpo movimiento” otorgan las líneas de observación y análisis propuestas.

Andrea Dettano, en *Consumo, cuerpo y emociones en la teoría*, se propone recuperar desde la teoría social de los cuerpos y las emociones algunas producciones recientes sobre la práctica del consumo. En el recorrido propuesto por la autora, los trabajos teóricos seleccionados describen las transformaciones en el proceso de acumulación capitalista, mostrando su vinculación con la formación de determinados patrones de consumo, y asumiendo a dicha práctica como un momento dentro de la producción, y a esta última como una instancia que habilita el acto de consumo posterior. El objetivo del artículo es observar los sentidos y motivaciones que envuelve el consumir, en tanto práctica que ya no responde meramente a la satisfacción de necesidades vitales, revisando para ello una serie de producciones sobre la temática en pos de localizar los espacios de conexión entre cuerpos, emociones y consumo en la investigación sociológica actual.

Finalmente, en *Des-mitificando el dicho popular: “Sobre el gusto no hay nada escrito”*, María del Pilar Lava explora la comensalidad de la alta cocina del barrio Palermo de la Ciudad de Buenos Aires. Como punto de partida, el artículo retoma del lenguaje coloquial la expresión “salir a comer”, entendiendo al comer no sólo como la satisfacción

de una necesidad corporal en un sentido filogenético, sino como una práctica relacional ritual(izada) y mercantil(izada) que cobra sentido al estar-con-otros. Desde una perspectiva bourdiana, la autora indaga la conformación del gusto y la comensalidad de la alta cocina en el citado barrio porteño, acudiendo a la noción de cuerpo desarrollada desde una sociología de los cuerpos y las emociones.

BIBLIOGRAFÍA:

MARX, Carlos ([1844] 1968) *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Editorial Arandu, Buenos Aires.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1985) *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostini, Barcelona.
Scribano, A. (2007)

SCRIBANO, Adrián (2007a) “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”, en Adrián Scribano (Comp.) *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Universitas, Córdoba.

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

_____ (2009) “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”, en Figari, C. y Scribano, A. (Comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. CICCUS- CLACSO, Buenos Aires (Pág: 141-151).

_____ (2011) “Cuerpos y Emociones: Precariedad, Bordes y Abyecciones, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Año 3, N°5 (Abril-Junio). CIECS-CONICET, Córdoba. (Pág: 4-5).

Laberintos de Significados: cultura universitaria, jóvenes y cuerpos. Un ensayo sobre definiciones conceptuales y subjetivación política

Eduardo Galak

A modo de apertura del debate

Dar cuenta de todas las significaciones sobre qué implica decir “juventud” resultaría demasiado extenso para el propósito de este escrito. Sin embargo, en un esfuerzo de clasificación que quizás resulte arbitrario, puede afirmarse que las acepciones modernas apuntan a dos cuestiones interrelacionadas: por un lado, dejar de comprenderla de la manera en que antaño se la concebía, esto es, como un “momento” o “etapa” biológica de la vida –concepción fundamentada en estudios del orden de la psicología evolutiva–, sucesora de la niñez y predecesora de la adultez; por el otro, e íntimamente relacionado con el anterior, pensar en términos de juventud sobreentiende todo un conjunto de *variables* que de ninguna manera deben resumirse a un dato a catalogar, a encasillar o a etiquetar (*taggear*)¹, sino que, en todo caso, apuntan a comprender que en la actualidad prima el sentido, más que de *unicidad*, de diversidad en lo que respecta a “ser joven”. Es decir, en todo caso es *en* las relaciones entre las distintas maneras de expresarla donde se halla la potencialidad de pensarla; hecho que conduce a concebirla en términos plurales más que singulares: “juventudes”, concepción que no puede ser ligada a una cuestión meramente cuantitativa, a un dato

1 Utilizando una clara referencia al uso de redes sociales y *blogs*, “*taggear*” denota la idea de resumir un texto a sus palabras claves para favorecer su búsqueda o de marcar y clasificar una imagen por su contenido.

según la edad numérica, ni a un momento particular de la existencia, sino que implica procesos y mecanismos distintivos². Siguiendo esta premisa, puede entenderse con Bourdieu –en “La juventud no es más que una palabra” (Bourdieu, 1990)– que no puede resumírsela a la edad ya que, como dato biológico, es manipulado y manipulable; constituyendo en todo caso una variable más entre otras. En línea con ello, Margulis y Urresti parafrasean al autor francés explicando que el signifiante “juventud” no resume las clásicas maneras de comprenderlo, sino que éste es *más que una palabra*: implica condiciones *variables* (condicionadas y condicionantes) de existencia del sujeto.

Existe un acuerdo general de que se asiste a una cada vez más diluida juventud, es decir, que lo que hace escaso medio siglo implicaba el pasaje de la niñez a la juventud, y de ella a la adultez, ahora no representa los modos en que antaño se la vivenciaba. Esto es, si la finalización de la etapa de escolarización secundaria, junto con la mayoría de edad alcanzada a los dieciocho años, representaba el cambio de “ser niño” a “ser joven-adulto”, hoy esa secuencia está, en principio, disuelta: si antes el ingreso a la Universidad, sumado a la posibilidad de generar una cierta independencia económica y de residencia autónoma respecto a los padres implicaba el mote de “adulto”, la actualidad refleja que tal aseveración debería, por lo menos, ponerse en duda. Precisamente, una de las hipótesis que se ponen en análisis es que en estos contextos, fundamentalmente para lo que puede denominarse como clase media, la Universidad funcionaría como un espacio de *moratorias sociales* en donde se profundiza el ingreso al “mundo adulto”, aunque sin poder afirmarse que éstas se salden completamente. Si bien esto es (re)pensado y puesto en tela de juicio, también se establece como hipótesis que existe una (cada-vez-mayor) reproducción de la “cultura escolar” en

2 Esta aseveración –que constituye un verdadero punto de partida de todo el texto– encuentra eco en la proposición de Margulis y Urresti (1996: 14) sobre la conveniencia de referirse a juventudes o grupos juveniles antes que a juventud.

la “cultura universitaria”.

Ahora bien, la manera expositiva que este artículo se desarrolla es la de ir llevando a cabo un balizado de los principales conceptos, de apartado en apartado, poniéndolos en perspectiva, para edificar un andamiaje teórico que permita realizar algunas consideraciones finales de lo que implica la subjetivación política de los jóvenes universitarios en el pasaje de la “cultura escolar” a la “universitaria”.

Entre la cultura escolar y la cultura universitaria. La cultura y el campo en perspectiva

Los párrafos que siguen conforman el marco teórico de lo que se comprende por “cultura”, punto desde donde se construye la perspectiva planteada en el texto. Esto es, a partir de un cruce entre distintos autores que centran su pensamiento en conceptualizar “la cultura”, se esboza una suerte de cuadro terminológico que defina, siempre de manera relacional, dicho término. A su vez, se propone tensionar la “cultura” con la noción bourdieuana de campo, ya que entenderla como espacio de lucha entre distintos sujetos³ con diversos capitales distribuidos asimétricamente expresa el sentido que aquí se pretende esgrimir: la potencialidad de pensarla en plural, como *culturas relacionales*.

3 Si bien Bourdieu diría “agente”, pretendiendo salirse de la filosofía sin sujeto a la que parecía estar condenada cierta filo-sociología francesa de su época (Ribeiro Valle, 2007: 122–123), aquí se refiere a “sujetos” por entender que de esta manera se está dando cuenta del cruce con otros autores. El lector podrá encontrar una profundización de este argumento en el último apartado de este escrito.

Laberintos de significados I. Qué se entiende por “cultura”: cruce de autores

Como expresa García Canclini (2004), podrían recopilarse una suerte de 300 maneras de entenderla. Muestra de ello, por ejemplo, es que el Diccionario de la Real Academia Española (RAE), parangón del sentido coloquial hispano-parlante, define “cultura” como “el conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico” o el “conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social”⁴. En un sentido similar, Clifford Geertz (1992) lleva a cabo un rastreo de este término desde distintas teorías del pensamiento social, destacando la definición de Kluckhohn: la cultura es el modo total de vida de un pueblo; el legado social que el individuo adquiere de su grupo; una manera de pensar, sentir y creer; una abstracción de la conducta; un depósito de saber almacenado; una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados; una conducta aprendida; un mecanismo de regulación normativo del comportamiento; una serie de técnicas para adaptarse tanto al ambiente exterior como a los Otros⁵. Pero también cabe destacar el sentido arcaico de mayor arraigue: como explica Raymond Williams (1980), “cultura” proviene de cultivar, ya sea la tierra, los animales o las mentes.

Analizando las palabras, el concepto excede el término: las acepciones *culturalmente* conocidas se ven limitadas por lo que

⁴ www.rae.es [consultado el 10 de Agosto de 2011].

⁵ Podría resumirse lo que Geertz (1992: 27) entiende por cultura en lo siguiente: signado por la semiótica, la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, densa. Después de todo, piensa el autor, comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad.

expresa el diccionario o en la sinonimia de “cultivar”, ejerciendo una suerte de *atropello* lingüístico. Sólo con pensar en “lo culto” como un conjunto de bienes simbólicos que el sentido común contrapone a “lo popular”⁶, o la noción de “capital cultural” que desarrolla la teoría bourdieuana; se pueden observar los límites que presentan tales definiciones.

Volviendo al texto de García Canclini (2004: 30-33), este autor explica que hay un laberinto de sentidos que versan, por ejemplo, desde “la cultura” como sinónimo de ilustración o de educación; como polo opuesto a *la naturaleza* o a *la sociedad*; cuanto un contrario a sociedad. La primera de estas acepciones presenta un especial interés para este análisis: entender “la cultura” como semejante al refinamiento plantea en su transfondo teórico una separación tajante con *la civilización*, lo cual genera, por ponerlo en términos bourdieuanos, toda una serie de esquemas de clasificación de lo social, como por ejemplo la dominación masculina y la sumisión femenina o la *distinción* entre clases sociales. Entre ellos, resultan significativas las oposiciones entre “lo corporal” y “lo mental”, como así también entre “lo material” y “lo espiritual”; cuestiones fundantes en toda la civilización occidental moderna para el modo en que se concibe el cuerpo –puestas de relieve en los procesos *iluministas* del siglo XIX y en la creciente importancia de la biopolítica y de la bio-fisio-medicina con que se construyeron los Estados-Nación– y que repercuten hasta hoy en todo estudio *social*⁷. Tanto

6 Esta acepción de “cultura” como “aquello que el grupo dominante define como tal” es la más recurrente y peligrosa de todas. Pensar que la cultura es “lo culto” –léase el Teatro Colón *por sobre* boliches bailables, ópera *por sobre* cumbia– es pensar que la cultura (y por ende el poder) no es un capital intercambiable sino que es fijo, inmóvil e intrínsecamente asociado al económico (Cfr. Grignon y Passeron, 1991). Para salvar esta cuestión, se propone utilizar a lo largo de todo el texto analogías que provengan de canciones de Rock, literaturas consagradas, entre otras fuentes, para dar cuenta del sentido amplio de cultura que se pretende acentuar.

7 Cfr. Scribano, 2009a.

la filosofía cartesiana como las religiones judeo-cristianas piensan la existencia de un modo dualista, es decir, oponiendo la mente o el alma al cuerpo. Por ejemplo, Herbert Marcuse (1967: 61) identifica que la “cultura afirmativa”, o “el carácter afirmativo de la cultura”, ha ensalzado siempre el alma. A partir de restringir su análisis a la cultura burguesa (falsamente) “universalizada” que parecería ser una especie de patrimonio colectivo, y gracias a la distinción entre cultura y civilización, el autor esboza su tesis principal: la *cultura afirmativa* ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta⁸. Todo ello conllevó a edificar las sociedades modernas ubicando al cuerpo como *subsidiario* de la mente o del alma, al punto de negarlo, de *naturalizarlo*. En palabras de Adorno: la cultura pone obstáculos a la barbarie, somete a la naturaleza, pero también la conserva por medio de la sumisión. Después de todo, queda latente en su definición la acepción de “cultivar”.

Precisamente, en el contexto del Mayo Francés –punto nodal de toda una serie de desenlaces sociales– conjuntamente con el cambio de cosmovisión sobre lo que se entiende por “juventud”, también se produjeron –como resultado y como causa– maneras distintas de comprender “lo corporal” (Galak, 2009b: 277), ampliándose el espectro: además de como dualista, como unicidad, unidad y fragmentario. Sin embargo, procurando establecer esto como una primera baliza de este texto, si bien estas concepciones han pretendido *salirse* de la concepción del cuerpo como un organismo, ninguna de ellas *rompió* el entramado con lo biológico ni se *despegó* de la sinonimia con la “naturaleza”. Esto es, por ponerlo en el sentido que esgrime

8 Para profundizar sobre este punto puede leerse Adorno, 1983. Fundamentalmente, en la página 329 el autor expresa que “la crítica llevada a cabo por Herbert Marcuse del carácter afirmativo de la cultura es legítima, pero se obliga a penetrar en sus productos individuales. Si no, se convertiría en una asociación contracultural, tan nefasta como los despreciados bienes de la cultura”.

García Canclini, en el debate naturaleza-cultura el cuerpo queda en un terreno ambiguo, cultural pero orgánico. O, más aún, de modo análogo, lisa y llanamente “cadáver”.

Laberintos de significados II. Qué se entiende por “cultura escolar” y por “cultura universitaria”

Pensando específicamente en los intereses de este texto, se propone extender el análisis de “la cultura” al de “la cultura escolar”, primero definiéndola, para luego pensarla en contextos particulares. Para Viñao Frago el término “cultura escolar” comprende el conjunto de características, prácticas, conductas, modos de vida, hábitos y ritos —en resumidas cuentas, la historia cotidiana del hacer escolar, objetos materiales —función, uso, distribución en el espacio, materialidad física, simbología, etcétera—, modos de pensar, así como significados, ideas e ideales compartidos. ¿Esto implica que la “cultura escolar” para este autor es todo lo que ocurre en el interior del establecimiento? La respuesta es afirmativa: “la ‘cultura escolar’ es toda la vida escolar, hechos e ideas, mentes y cuerpos, objetos y conductas, modos de pensar, decir y hacer. Lo que sucede es que en este conjunto hay algunos aspectos que son más relevantes que otros, en el sentido de que son elementos organizadores que conforman y definen” (Taborda, 2006: 12). En tanto, Dominique Julia denomina “cultura escolar” al conjunto de normas que definen conocimientos a enseñar y conductas a inculcar, y un cúmulo de prácticas que permiten la transmisión de esos conocimientos y su incorporación; normas y prácticas coordinadas de acuerdo a finalidades (religiosas, sociopolíticas o simplemente de socialización) que puedan variar según las épocas.

Observando estas definiciones, Taborda (2006: 151) entiende que puede extraerse como primera conclusión que no dictaminan

ni determinan significados cerrados, sino que, muy por el contrario, exponen todo un universo de posibles. Es decir, la “cultura escolar”, como sub-espacio de otro más general, presenta una serie de características, prácticas, ideas y saberes específicos que se distinguen de otros. Pero, a su vez, este concepto reproduce la amplitud de acepciones, el laberinto de sentidos con que se topa “la cultura”: si por “cultura escolar” se entiende *todo* lo que ocurre en el interior del establecimiento, entonces *poco* se explica⁹.

Para salirse de este laberinto, un poco al modo de Borges, “por arriba”, conviene profundizar sobre el rol de la escuela como formador de cultura. La escuela no es sólo la maestra frente a los alumnos; cumple las funciones que le asigna la reproducción económica (calificar la fuerza de trabajo para incorporarla al mercado laboral), las que requiere la socialización o *endoculturación* (transmitir la cultura de una generación a otra), las necesarias para interiorizar aquellos hábitos que distinguen las clases. Pero también realiza las funciones que derivan de la estructura interna del campo educativo. Por eso, la escuela, que sirve a tan diversas demandas sociales, no es el reflejo de ellas. Tampoco es un simple instrumento de las clases dominantes, sino que va constituyéndose y cambiando según cómo se desenvuelve la *lucha* de clases, así como aquellas que se producen en el interior del campo “escolar”, y también los enfrentamientos entre grupos internos que, al disputarse el capital escolar, van configurando relaciones de fuerza y opciones de desarrollo.

Lo que las definiciones de Frago y Julia omiten –pudiendo establecerse como un segundo balizado– son las relaciones de distintas fuerzas simbólicas en cada espacio, así como las relaciones con otros y Otros. En un sentido teórico, lo que se propone es pensar esto cruzando la “cultura escolar” y el concepto de “campo” que

9 Para ampliar sobre la relación entre educación, prácticas pedagógicas y estudios culturales se recomienda leer Giroux, 1994.

explica Pierre Bourdieu¹⁰. Si por la primera se entienden todas las prácticas, ideas, objetos, normas y saberes que ocurren en la escuela; lo que se puede observar con el prisma puesto desde la sociología bourdieuana, extendiendo el análisis, es que en todo caso la “cultura escolar” son todas las prácticas, ideas, objetos, normas y saberes que a) los sujetos que participan en ella identifican como parte de ésta, y b) que en menor o mayor medida sean convertidas en capitales en disputa por los que vale la pena ejercer una *lucha simbólica*. Además, puede agregarse que tales definiciones omiten que c) cada agente ocupa una posición distinta en ese microcosmos. Es decir, como propiedad de cualquier campo, la *illusio* que tiene todo agente para formar parte del mismo, los capitales que disponga para disputar el juego y el lugar/rol de *ortodoxia* o *herejía* que ocupe en el sistema de posiciones de ese espacio particular; cobran una dimensión significativa en la particularidad de la escuela.

Más aún, esta realidad se complejiza si se extiende esto al sistema educativo completo, sobre todo si se entiende que la Universidad forma parte de esta *escolarización* y, por ende, de la “cultura escolar”. Particularmente, en el pasaje entre la vida escolar y la universitaria, el hilo de este pensamiento se enreda. ¿Por qué?, porque existen ciertos elementos que se incorporan y otros que se reproducen de un espacio a otro, aunque de manera más compleja. Se propone entonces dejar de pensar esto como un choque de culturas contrapuestas para entenderlo como parte de un sistema *relacional* que incluye a distintos campos (entre ellos, el cultural y el escolar), en los que los mismos capitales que son valorados en uno (por ejemplo, la escuela en donde existe todo un régimen de orden, estructura, pulcritud, objetivos, etcétera) resultan ser apreciados de una manera distinta en

10 Como es sabido, el concepto de campo es uno de los términos clave de la sociología bourdieuana. Debido a la extensión de este artículo y al sentido teórico que busca, se remite al lector interesado en profundizar sobre las propiedades de los mismos en Bourdieu, 2003; Scribano, 2009a y Lahire, 2005.

el otro (en la Universidad, en cambio, se remarca la autonomía en el pensamiento, universalidad, contenidos, entre otras).

Dos son los sentidos elegidos para reflexionar sobre esta realidad, quizás los de mayor visibilidad. Por un lado, con la finalización del sistema educativo formal obligatorio y el ingreso al orden simbólico que significa la Universidad, los jóvenes¹¹ vivencian *moratorias sociales* distintas a lo que antaño se entendía como joven universitario: caído el sentido de juventud como una etapa etaria de la vida, las juventudes universitarias presentan algunas características particulares que serán analizadas en el siguiente apartado. En tanto, por el otro lado, pero relacionado al primer sentido, la violencia simbólica que opera en cada práctica educativa cobra una dimensión interesante a indagar: los modos en que se presenta la (re)producción de la violencia simbólica en el pasaje de la “cultura escolar” a la “cultura universitaria” y sus repercusiones en la subjetivación política característica, siendo este tema el motivo del tercer y último apartado de este artículo.

Entre la “Juventud” y la “Vejez”. Los jóvenes y sus cuerpos en perspectiva

Lo que se propone en este apartado es profundizar el hilo teórico acerca de lo que se entiende por “cultura” y por “cultura escolar y universitaria”, tensando ello con estudios sociales que definen “juventud”. En esa dirección, la tarea incluye pensar otros conceptos clave que funcionan, en mayor o en menor medida, como términos *satélites*: la ciudad, como espacio específico que condiciona

11 Si bien como es sabido “ser universitario” no implica de ninguna manera “ser joven”, siendo ambas características distintas y distintivas entre sí, el sentido que se toma es el que propone Guillén Ramírez (1995: 48) cuando afirma que la gran identificación que hay entre la juventud y el sistema educativo formal se debe a que la primera imagen del joven fue la del estudiante.

las configuraciones sociales; las “tribus urbanas”, como una de sus manifestaciones; y sus cuerpos, que funcionan como paradigmas de la (re)producción de las configuraciones sociales específicas. Se reflexiona en un sentido *relacional*, es decir, pensando que lo real es producto de relaciones y que en el “entre” ellas, en sus surcos, se encuentran algunas respuestas a las preguntas planteadas. A su vez, como una especie de cruce transversal por todos estos temas, la noción de *moratoria social* permite observar algunas de las características de estos procesos en la particularidad de los jóvenes universitarios.

Laberintos de significados III. Qué se entiende por “Juventud”: la lucha simbólica entre generaciones

Definir “juventud” no es tarea sencilla. Al igual que con “cultura”, este concepto se encuentra inmerso en un laberinto de significados que conllevan a pensarlo desde múltiples aristas. Como explica Guillén Ramírez (1985: 38), la juventud es un producto de relaciones de poder, un producto social limitado y potenciado por el lugar que ocupa dentro de la estructura jerárquica de la sociedad y por el tipo de relaciones que establece con las demás instancias sociales. El autor continúa este argumento distinguiendo “juventud” de “pubertad”: mientras que la primera está determinada socialmente, la segunda se fundamenta biológicamente. En este sentido, Mario Margulis y Marcelo Urresti (1996: 14) expresan que la etapa juvenil es un período que combina una considerable madurez biológica con una relativa inmadurez social, una instancia de transición a la vida adulta.

Otra definición puede encontrarse en el diccionario de la RAE, el cual entiende por “juventud” a la “edad que se sitúa entre la infancia y la edad adulta”; el “estado de la persona joven”; el “conjunto de

jóvenes”¹² ; la “energía, vigor, frescura”; o la “rama juvenil de una formación política, religiosa, etc.”; entre otras acepciones. Es decir, ante todo una impronta biologicista o exacta, como es medir a partir de la cantidad de años, pero también como un “estado”, una condición producto de un conjunto de variables más o menos comunes.

El tema se complica cuando “juventud” refiere no sólo a un estado, una condición social o una etapa de la vida, cuando además significa a un producto. La juventud aparece entonces como valor simbólico asociado con rasgos apreciados –sobre todo por la estética dominante–, lo que permite comercializar sus atributos (o sus signos exteriores) multiplicando la variedad de mercancías –bienes y servicios– que impactan directa o indirectamente sobre los discursos sociales que la aluden y la identifican (Margulis y Urresti, 1996: 15).

Características que redundan en la comparación: “juventud” es ser *más* enérgico y vigoroso que el adulto, pero también *menos* experto: además de “adolescencia”, “pubertad”, “mocedad”, puede encontrarse la acepción “inexperiencia”. Sabido es que todo concepto puede ser definido por su identidad pero también por aquello que no es, por su oposición, de lo que se diferencia y se distingue. En este caso, “juventud” se contrapone a “vejez”: como parte de un conflicto social constante –e histórico– entre generaciones *que conlleva a y se origina por* prácticas disímiles, se produce a su vez en una lucha por acepciones legítimas de ambos términos. Lucha de generaciones que implica otra posición desde la cual pensar el concepto bourdieuano de campo:

12 Si bien puede pensarse que esto redundan en lo anterior, el término “joven” aporta una cuestión relevante: es definido por la RAE como un adjetivo de “poca edad”, siendo interesante notar el sentido adultocéntrico de esta concepción, remitida con exclusividad al dato numérico.

como se ha explicitado, a partir de las propiedades enumeradas, esta lucha simbólica invita a (re)pensar los capitales valorados, sean biológicos, económicos o sociales, y las razones de tales evaluaciones. Para clarificar esta cuestión, por ejemplo, la “expertez” que conlleva el término vejez es una característica valorada, mientras que por el contrario también lo es, para el caso de la “juventud”, la energía o la vigorosidad que la identifican. Como explica Ramírez Guillén (1985: 39), la visión del adulto *sobre* la juventud es que a éste le falta preparación, requiere especialización suficiente para incrementar su nivel de vida y progresar, debiendo buscar su rol en la sociedad con miras a su adaptación al orden social, siendo el parámetro el propio régimen del adulto. Conjuntamente a la transmisión de la experiencia, se enseñan símbolos, valores, normas, que permiten (mantener) el orden social. Pero también puede encontrarse una añoranza por parte del adulto, una nostalgia por la juventud perdida y un constante proceso de reminiscencia por el paso del tiempo; sino baste ver la *adolescentización* de la sociedad: cada vez más, los adultos quieren parecerse a los jóvenes.

Desde *Inocencia y Juventud*, film que en 1938 dirigió Alfred Hitchcock, podría afirmarse que el paradigma de *distinta vara* en la valoración de la “juventud”, siendo ambigua, a la vez denostada y ensalzada, puede encontrarse en la acepción que la entiende como sinónimo de “inocencia”: como “falta de culpa” típica de la niñez, pero también como ingenuidad. Juventud, como capital simbólico, estimado y desapreciado según la posición que se ocupe en el campo.

Laberintos de significados IV. Qué se entiende por “Vejez”: definir a partir de oponer

*Cada vez que soy sincero me dicen desubicado
y me pongo paternal cuando estoy con una mina,
los pibes de la calle me miran de costado
porque piensan que ser viejo es ser un policía. [...]
Perder diligencia no es un problema,
lo es no tener un lugar en la vida,
mi cuerpo es como una vieja tapera,
donde se guardan viejas alegrías.*
(Gustavo Cordera. *No es que sea viejo*, 2010).

Estas dificultades en las interpretaciones conceptuales comportan toda una serie de problemáticas que podrían resumirse en una incertidumbre de catalogación: el conflicto de ser joven o ser viejo no está tanto en el rótulo en sí, sino más bien en las cargas semánticas, valorativas y fundamentalmente prácticas que ellas conllevan. En los intersticios de estas definiciones, en la pregunta por si un universitario es joven o adulto, se produce toda una *(di)visión del mundo*¹³.

A modo de ejemplo, y para graficar esta cuestión, en *Diario de la guerra del cerdo*, Bioy Casares (2005) expone con brillante elocuencia esos surcos en los que caen las indefiniciones tajantes: en la historia de Vidal, el pasaje entre la juventud y lo Otro se presenta en un paulatino cambio, con valores y disvalores a cada paso, que se hace necesario –y doloroso– enfrentar. Una *guerra* entre jóvenes y viejos, una lucha simbólica entre generaciones definida por el autor como una guerra en la que los chicos matan por odio contra el viejo que van a ser: “un

13 El concepto de *(di)visión del mundo* es fundamentalmente trabajado por Bourdieu en *La dominación masculina* para dar cuenta de cómo los esquemas de clasificación operan en determinadas prácticas. Así, por ejemplo, la dominación masculina y la sumisión femenina pero también cualquier oposición instituida, se encuentran para este autor objetivadas bajo las formas de ilusiones colectivas, y se *(re)producen* en formas prácticas. Para profundizar véase: “*La (di)visión del mundo como una hexis corporal*”, en Galak, 2010a.

odio bastante asustado”. Pero también es un odio *infundado* bastante *fundado*: es el peligro de definir procesos y mecanismos sociales por la vía de la medicina, de la fisiología, pero fundamentalmente por la vía de la biopolítica.

– Para mí –dijo el más petiso– la culpa directa recae en los médicos. Nos han llenado de viejos sin alargar ni un día la vida humana.

– No te sigo –admitió el de los granos–.

– ¿Conocés a muchas personas de ciento veinte años? Yo, a ninguna.

– Es verdad: se limitaron a llenar el mundo de viejos prácticamente inservibles.

– El viejo es la primera víctima del crecimiento de la población –afirmó el muchacho bajo–. La segunda me parece más importante: el individuo. Ustedes verán. La individualidad será un lujo prohibido para ricos y pobres (Bioy Casares, 2005: 102).

Como se explicaba previamente, *Diario de la guerra del cerdo* ejemplifica aquello que muchas veces se define por la oposición, por la negativa: ser joven es, en definitiva, no ser viejo. O, como ilustra la canción “No es que sea viejo” expuesta en el epígrafe de este apartado, la (sobre)valoración de la juventud como capital simbólico, con sus consecuentes ribetes sociales, conlleva no sólo una identificación con determinadas prácticas sino también una diferenciación respecto a otras.

Esto conduce a reflexionar sobre lo que podría establecerse como un tercer balizado: la constante e histórica lucha entre generaciones deriva en una disputa por la *legitimación* del capital simbólico valorado, que arroja como uno de sus resultados, en los intersticios de ese proceso, una *adolescentización* de la sociedad y al mismo tiempo, como

causa y consecuencia, una dilación de la juventud, reflejada en las dificultades que se producen en los (ritos de) pasajes a la adultez. Como corolario, en la actualidad se asiste a procesos sociales que resignifican los conceptos de “juventud” y “vejez”, instalándose una búsqueda por la *eterna juventud* que deriva en una *idealización del cuerpo adolescente*¹⁴.

Laberintos de significados V. Juventud, moratorias sociales, ciudad, “tribus urbanas”, Universidad, cuerpos.

*Soy de la ciudad con todo lo que ves,
con su gente, con su ruido, consume vejez.
(La Vela Puerca, Zafar, 2004).*

En esta lucha entre generaciones, como en toda lucha, existe, además de un acuerdo (*illusio*) para participar de esta disputa, una desigual distribución de capitales y una dispar valoración de éstos. A partir de un análisis conceptual particularmente centrado en las *moratorias sociales* de los jóvenes como explicación del excedente de capital energético y puesta en valor del simbólico, la hipótesis que guía las palabras que siguen expresa que se produce una reproducción de la “cultura escolar” en la “universitaria” que conlleva a una dilación de la juventud universitaria, ubicando en el centro de esta escena al cuerpo. Es decir, se reflexiona sobre los jóvenes universitarios y sus cuerpos desde la premisa de que están atravesados por su inserción en la ciudad, entendiéndolo como un espacio de relaciones sociales específicas que requieren ser pensadas.

En el marco de la visión *adultocéntrica* que gobierna en la actualidad,

14 Más aún, esto muestra que la antigua sinonimia entre civilización y madurez ha mudado: hoy en día, a diferencia de antaño, “ser civilizado” no garantiza “ser maduro”.

la valorización de la juventud radica en que en ese período se está en posesión de un excedente temporal, de un crédito o un *plus*. Como explican Margulis y Urresti (1996: 20) esto se traduce conceptualmente en *moratorias*, identificando la *social* y la *vital*. Esta última, complemento de la primera, se relaciona con esa *sensación de inmortalidad* propia de los jóvenes, sensación que puede ser asociada con las conductas autodestructivas que juegan con la salud, la audacia, la rebeldía y la recurrente exposición a excesos. Esta especie de ahorro —algo que se tiene de más y que puede disponerse— es una suerte de *capital energético*, un capital simbólico (sobre)valorado por la sociedad que los jóvenes van pagando en cuotas a medida que crecen. En otras palabras, decir que la juventud tiene *moratorias* es entender que es un espacio de posibilidades abierto a ciertos sectores sociales y limitado a determinados períodos y procesos históricos; lo que conduce a pensar nuevamente que conviene referirse a “juventudes” en plural: según sea ciudadano o no, de acuerdo a la clase social o la elección de la orientación sexual —dentro de una gran cantidad de posibles variables—, las significaciones de qué es ser joven, así como sus prácticas, serán distintas.

La incertidumbre se profundiza cuando se piensa en el pasaje de la juventud a la adultez. Teorizar la juventud como período de *moratoria social*, explican Caputo y Palau (2004), conlleva pensarla como una instancia de formación y preparación para la vida adulta, período que concluye cuando la sociedad lo reconoce como adulto, cuando le atribuye una identidad determinada y un conjunto de roles a desempeñar, cuando el sujeto ha adquirido los bienes materiales (capitales económicos) y simbólicos (capitales culturales y simbólicos) considerados socialmente como propios de esa etapa.

Ahora bien, de lo anterior se desprenden algunas preguntas ineludibles: ¿cómo son los *ritos de pasajes* del adolescente escolar al joven universitario, y de éste al adulto? y ¿cómo se produce la moratoria entre la “cultura escolar” y la “cultura universitaria”? Se

podría pensar que si la moratoria es un plazo que se otorga para pagar una deuda vencida, y si los jóvenes tienen *moratorias sociales* que abonar, los “jóvenes universitarios” retrasan aún más el desembolso, dilatando de esta manera también sus “juventudes”. En otras palabras, hay toda una serie de elementos de la “cultura escolar” que se reproducen en la “universitaria”: los modos de relación entre los compañeros y con los docentes, la independencia en los razonamientos, la interpretación de los textos, la relación con la información académica y con los requisitos burocráticos, así como las expectativas y decisiones que todo ello conlleva, entre otros, son *tercerizados*: la responsabilidad de cada uno de estos aspectos depende siempre —según la visión de los jóvenes universitarios— en mayor o en menor medida de otros (docentes, padres, directivos, pares).

Quizás el caso paradigmático que ejemplifica todo lo anterior, y que en algún punto lo justifica, sea la cuestión de la reproducción de la violencia simbólica en la educación. Partiendo de la premisa que toda educación conlleva violencia simbólica, los *saberes universitarios* se caracterizan por estar solapados en un camuflaje que procura que los alumnos ganen independencia en el pensamiento y autonomía en sus prácticas. Esta característica, mucho más manifiesta en las universidades públicas que en las privadas (en donde la reproducción de la “cultura escolar” en la “universitaria” está mucho más acentuada en tanto que *adolescencización* del joven), podría decirse que se debe, entre otras cuestiones, a que la universidad forma la *reserva laboral* que garantiza la continuidad del sistema a través del reemplazo generacional. Esto produce, como consecuencia, una demora de las “responsabilidades adultas” y una ampliación del rango de las *moratorias sociales*. Es decir, una dilación de la adolescencia, un retraso en la independencia de la juventud y un aplazamiento del ingreso a la adultez son los resultados de la reproducción existente de la “cultura escolar” en la “universitaria”, producto de la violencia simbólica que la educación conlleva. En otras palabras, la cultura tiene como *boleto*

de entrada al *mundo adulto* un ejercicio de (re)producción de la violencia simbólica: ingresar en el orden y universo simbólico para “formar parte” de esa cultura implica *ser parte de* una violencia, primariamente por obra del lenguaje y secundariamente por las institucionalizaciones (principalmente de la familia y del sistema educativo).

Cabe destacar que estos ritos de pasaje del *adolescente escolar* al *joven universitario* pasan por los cuerpos: todas estas configuraciones sociales se *in-corporan*, se hacen cuerpo y se manifiestan en las prácticas y como sentidos prácticos. Antes vale una aclaración: si durante el transcurso del escrito se ha realizado un esfuerzo por despegar el concepto “juventud” de cualquier connotación exclusivamente biológica, de ninguna manera puede comprenderse que este interés por el cuerpo recaiga en su anatomía, biología o fisiología (recuérdese el primer balizado). Si la juventud no se define por la biología ni la cronología, sino *en virtud del comportamiento empíricamente acumulado*, entonces puede concebirse que se construyen imágenes de ésta (Guillén Ramírez, 1985: 48); imágenes que (re)producen prácticas y que encierran concepciones sobre lo corporal.

El cuerpo es portador de infinitos mensajes pero, por sobre todo, es la primera imagen, el flash: con el cuerpo uno se presenta ante la mirada del otro. Esta modalidad joven de conocer a otros individuos, de interrelacionarse, buscando la semejanza-diferencia con lo próximo o consabido, se entronca con la estructura significativa de una era dominada por la comunicación del tipo de videoclip en el interior de la cultura audiovisual. [...] En efecto, los cuerpos hablan desde los gestos y poseen un alto valor simbólico, evidencian a simple vista la personalidad de la que son envoltorio, y, en una relación dialéctica, la imagen exterior constituye al individuo (Chmiel, 1996: 90).

Por ejemplo, “lo corporal”, en lo que hace a las denominadas “tribus urbanas”, en tanto que capital simbólico, está en el centro de la escena social: en la actualidad, muchas de las manifestaciones de los jóvenes (los *floggers*, los *emos*, los *populares*, los *nerds*, entre otros) podrían traducirse conceptualmente como tales (Galak, 2009b: 279)¹⁵. Parafraseando a Margulis y Urresti (1996: 18), esto presenta la posibilidad de pensar las *episteme* de las “juventudes” de esta época, *episteme* que se construyen de alguna manera en “modelos de juventudes”.

Juventud, “tribus urbanas”, ciudad y cuerpos. Cuatro conceptos distintos pero fácilmente *imbricables* en un análisis sobre jóvenes universitarios y cultura. Las tendencias actuales, opinan Margulis y Urresti (1997: 61), proclaman la disolución de masas a favor de un agrupamiento de los jóvenes en tribus, organizaciones fugaces, inmediatas, que implican respuestas a preguntas circunstanciales. La ciudad, sostienen estos autores, cambia y expresa ese cambio. La velocidad de ese cambio social, político, tecnológico, incide en la institución de códigos culturales distintos, portados por grupos sociales y generacionales que articulan modalidades diferentes para percibir, clasificar y apreciar la experiencia, comparten otras memorias, configuran dispositivos epistémicos que se expresan en múltiples modos de vivir y de usar la ciudad y sus espacios¹⁶. En ese sentido, para estas “tribus juveniles urbanas” que se forman como consecuencias, se produce una disociación de las fuentes que antaño significaban autoridad y socialización, provocando que la institución

15 “La tribu es el ámbito de sistemas de referencias íntimas, encarnadas en ceremonias colectivas que preservan a sus miembros en sus identificaciones, en ritualizaciones en las que cada uno expresa para el adlátere y siente de él la consonancia de la endopatía, la coincidencia metafísica del tiempo compartido, la emoción común que no se verbaliza, ese ‘el también’ que retorna en la jungla neoliberal del mercado” (Margulis y Urresti, 1997: 66).

16 Se podría graficar esta relación entre la ciudad y los cuerpos a partir del excelente análisis que realiza Richard Sennett (1997).

familiar, pero también –y fundamental para este escrito– la escuela y todo el sistema educativo formal (léase también Universidad), pierda su rol como puente entre la vida del joven adolescente a la del joven adulto.

Todo esto reduce el análisis a la siguiente afirmación: la actualidad citadina, que condiciona los *modos de ser corporales*, repercute en juventudes *alargadas* que conllevan a que existan *moratorias sociales* aún durante toda la carrera universitaria. En otras palabras, “las juventudes” sostienen *moratorias sociales* en la Universidad, muchas veces signando la “cultura universitaria” como sustentadora de la *adolescencización* de la sociedad, retrasando el ingreso a la adultez, pero procurando ser un espacio simbólico de subjetivación política. En definitiva, el interés no pasaría tanto por “la juventud” en sentido abstracto sino en los sujetos, en su capacidad de simbolizarse como tales.

Entre la subjetivación política y el “no-lugar”. El “entre” en perspectiva

Partiendo de la continuidad con lo que se viene expresando, si una gran fracción de la ideología revolucionaria del Mayo Francés llevaba como bandera la eliminación de los totalitarismos (como es la lucha obrera frente a la opresión burguesa, la proclama de liberación femenina ante la dominación masculina o los movimientos sociales frente a la escolástica universitaria), el totalitarismo que no pudo eliminarse es el que llevaban inscriptos los portadores de esos estandartes: la “juventud”, y todo lo que ella implica. Esta es precisamente la tarea de las reflexiones finales: romper con las “juventudes” en abstracto, encontrar una salida al laberinto de significaciones pensando, en clave de subjetivación política, quiénes forman parte de la “cultura universitaria”.

En principio cabe retomar los balizados trazados a lo largo del escrito. Tal como se indicó previamente, se puede establecer como un punto de partida de todo el texto la afirmación de que se refiere a “juventudes” en sentido plural, entendiendo procesos antes que acciones individuales. Después de todo, la juventud como categoría socialmente construida tiene una dimensión simbólica, pero también requiere ser analizada desde otras dimensiones: se debe atender a los aspectos económicos, materiales, históricos y políticos. El primer núcleo de pensamientos señalado conduce a la afirmación de que si bien existe un consenso mayoritario de que por cuerpo no se entiende sólo organismo, ninguna de las concepciones de “cultura” despegó “la naturaleza” como una posible acepción, sea en sentido positivo o negativo. Por ello, en este escrito se ubica al cuerpo como punto medio del intersticio que genera el llamado “debate naturaleza-cultura”. Cuestión que reviste una especial importancia al reflexionar sobre la “cultura universitaria”, y que acarrea recordar la segunda indicación trazada: toda cultura, inclusive la escolar y la universitaria, implican relaciones entre distintas fuerzas simbólicas. En términos bourdieuanos, cada uno de los sujetos ostenta, nunca de una vez y para siempre, una posición en el campo que es el producto de los capitales (simbólicos, económicos, culturales) acumulados. El *boleto de entrada* a este campo está dado por las identificaciones de sus miembros como tales, la disputa de capitales diversamente valorados que producen distintas posiciones en éste. Argumento que reafirma la baliza transversalmente bosquejada de que no puede hablarse de “juventudes” en abstracto, ni menos aún de “juventud”, sino más bien de sujetos que comparten una *illusio*, que ocupan diferentes posiciones y poseen diversos capitales por los que llevan a cabo *luchas simbólicas*. Por último, recordar que las constantes e históricas *luchas simbólicas* que se producen entre generaciones derivan en disputas por la *legitimación* del capital simbólico valorado, dando como resultado una *adolescentización* de la sociedad. Esto conlleva a que se produzca

una dificultad en el pasaje de la juventud a la adultez, provocando una dilatación de la primera y un *deseo social* por el cuerpo joven. Deudores de *moratorias sociales*, los jóvenes universitarios (indefectiblemente ciudadanos) se refugian en grupos que refuerzan esa imagen del cuerpo y tratan de hacerla perdurar, taponando de alguna manera el ingreso al mundo adulto, con la consecuente (re)producción de prácticas (corporales).

Ahora bien, tras este repaso queda claro que la dilación de “la juventud” y la desvalorización de la vejez provocan un temor al pasaje a la adultez y reducen el margen de ésta¹⁷. Esto autoriza a pensar en las relaciones entre los jóvenes, en el *entre*, y en el *no-lugar* de éstos, del adulto y del viejo: en su condición, relacional, de sujetos.

Laberintos de significados VI. El in-between, el no-lugar y el espacio apropiado

Como propuesta de análisis se introduce la problemática de (la construcción de) la identidad en los jóvenes que pertenecen a la “cultura universitaria”. Para ello, se establece una relación conceptual entre el *no-lugar* de la teoría de Augé con el *in between* de la subjetivación política que explica Rancière para reflexionar sobre el entramado jóvenes-“cultura universitaria”- cuerpos.

En “De los lugares a los no lugares”, Marc Augé (1993: 83) esboza que si un lugar –como puede ser la ciudad en general, o la Universidad en particular– puede definirse como un espacio de identidad, relacional e histórico, el ámbito contrario sería catalogable como un *no lugar*. En su análisis afirma que la sobremodernidad¹⁸ está

17 Como grafica Bioy Casares en las palabras de Vidal: “acaso porque no había seguido el proceso, él ahora no entendía. ‘Quedé afuera’, se dijo. ‘Ya estoy viejo o me dispongo a serlo’” (2005: 103).

18 Queda para otras instancias el debate sobre si se asiste hoy en día a un nuevo tipo de

plagada de *no lugares*, y, más aún, es productora de ellos: es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que no integran los lugares antiguos.

Ahora bien, entendiendo que el lugar y el *no lugar* no son opuestos sino que reflejan una polaridad falsa, constituyéndose en un sentido relacional, el espacio particular de la “cultura universitaria”, inserta en la lógica citadina, es un lugar de prácticas y significaciones específicas, simbolizado y diferenciado de otros, en el que los cuerpos ocupan un sitio especial. En el contexto actual se producen nuevas significaciones que giran en torno a las juventudes y que han calado hondo en las prácticas (universitarias), en donde el *no lugar* se traduce como búsqueda de identidad: quienes pueden apropiarse de ese lugar son quienes pueden amenizar el pasaje hacia la adultez, mientras quienes no lo consiguen vivencian una dilación de sus “juventudes”. Dicho de otra manera, los jóvenes citadinos que pertenecen a esa “cultura universitaria” se recluyen en *no lugares*, formando “tribus urbanas” que conjuntan y conjugan *moratorias sociales* semejantes.

Augé (1993: 98) profundiza su análisis explicando que los *no lugares* implican dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos en relación con ciertos fines (como pueden ser el transporte, el comercio o el ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios. En ese sentido, la reflexión que aquí se propone como tercera dimensión para pensar los *no lugares*, es la que procura indagar acerca de las relaciones *entre* individuos que se producen en éstos. En otras palabras, preguntarse por la “subjetivación política” por la que atraviesan los sujetos que disputan

modernidad (de aquí se desprenderían posturas ligadas a la post-modernidad o a la tardomodernidad) o si se está en presencia de una profundización de ella. Lo que no puede dejar de comprenderse es la particularidad de los procesos actuales que rodean los puntos de anclaje del debate aquí planteado (de allí la propuesta final, tal como se verá, de pensar esta problemática desde una mirada poscolonial). Así también, la polémica conceptual que se presenta a continuación entre “espacio” y “lugar” excede los alcances de estas líneas, por lo que son trabajados ad hoc.

posiciones en el campo de la “cultura universitaria”.

¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un “uno” que no es un yo sino la relación de un yo con otro. [...] un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o desclasificación. Dicho de otra forma, un sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, o más aún, alguien que está *entremedio* (*in-between*) (Rancière, 2000: 148-149).

La subjetivación política, afirma Rancière, se da por tres razones principales. Como primera propone que la misma no se produce *individualmente* porque nunca es la simple afirmación de una identidad, sino que siempre es, al mismo tiempo, el rechazo de una identidad dada por otro. Como en los jóvenes que integran la “cultura universitaria”, en las “tribus urbanas” que conforman —con sus espacios apropiados y sus *no lugares*—, las prácticas que atraviesan sus cuerpos se ubican en los intersticios de todos estos análisis. Como segunda, la emancipación es una demostración que siempre supone otro, una política, que entraña una identificación posible. Tal como se ha visto, el joven universitario es entendido *culturalmente* como un adulto *adolescentizado*, un *entre* que separa el universo valorado del cuerpo ideal(*izado*) propio de las juventudes del mundo simbólico del adulto que le espera como resultado de su “proceso evolutivo”. Otra vez, sujeto a (de) un entremedio, sujeto por ese *in-between* (Galak, 2010b). La tercera razón comprende que la lógica de la subjetivación política entraña siempre una identificación posible que depende, entre otras cosas, pero fundamentalmente, del cuerpo.

En el sentido que se propone pensar aquí, las posibilidades que brinda la educación para formar una subjetivación política son significativas. Sea buscado o no, sea consciente o no, los saberes universitarios —entendiendo no sólo aquellos que figuran en el *curriculum prescripto* sino también en el *curriculum oculto*— configuran

prácticas que (re)producen la *adolescentización* del adulto, la dilación de las juventudes y las demás valoraciones de otros capitales (entre ellos, el corporal).

Laberintos de significados VII. Buscando salidas

El cuarto y último balizado, el que conduce a pensar a futuro, el de la *subjetivación política*, habilita a reflexionar sobre algunos esbozos o trazos teóricos de por dónde podrían construirse las salidas de estos laberintos de significados. La vía de escape que aquí se propone consiste en repensar la función política de los sistemas educativos. Como transmisores de valores, saberes y prácticas, tanto las escuelas como las universidades también transfieren —mediante una violencia simbólica que les es característica— *modos de ser, identidades, subjetividades*. “Subjetivaciones políticas” que adquieren significaciones conflictivas en el seno del contexto analizado: como retrata Bioy Casares, si la primera víctima de esta sociedad es el viejo, la segunda es sin lugar a dudas el individuo. Baste repensar sino en “el caso de María” que expone Fajn (2002): el motivo por el que esta señora de tercera edad adoptó ese espacio de actividades físicas como propio se encuentra en algo tan simple y paradójicamente tan complejo como es sentirse nombrada, reconocida, formar parte de ese espacio en el que participa (Galak, 2009a). El nombre, quizás el primer regalo de la cultura junto con el lenguaje, es lo que la constituye como sujeto si y sólo si se forma *en relación* con otro. Dicho de otra manera, es en el vínculo con el otro —mediado por la cultura, el lenguaje, los capitales en disputa, la posición en el campo y las violencias simbólicas propias de toda transmisión—, en los intersticios de ese encuentro, en el *entre* con la otra persona, en donde se produce la subjetivación (política).

Como en la lucha simbólica entre generaciones, en la identificación entre pares, en la disputa por la apropiación de capitales, en la filiación

de *moratorias sociales*, en la pugna por la posición en el campo, cuanto en la elección (nunca individual, siempre colectiva) de la carrera a estudiar; la subjetivación política de los jóvenes universitarios se forma en los intersticios de todo ello, en sus *entres*. Como explica Guillén Ramírez (1985: 40) en un análisis que podría trasladarse a todos los demás puntos de anclaje teóricos desarrollados, la significación de la juventud está dada, en términos políticos, por la relación que guarda con los mayores y de acuerdo al lugar asignado dentro de la estructura jerárquica de la sociedad. Pero *in-between* que también es pensable de igual manera en la conceptualización del cuerpo: *entre* la naturaleza y la cultura, el cuerpo deambula entre lo biológico y lo social, la carne, el alma, el espíritu y todas las prácticas incorporadas. El cuerpo condensa, es un *entre* lo social hecho cuerpo y lo social hecho cosa, *entre* los *habitus* de los jóvenes universitarios y el campo de la “cultura universitaria”.

Para finalizar, dos aperturas a la discusión para pensar esta problemática y una pregunta de cierre. Respecto a las primeras, en principio, introducir la posibilidad de analizar la dimensión estética que se cuela en los jóvenes como recurso para indagar “lo corporal” en la “cultura universitaria”. Como se puede deducir del recorrido teórico desarrollado, todo razonamiento sobre la subjetivación política debería tener en cuenta la disposición estética que las juventudes actuales implican, y que se (re)producen particularmente en los cuerpos. Si como explican Margulis y Urresti (1996: 16) la juventud no aparece como una edad sino como una estética de la vida cotidiana, entonces cabría estudiar las razones por las que esa estética se configura como una verdadera política social que se (re) produce en los cuerpos.

La segunda apertura para reflexionar a futuro es la tesis que invita a postular la temática desde una mirada poscolonial: si “la tarea más urgente de los estudios culturales es plantear los lineamientos para una *crítica de la economía política de la cultura*”, tal como establece

Santiago Castro-Gómez (2000), podría argumentarse que, a su vez, resulta necesario pensar los problemas “culturales” desde contextos locales, contemplando las *economías políticas de la moral, de las emociones y de los cuerpos* (cuestión que permite pensar la relación entre la “política social de los cuerpos” y la “política de las regulaciones sociales”)¹⁹.

Ahora bien, de la mano con esto surge la pregunta de cierre, que sirve a su vez como conclusión de este escrito: Margulis y Urresti afirman que las juventudes contemporáneas modificaron en los últimos tiempos sus utopías en función de cuestiones realizables, alcanzables; diferenciándose con antaño, graficado en la popular frase “seamos realistas, pidamos lo imposible”. Lo que el recorrido de este texto muestra, puntualizando sobre los jóvenes universitarios inmersos en una “cultura escolar” y en una “cultura universitaria” que valoriza saberes ciudadanos y *enrostra* cuerpos *ideales*, es que, sin pretender extenderse en generalización, ya no pueden sostenerse tales utopías sino más bien preguntarse: ¿qué piden los jóvenes universitarios?, con el temor de reducirla a: ¿piden?

19 Cfr. Scribano, 2009b.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (1983): *Teoría estética*. Barcelona: Orbis.

AUGÉ, Marc (1993) “De los lugares a los no lugares”, en: *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.

BIOY CASARES, Adolfo (2005) *Diario de la guerra del cerdo*. Buenos Aires: Emecé.

BOURDIEU, Pierre (1990) *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.

_____ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2003) “Algunas propiedades de los campos” en *Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto*. Buenos Aires: Quadrata.

_____ (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CAPUTO, Luis y PALAU, Marielle (2004) “Sobre los conceptos de juventud”. Revista *Juventud y Exclusión Social. Conceptos, hipótesis y conocimientos interpretativos de la condición juvenil*. Disponible en línea en: <http://168.96.200.17/ar/libros/paraguay/base/107/Primera%20parte.doc>. Fecha de consulta, 10/10/2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000) “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”. *Revista iberoamericana*, N° 193 (pp. 737-751).

CHMIEL, Silvia (1996) “El milagro de la eterna juventud”, en: Margulis, Mario y otros. *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.

FAJN, Sergio et al (2002) “El cuerpo en la vejez: una mirada psicogerontológica”. Revista *Actualidad Psicológica*, año XXVII, N° 301.

GALAK, Eduardo (2009a) “La vejez es una palabra. Apuntes para pensar el cuerpo del adulto mayor desde las nociones de sujeto, individuo y *habitus*”. Revista *Intersticios*, Vol. 3, N° 2 (pp. 223-230).

_____ (2009b) “El cuerpo de las prácticas corporales”, en: Crisorio, R. y Giles, M. (comp) *Educación Física. Estudios críticos en Educación Física*. La Plata: Al Margen (pp. 271-284).

_____ (2010a) *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades*. Universidad Nacional de La Plata: Tesis de Maestría en Educación Corporal (mimeo).

_____ (2010b) “El cuerpo y la policía. Una mirada de la incorporación y de la subjetivación en la educación a través de la película “Tropa de élite””. Revista *Educare em Revista*, Vol. 4, N° 1 (pp. 253-268).

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en: Bourdieu, P., *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.

_____ (2004) “La cultura extraviada en sus definiciones”, en: *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.

GIROUX, Henry (1994) “Doing Cultural Studies: Youth and the Politics of Neoliberalism”. Revista *Harvard Educational Review*, Vol. 64, N° 3 (pp 278–308).

GEERTZ, Clifford (1992) “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa (pp. 19-40).

GRIGNON, C. y PASSERON, J.C. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GUILLÉN RAMÍREZ, Luz María (1985) “Idea, concepto y significado de juventud”. Revista de Estudios sobre juventud, N° 5 (pp. 39-50).

LAHIRE, Bernard (2005) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARCUSE, Herbert (1967) “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.

MARGULIS, Mario y otros (1996) *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.

MARGULIS, Mario y URRESTI, Marcelo (1997) “Buenos Aires y los jóvenes: tribus urbanas”. Revista *Encrucijada*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, Año III, N° 5 (pp. 59-67).

RANCIÈRE, Jacques (2000) “Política, identificación y subjetivación”, en: Ardití, B. (Ed.): *El reverso de la diferencia*. Caracas:

Nueva Sociedad.

RIBEIRO VALLE, Ione (2007) “A obra do sociólogo Pierre Bourdieu: uma irradiação incontestável”. Revista *Educação e Pesquisa*, N° 1, Vol. 33, San Pablo (pp. 117–134).

SCRIBANO, Adrián (2009a) *Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci*. Buenos Aires: CICCUS.

_____ (2009b) “A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”, en: Figari, C. y Scribano, A. (Comp), *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología*. Buenos Aires: CICCUS.

SENNETT, Richard (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

TABORDA DE OLIVEIRA, Marcus Aurelio (2006) *Educação do corpo na escola brasileira*. Campinas: Autores Associados.

WILLIAMS, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Madrid: Península.

Entre anhelos y derrotas. Reflexiones sobre seguridad en la Política de Defensa y Seguridad Democrática en Colombia¹

Paola Andrea Londoño Mora

Consideraciones iniciales

Aquí se pretende realizar un análisis del cómo se reconfigura la noción de Seguridad y cuáles son los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social, desde la identificación de fantasmas/fantasías sociales, en algunos discursos oficiales del ex presidente colombiano Álvaro Uribe Vélez.

Es preciso aclarar que no ha sido tarea fácil la de abordar dicho camino, especialmente por lo que representa el mundo social del conflicto armado colombiano, debido a sus múltiples dimensiones que son impensables desligarlas unas de otras por su complejidad, y como resultado de más de 30 años de existencia. Es por ello que el lector (al indagar con más profundidad el tema) encontrará múltiples y diferentes perspectivas de análisis y abordajes teóricos desde los que se puede abordar su historia, los acontecimientos y los actores involucrados. Lo mismo ocurre cuando se trata en la investigación la noción de Seguridad. Ésta, si bien ha tenido su espacio de producción académica, también tomó importancia frente a los actos del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos, desencadenando la llamada “lucha contra el terrorismo”.

En este artículo seguiremos la siguiente presentación. En primer lugar, explicitamos el contexto general de los aspectos principales

1 Este artículo es producto de la investigación en curso para la tesis de Maestría en Ciencias Sociales, UNLP.

que dan contenido a la noción de Seguridad, sobre cómo esta se fue configurando y tomando mayor fuerza en Latinoamérica con la llamada Doctrina de Seguridad Nacional, reservando un espacio a consideraciones previas que servirán de antesala para abordar la Política de Defensa y Seguridad Democrática. En segundo lugar, explicamos algunas de las nociones de la Sociología de los Cuerpos y de las Emociones que permiten identificar los fantasmas y fantasías sociales que estructuran los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social. En un tercer momento, trataremos de dar respuesta a los interrogantes que sustentan la investigación: ¿Es posible pensar una naturalización del conflicto armado en Colombia?; en los discursos de Uribe, ¿se logra concebir una “ruptura” sobre la idea de que la vida “se hace” como “un-siempre-así”, o acaso representa la continuidad del conflicto desde otro lugar y como nueva estrategia que oculta la existencia del mismo?² Para tal fin, continuamos con la explicitación de cuáles son las fantasías y fantasmas sociales que estructuran la naturalización del conflicto social como resultado de casi tres décadas de confrontación armada. Finalmente, esbozaremos algunas reflexiones del contenido discursivo y sus repertorios emocionales como fuentes que permiten detectar las reconfiguraciones que se hayan construido sobre Seguridad, y que sostienen y dan continuidad a la Política entre 2002 y 2010.

Indagando sobre Seguridad. Elementos para contextualizar la Política de Defensa y Seguridad Democrática en Colombia

Realizando una búsqueda analítica-documental sobre la noción

2 Estamos haciendo referencia al trabajo de Adrián Scribano en torno a cuál son y cómo operan en la lógica del capitalismo actual los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social.

de seguridad, encontramos que ésta en principio se va configurando a partir de la conformación de los Estado-Nación en Europa. Será la Paz de Westefalia (1648) la que representaría, en su momento, el establecimiento de una comunidad de Estados cuyos principios básicos se erigían en la articulación de territorio, población, gobierno, soberanía e intereses nacionales. Foucault (2006: 340-341) nos habla de la denominada “nueva racionalidad gubernamental”, en la que las sociedades occidentales introdujeron dos grandes conjuntos: por una parte, un dispositivo diplomático militar y, por otra, el dispositivo de la policía que, en su relación como fuerzas y sin que haya una ruptura en su conjunto, se les denominará “mecanismo de seguridad”. Aquí lo que nos interesa subrayar es la constitución de un dispositivo militar permanente, como instancia principal, que se configura en una serie de medios definidos por la política; un complejo político-militar que se pondrá en juego de manera permanente, que comprende un saber, una reflexión táctica, tipos de maniobras, planes de ataque y defensa. En suma, es una de las piezas esenciales en una política gobernada por el cálculo de los equilibrios y el mantenimiento de una fuerza que se obtiene por la guerra, por su posibilidad o por su amenaza (Foucault, 2006: 353), toda una reflexión propia y autónoma sobre la cosa militar que dista mucho de agotarse en el ejercicio de la guerra.

Lo expuesto sobre el dispositivo militar nos sirve de base para la discusión argumentativa del lugar en el que se re-configuran y se estructuran los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones en el conflicto armado colombiano. La idea principal es identificarlos y reflexionar sobre cómo en ese contenido social, el de la producción discursiva de Álvaro Uribe Vélez, se evidencian dispositivos emocionales que dan cuenta de la naturalización del “siempre-así” en el conflicto colombiano y de la “imperante” necesidad por defender los principios de la Política de Defensa y Seguridad Democrática.

En cuanto al lugar de los fantasmas y fantasías sociales, debemos

en este punto profundizar cuál(es) es el contexto en el que éstos (re) aparecen, haciéndose necesario subrayar los escenarios en los que se dan las formas actuales de dominación. En efecto, éstas evidencian una expansión imperial en el mundo contemporáneo, y en especial en Latinoamérica, manejado por estructuras económicas del sistema capitalista que se caracterizan por la conformación de un conjunto de vivencialidades y sensibilidades asociadas a formas específicas del capital que (en función de nuestro análisis) remiten a la producción y manejo de dispositivos de regulación de las expectativas, a la evitación del conflicto social y a la expansión de un aparato represivo, disciplinar y de control mundial que trasciende la mera ocupación militar (Scribano, 2007: 22).

El escenario al que haremos mención, y en cual podremos identificar claramente los rasgos del capital imperante, refiere al momento mismo en el que se aplica la noción de Seguridad en los países de América Latina con la Doctrina de Seguridad Nacional³, surgida en el marco de la Guerra Fría. De acuerdo a Hobsbawm, se trata de un conflicto de dos bandos que dominó por completo el escenario internacional de la segunda mitad del Siglo XX, y que fue fundamental para contener el avance del comunismo. Aquí aparecen las fuerzas militares como instancias para la lucha contra un enemigo interno que se asimiló, en América Latina, sin distinguos entre países democráticos del Cono Sur bajo la forma de una política represiva y anticomunista liderada por Estados Unidos (Ruiz, 2006: 99).

Esta Doctrina reiteraba en los países latinoamericanos la lucha contra la subversión, es decir, contra el enemigo que era el comunismo. En esa medida, la Seguridad Nacional y la sociedad misma se encontraban en peligro, por lo que serían las Fuerzas Militares las que tomarían el mando político y preservarían la seguridad bajo la dependencia financiera y militar de los Estados Unidos. Es así

3 De aquí en adelante DSN.

como el anticomunismo se constituyó en el elemento esencial para la preparación ideológica de las fuerzas armadas. En razón a lo anterior, los gobiernos norteamericanos, desde Truman y Eisenhower, se declararon partidarios de una política de estabilidad en el continente donde el golpe de Estado y la dictadura se convirtieron en la norma y no en la excepción (Pinzón López y Muñoz Cabrera, 1985: 167).

En Colombia la DSN se desarrolla entre 1960 y 1975, claro está que de manera muy distinta a los países del Cono Sur. Aunque en el país no hubo ninguna dictadura militar prolongada, las Fuerzas Militares adquirieron un protagonismo indiscutible dada la visión tradicional y la creencia directa de que serían ellas las que lograrían el adecuado funcionamiento de la sociedad mediante la “ocupación” de las instituciones estatales (Leal, 2002: 17), comenzado a ser una respuesta a la demanda por Seguridad⁴.

Haciendo alusión a la noción de dispositivo militar de Foucault, la demanda por Seguridad en Colombia se fue configurando alrededor de un “Estatuto de Seguridad”⁵ que, con fundamento en normas constitucionales vigentes en ese momento, permitió que miembros de las fuerzas militares realizaran allanamientos y detenciones sin orden judicial en diversos cuarteles. Tales arbitrariedades dieron lugar a torturas y desapariciones forzadas de miembros de grupos guerrilleros, pero también de líderes sociales, estudiantiles y políticos de izquierda que no lo eran (Ortiz, 2007: 176). Corresponde a una legitimización de las fuerzas militares que toman cuerpo alrededor de

4 La demanda por la Seguridad se explica bajo los diferentes acontecimientos en el país. De manera muy general, Colombia vivió la llamada “ola” de violencia que se acentuó con el Bogotazo (1948), una serie de hechos producidos tras la muerte del candidato liberal Jorge Eliecer Gaitán, y con ello se afianza la disputa política tradicional con el partido Conservador. Bajo esa coyuntura se propina un golpe de Estado (1953) por parte del General Gustavo Rojas Pinilla contra el entonces presidente conservador Laureano Gómez. En 1957 cae la dictadura y se establece el Frente Nacional (1958-1974), acuerdo bipartidista en el que Liberales y Conservadores se turnan la conducción del gobierno.

5 Creado en 1978 por el gobierno de Julio César Turbay, en el período 1978- 1982.

una serie de principios respaldados por instrumentos jurídicos para hacer frente a las amenazas comunistas que, en el caso colombiano, no llegó desde el exterior sino que se “gestó” en el interior, a partir de la subversión, de la disidencia política de izquierda, a quienes se les vinculaba como simpatizantes directos de la subversión.

En este orden, todos los que ejercieran o profesaran ideas de izquierda eran quienes mostraban simpatía por la guerrilla y, dada su posición para ejercer algún liderazgo, representaban una amenaza para la Seguridad y supremacía del Estado, cuyo objetivo era lograr el adecuado funcionamiento de la sociedad. Así, la fiel vigilancia de las instituciones estatales por parte de los militares es una de las ideas más apreciada para enfrentar la demanda de seguridad.

En la escena nacional, los subversivos, los enemigos internos, son los grupos armados o las llamadas “guerrillas”. Éstas tuvieron una serie de influencias, entre ellas, la Guerra Fría en lo externo, y los rezagos de la violencia liberal-conservadora de los ‘50 en lo interno, dando paso así a las denominadas “Guerras revolucionarias” – Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Partido Comunista (PC) –. Originadas parcialmente en bandas campesinas, y otras impulsadas por Cuba, crecieron en las selvas y campos montañosos de los Andes, constituyéndose en un nuevo tipo de lucha (Pardo, 2004: 424)⁶.

6 En el marco de la DNS se dio el genocidio político de la Unión Patriótica (UP), un movimiento de izquierda que surgió de los acuerdos de negociación entre las FARC y el gobierno del presidente Belisario Bentancur, en 1984. La UP estaba conformada por miembros de las FARC que habían dejado las armas como parte de su compromiso con los acuerdos de paz y llegó a tener importante apoyo de la ciudadanía. Fue prácticamente exterminada a través de la desaparición forzada, el hostigamiento, las amenazas y el asesinato de sus miembros, incluyendo a congresistas y candidatos presidenciales. Entre 1985 y 1993 fueron asesinados 1.163 miembros de la UP. En ese mismo período, al menos 123 miembros fueron víctimas de desaparición forzada, 43 sobrevivieron a atentados contra sus vidas y 225 recibieron amenazas. Hasta la fecha, se tiene conocimiento de que aproximadamente 3.000 militantes habrían sido asesinados o desaparecidos.

Podemos afirmar que la aplicación de la DSN en Colombia se dio más como una instancia para demostrar que las Fuerzas Militares serían las que “llenarían el vacío” que sufría el país producto del Frente Nacional, en términos de liderazgo político, y fundamentalmente como garante de la Seguridad ante el problema de la violencia, pues el Ejército crearía los medios para suplir esas carencias y realizar una “depuración ideológica”. En este orden de ideas, la DSN no se encontraba constituida únicamente por acciones, sino que también fue necesario desarrollar todo un aparato ideológico que la sustentara. Es así como la ejecución de estas nuevas prácticas sirvieron de base material para que la institución militar fuera asimilando sutilmente un conjunto de formulaciones relativas a la organización del Estado, pretendidamente derivadas de las necesidades de seguridad de éste (Gallón, 1978: 47).

Tras el establecimiento y aplicación de los objetivos de la DSN, la demanda de Seguridad por parte de los colombianos no se ha visto satisfecha y tampoco ha disminuido la violencia; por el contrario, se ha arraigado y reconfigurado con mucha más fuerza y con ello también, asumimos, lo ha hecho la noción de Seguridad.

Llegados a este punto, es pertinente sintetizar la Política de Defensa y Seguridad Democrática⁷ en Colombia. Ésta se establece en el país para el año 2002 bajo el gobierno Uribe, en el marco del escenario internacional que suscitaron los sucesos del 11 de septiembre del 2001. La Seguridad se plantea bajo la necesidad de trazar líneas básicas que fortalezcan al Estado de Derecho y a la autoridad democrática, como primera condición para consolidar gradualmente el control estatal sobre la totalidad del territorio. El documento oficial de la PDSD subraya:

7 De aquí en adelante PDSD.

La Seguridad Democrática se diferencia de las concepciones de seguridad profesadas por regímenes autoritarios, partidarios de la hegemonía ideológica y la exclusión política. Este Gobierno no hace suyas concepciones de otras épocas como la “Seguridad Nacional” en América Latina, que partía de considerar a un grupo ideológico o partido político como “enemigo interno”. Nosotros predicamos que todos son bienvenidos en la democracia. La oposición, los que disientan de las ideas del Gobierno o de su partido, serán protegidos con el mismo cuidado que los amigos o partidarios del Gobierno (Ministerio de Defensa Nacional, 2003: 5).

Aquí se resaltan otras cuestiones e interrogantes sobre lo expuesto anteriormente: ¿cómo entender la no existencia de un enemigo interno cuando es de conocimiento que el país ha vivido, y mantiene su vigencia, un conflicto que lleva más de tres décadas?; ¿se desdibuja la existencia del mismo para evitar-ocultar los mecanismos desde los cuales se quiere erradicar?; ¿se contribuye en la naturalización del siempre-así?

El columnista Hernando Gómez resalta una frase del entonces presidente Uribe, la cual nos sirve para dar algunas respuestas a los interrogantes expuestos anteriormente:

En Colombia no hay guerra civil y ni siquiera tenemos un conflicto interno. Lo que tenemos son grupos terroristas que pretenden destruir la democracia. Esta es quizá la frase más repetida por el presidente en toda suerte de foros nacionales e internacionales, y es por supuesto la base de su programa. La frase es esencialmente cierta. Pero es simplista, y esa simplificación tiene consecuencias sustantivas y nocivas sobre muchas cosas prácticas (Gómez Buendía, 2004: 19. Cursivas del autor).

Esta frase oculta firmemente el conflicto, y con ello años de historia, violencia y acciones ilegales, tanto de las guerrillas como de grupos paraestatales. Asimismo, niega esquemáticamente todo proceso llevado a cabo por los seis gobiernos anteriores que basaron sus programas en el objetivo de lograr una negociación y cese de acciones violentas en territorio colombiano, incurriendo, en este sentido, en una contradicción: si se negocia con alguien es porque existen intereses encontrados, vale decir, porque hay conflicto, lo que demuestra la tesis de que es y será simplista seguir argumentando una ausencia de guerra civil y conflicto armado en Colombia (Gómez Buendía, 2004: 19). La posición del gobierno de Uribe fue muy clara al no realizar tal distinción porque, de hacerlo, estaría legitimando las acciones cometidas por dichos grupos.

Lo anterior merece ser analizado con mucho más cuidado frente a lo siguiente:

La antípoda de la política democrática es el terrorismo, que pretende imponer por la violencia su voluntad sobre los otros, al costo de la vida de miles de civiles...frente al terrorismo sólo puede haber una respuesta: derrotarlo. Quienes persistan en el uso de esta práctica criminal, soportarán todo el peso de la ley...También necesitamos la solidaridad de otros países, en especial de la región, para frenar el terrorismo y su aliado el narcotráfico. Tenemos que congelar sus cuentas, perseguir a sus hombres, entregarlos a la justicia. Lo he dicho en repetidas ocasiones: quien toma la decisión de albergar el terrorismo termina siendo víctima del terrorismo. Para derrotar el terrorismo no hay soberanía de naciones, sino soberanía democrática. La lucha es de la soberanía de los Estados y de las naciones democráticas contra la soberanía del terrorismo. La lucha es de todos contra el terrorismo (Ministerio de Defensa Nacional, 2003: 6).

Evidenciamos la llamada “mano dura” (slogan publicitario como candidato a la presidencia y como respaldo a su PDSD) y el respaldo y movilización política de todo el dispositivo militar de las Fuerzas Armadas para la lucha contra el terrorismo. Resulta un poco peligroso el uso del término “terrorista”; para Ibáñez la palabra es más un sustantivo, una interjección. No designa, insulta. La palabra terrorista no tiene semántica. La prueba es que nadie afirma formar parte del conjunto que designa. Nadie dice: “Yo soy terrorista”, el terrorista siempre es el enemigo (Ibáñez Jesús, 1997, citado. en Pinedo, 2007: 74)

Por consiguiente, es un término que tiende a impugnar lo que designa antes de comprender lo que implica en el contexto del conflicto colombiano. Sin ir más lejos, bajo la DSN la figura del subversivo en la Argentina (1976-1983) se legitima a partir de la idea de que es una amenaza para los valores de la Nación, todo con el fin de garantizar la moral cristiana, la tradición y, sobre todo, la Seguridad Nacional; por tanto, el subversivo es el adversario político.

La lucha contra la subversión también tiene un referente en el terrorismo, aspecto explicitado en la siguiente cita pronunciada por el General Jorge Rafael Videla en 1977: “El terrorismo no es sólo considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana a otras personas” (Citado en Bravo, 2003).

Para el caso colombiano, la negación del conflicto armado ha traído como consecuencia que se desconozcan los derechos humanos y la desvinculación de la población civil. En varias oportunidades el ex presidente Uribe generó polémica por sus discursos referidos a quiénes son los terroristas en el país. En este sentido, son elocuentes las palabras pronunciadas por el primer mandatario al momento de tomar posesión del cargo de comandante de las Fuerzas Armadas Colombianas (FAC) en el año 2003:

Esta no es una guerra. Este no es un conflicto. Esta es una democracia garantista al servicio de 44 millones de ciudadanos, desafiada por unos terroristas ricos...

Cada vez que en Colombia aparece una política de seguridad para derrotar el terrorismo, cuando los terroristas empiezan a sentirse débiles, inmediatamente envían a sus voceros a que hablen de derechos humanos... Muchas de esas críticas las han tomado de la página de internet de las FARC. No tienen vergüenza ni limitaciones. Sacan libros en Europa sobre rumores y calumnias. Ellos saben que su única arma es la calumnia que hipócritamente se esconde detrás de los derechos humanos... Estos señores pueden saber que aquella determinación de derrotar al terrorismo y a sus secuaces, que una de nuestras decisiones políticas es aislar el terrorismo y que para aislarlo vamos a capturar a todos aquellos que delinquen por complicidad o por ocultamiento (Uribe, 2003).

Éste y otros de sus discursos permitieron la permeabilización e intervención de las fuerzas militares en los asuntos internos del país; se trataba, además, de pronunciamientos directos que pusieron en peligro a sectores de la sociedad que han luchado siempre por el respeto y defensa de los derechos humanos en Colombia, pero para el Gobierno representó la eliminación del enemigo interno: el “terrorista” sirvió para nombrar a cualquier figura disidente.

El terrorismo no era un tema nuevo; la discusión siempre estuvo presente (aunque tomará mayor relevancia con los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001) en las maneras de nombrar y fundamentar proyectos políticos, de transformar el *miedo individual* en *terror social* a través del *pánico* que moldean los Estados en general (Pinedo, 2007: 74). Más adelante desarrollaremos el miedo como estructurador de las relaciones sociales.

Éstas y otras cuestiones permiten contextualizar parte del escenario en el que se inscribe la PDSO que no se escapó del todo de la DNS. Nos apoyamos en las siguientes referencias como escenarios posibles que reestructuran fantasmas y fantasías sociales, armazones de dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social:

Lo que estamos presenciando es el proceso de la constitución material del nuevo orden planetario, la consolidación de su máquina administrativa, y la producción de nuevas jerarquías de comando sobre el espacio global (...) Lo que está detrás de esta intervención no es sólo un permanente estado de emergencia y excepción, sino un permanente estado de emergencia y excepción justificado por la apelación a valores esenciales de justicia (...) en el que, precisamente porque todos estamos bajo amenaza, todos podemos también estar bajo sospecha: todos constituimos un riesgo para la seguridad (uno más que otros, claro) (Negri y Hardt, 2006: 21-32).

Estamos ante un nuevo paradigma de seguridad, en efecto, el Estado de excepción crea un espacio enteramente privado de *ius*, una “variación jurídica”. En el marco del Estado de excepción ni se cumple ni se transgrede la ley, simplemente se la inejecuta (desaplica). Las acciones se vuelven meros hechos indecibles, se sitúa el no-lugar del derecho, es el grado cero de la ley (Agamben, 2007: 109).

Hablar sobre Seguridad no es tarea fácil, y mucho menos abordarlo desde el caso colombiano. Son múltiples los análisis que se han producido, y que en su conjunto han generado como producto, tal vez, un fenómeno colectivo, un mundo compartido por los colombianos con una fuerte impronta individual y subjetiva

que se hace cuerpo en y según la vivencia personal, la historia propia, la colectiva. Asimismo, la reflexión sobre esta temática es necesaria en la medida en que nos muestra los escenarios de dominación que con el paso del tiempo han reconfigurado sus dimensiones, fines políticos, actores, circunstancias, pero que, en última instancia, (se) ha(n) mantenido (en) un constante estado de emergencia, de excepción.

La posibilidad de abordar la noción de Seguridad desde la sociología de las emociones

La demanda por la Seguridad y sus reconfiguraciones operan en el marco que las escenifica, es decir, se producen o se comunican en las posiciones políticas y de poder que condicionan, subyacen y ocultan, naturalizando, los acontecimientos de ese mundo social. Respecto al conflicto colombiano son comunes los estudios centrados en el origen de la confrontación, la lógica estratégica, las relaciones que se gestan entre los actores armados, el Estado y la sociedad civil, el vínculo con las economías ilegales y la evolución y expansión de grupos al margen de la ley. Además de registrarse y desarrollarse en el marco de los discursos académicos, estos temas ponen en evidencia una violencia social y política endémica, de alta intensidad, situaciones que se reproducen y se instalan en el sentido común y en las relaciones sociales de los sujetos en la vida cotidiana.

Tenemos presente que la DNS tiene ciertas discontinuidades con la PDS (en términos de espacio-tiempo) pero si indagamos el sistema social y político del contexto en el que se ha configurado, sigue reflejando continuidades en las decisiones políticas relacionadas con la Seguridad, resultando ser, como nos explica Scribano⁸, las

⁸ Para una profundización de los aportes teóricos de Scribano sobre la lógica del capitalismo véanse sus trabajos 2007, 2008, 2010.

articulaciones entre el sistema de dominación capitalista y los procesos fruto de una construcción social e histórica que obedece a una de las fases de la estructuración del capitalismo actual.

Para dilucidar dicha complejidad, en este apartado desarrollaremos cómo la conexión fantasmas/fantasías da cuenta de esa estructura económica, de las condiciones del capital así como de la configuración de sensibilidades a partir de los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social que, en este caso específico, evidencian el mundo social que se reconfigura en el discurso de la DNS hasta la PDSD.

La apuesta teórica y analítica aquí suscripta remite a los aportes efectuados por Scribano en y desde la Sociología de los Cuerpos y las Emociones. Tomamos como marco de referencia, primero, los “mecanismos de soportabilidad social”; segundo, los “dispositivos de regulación de las sensaciones” y la importante conexión entre “fantasmas y fantasías sociales”; y finalmente, en un tercer momento, la referencia a los “repertorios emocionales” propuestos por Norbert Elias, donde el miedo será la parte estructuradora de los mismos en las condiciones particulares de cada sociedad. Estas instancias son las apuestas para identificar las reconfiguraciones sobre la noción de Seguridad desde el mundo social de los colombianos.

De acuerdo con Scribano, los mecanismos de soportabilidad social son aquellos que se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social (2007: 25). Aquí la vida social “se-hace” como un-siempre-así; deviene de un “así-y-no-de-otra-manera” que oculta mostrando y muestra ocultando (2010: 106). Éstos no actúan ni directa ni explícitamente como “intento de control”, ni “profundamente” como procesos de persuasión focal y puntual. Dichos mecanismos operan “casi desapercibidamente” en la porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más “íntimo” y “único” que todo

individuo posee en tanto agente social (2010: 90).

Aquí debemos decir que los mecanismos se vinculan con los fantasmas y fantasías sociales como partes fundamentales que dan cuenta de las estructuras de ocultamiento del conflicto social. Los fantasmas nos recuerdan las pérdidas y las derrotas en los escenarios de dominación, donde los sujetos sociales limitan sus posibilidades de acción por el temor de caer nuevamente en el fracaso. Por su parte, las fantasías sociales ocuyen el conflicto y configuran la naturalización del mundo, que en algún momento se ha intentado eliminar; una naturalización que es posible cuando las fantasías se camuflan en las relaciones antagónicas, en la imposibilidad de tener espacios de acción.

Mientras existan los mecanismos de soportabilidad social, los fantasmas y las fantasías, seguirán existiendo escenarios de aceptabilidad y naturalización del siempre-así, porque ante la posibilidad del mundo fantaseado también estará la posibilidad de volver a la derrota, al fracaso. Los “discursos socialmente aceptados” paralizarán toda resignificación de la historia ya vivida y, con ello, consolidan la imposibilidad de actuar generando una resignación ante la opción del mundo deseado, es decir, operan para hacer soportable la realidad.

Los dispositivos de regulación de las sensaciones, serán aquellos procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. Dicha regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan el “apreciarse-en-el-mundo”, como nudos centrales que coagulan las pasiones y privatizan las emociones. Desde esta perspectiva, los fantasmas y las fantasías sociales son parte de los “mecanismos del orden” y de los “dispositivos ideológicos” de una sociedad (Scribano, 2008: 91). En nuestro caso será la PDSD un “dispositivo” que estructura permanentemente la situación de dominación.

Scribano agrega que entre las prácticas que evitan el conflicto y

dan paso a la aceptación/naturalización del mundo se encuentran el miedo y la mentira:

El *miedo* se convierte en una acción que neutraliza y la *mentira* en la “amenaza” ante cualquier intento de acción, es parte de la falsedad en la que vive el sujeto social; mentira y miedo se entrecruzan en las prácticas de la constitución de la impotencia, en la consagración de un estado permanente de imposibilidad. El saberse mentido y amenazado es la clave de bóveda del edificio del “siempre será así” (Scribano, 2007: 31).

Por tanto, miedo será la acción que se “camufla” en los fantasmas, y la mentira estaría contenida en las fantasías, cuya reproducción continua va forjando la aceptación y naturalización del “siempre así” en la imposibilidad de acción.

Para comprender la importancia y la profundidad histórica de lo que implica lo que hasta este momento se ha expuesto, es conveniente evidenciar cómo se configura el “siempre-así” del mundo social en el conflicto colombiano, donde Seguridad es un “mecanismo de poder” que recuerda los fracasos de los intentos de una salida negociada por gobiernos anteriores al de Uribe; edifica los miedos y las mentiras para imposibilitar acciones que puedan desacreditar los principios y objetivos de la política, porque no sólo serán considerados “enemigos” del país, sino que, además, serán sentenciados como aquellos que impiden la posibilidad de poner fin al terrorismo que ejercen los actores armados.

Ahora bien, entre los varios aportes de Norbert Elias, queremos resaltar el particular estudio que realizó acerca de los procesos conflictivos en las sociedades europeas, especialmente las referencias a los cambios del comportamiento, la sensibilidad y las relaciones sociales con respecto al entorno social, así como la interiorización

de diversas formas de control social.

En términos puntuales, Elias (1987) sostiene que en la sociedad existen procesos de cambios históricos en los que la violencia y el miedo son caras activas y pasivas de la coacción, llamando la atención sobre el vínculo entre las formas de dominación política y la reconfiguración de repertorios emocionales. Este autor se apoya en los cambios del comportamiento, la sensibilidad, las relaciones sociales y en las maneras específicas en las que los sujetos tienden a distanciarse de sus “necesidades naturales”; en los espacios y objetos con los que satisfacen sus necesidades y en la interiorización de las diversas formas de control social. Los repertorios emocionales, por tanto, y dependiendo de la forma en que los sujetos enfrentan las situaciones, pueden ser más o menos emotivos, esto es, más racionales, complejos y distanciados, y lleva a despreciar o temer el uso de la violencia:

Sin duda, la posibilidad de sentir miedo, como la de sentir alegría, es un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo jamás dependen de su naturaleza (...) sino que, en último término, aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de las relaciones con otros humanos (Elias, 1987, citado en Bolívar, 2006: 528).

El miedo es a la vez natural e histórico; se convierte en la atadura de los sujetos a partir de los mandatos sociales que se gestan en la interdependencia social, es decir, se estructuran en el control que tienen los otros sobre la propia conducta. Según Elias, el miedo es la materia de la opacidad de lo social: “Todos los miedos son suscitados, directa o indirectamente en el alma del hombre por otros hombres: el sentimiento de pudor, el miedo a la guerra, el temor de Dios, los sentimientos de culpabilidad, el miedo a la pena o a la pérdida del prestigio social, el temor a sí mismo y a ser víctima de sus propias

pasiones” (Elias, 1987, citado en Bolívar, 2006: 528).

Por tanto, la sociedad que nos construyen, en la que pretenden que vivamos e interactuemos, no es más que el lugar de anestesia para nuestras propias emociones. Desde los repertorios emocionales que interiorizamos, las relaciones sociales con los otros son y serán también las que articulen la dominación de nuestras percepciones del mundo que representa el conflicto que se enfrenta y que, dada su naturaleza y múltiples realidades, se hacen cuerpo “como-un-siempre-así” operando “casi-desapercibidamente”. En efecto, la situación de dominación se inserta en las prácticas cotidianas, en el mundo social de los sentidos, significaciones y en el sentido común que se configura respecto de éste. Pero también se cuela en las sensaciones y emociones que hemos vivido, escrito y leído; en el entramado social en el que se encuentran los sujetos y sus acciones; en la producción discursiva que da cuenta de posiciones de poder que reconfiguran el mundo social –naturalizándolo– ante la dominación del capitalismo en su forma actual.

Momento relacional: La búsqueda de los fantasmas y fantasías en los repertorios emocionales en el contexto de la PDSD

Hasta aquí, el interés que ha orientado el escrito ha sido la indagación de los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social, para poder identificarlos en algunos discursos oficiales del gobierno de Uribe sobre su PDSD. Se ha esbozado ya la estructura fantasma/fantasia y se han explicitado los repertorios emocionales, para continuar con el análisis de los discursos y reflexionar en torno a las reconfiguraciones y quiebres estructurales que ocuyen y naturalizan los procesos aludidos.

Por repertorios emocionales Norbert Elias afirma:

La configuración del Estado moderno y la pacificación de la sociedad implican la constitución de repertorios emotivos en los que suelen predominar un rechazo al uso de la violencia y un lenguaje político que se expresa en términos que, como nación, ciudadano, pueblo, democracia, pretenden orientar la experiencia social hacia el afianzamiento de relaciones que por ahora sólo existen como expectativa (Elias, 1999: 366 y ss.).

Es decir, la formación del Estado y de la democracia también necesitó de expresiones cargadas emocionalmente para orientar la experiencia social. En nuestro caso, la Política de Seguridad, como actividad que configura, determina relaciones de interdependencia y cierta preeminencia de emociones orientadas al futuro, a los anhelos que se van constituyendo.

Por discurso se hace referencia a una práctica social que participa en la producción de la realidad. Se hace énfasis —a los efectos de estas reflexiones— que es más desde el uso descriptivo, como parte de un texto social que habla del mundo social, que desde lo conceptual; lo descriptivo como instrumento que asume la comunicación política a partir de declaraciones, acuerdos y comunicados efectuados por Álvaro Uribe durante su gestión.

Será entonces el discurso el que dé cuenta de repertorios emocionales constitutivos de/en las relaciones sociales que responden a un momento histórico, y que contribuyen a la reconfiguración de un capital emocional del que todos son partícipes. Asimismo, evidencia una posición de poder, un lenguaje (a la vez político) que reconfigura Seguridad como eje articulador del Estado de Derecho y la Autoridad Democrática, orientador de percepciones y sensibilidades que tienen una intencionalidad en la experiencia social a partir del trabajo de fantasmas y fantasías sociales.

Aludiendo al discurso: reconfiguración de Seguridad como necesidad y demanda social

Durante su candidatura presidencial, Uribe se presentó como un hombre con cuatro obsesiones, a saber: la derrota de la politiquería, la derrota de la corrupción, la derrota y la superación de la violencia, y el compromiso con la inversión social. En este marco, aparecen y se ocultan los juegos de los fantasmas que son los problemas que aquejan a Colombia, y hace alusión a las fantasías al definirse a sí mismo como un demócrata con sentido de la autoridad y un capitalista con vocación social. Pero a la vez ronda entre fantasmas/fantasías al indicar estar ajeno del “Estado clientelista” imperante en el país.

La PDSO opera como el marco en el que se escenifican las estructuras emocionales que giran en torno al conflicto interno colombiano. Ésta operó como recordatorio del impacto negativo que tuvieron anteriores procesos de paz, por ejemplo, el más reciente, el del gobierno de Pastrana que, según las condiciones pactadas, no se logró llevar a término, pero dificultó toda argumentación posible sobre quienes insistían en ser pacientes y no decaer ante la idea de una solución concertada y pacífica con los grupos armados. Esta situación facilitó la tesis de Uribe “mano firme, corazón grande”⁹ desde la cual divulga sus análisis sobre la situación del país y, con ellos, sus propuestas de cambio, “con franqueza y contundencia”, ante los numerosos colombianos hastiados de escuchar pronósticos irreales sobre la paz y la recuperación económica, según discurría el acontecer diario saturado de malas noticias en todos los ámbitos (Ortiz de Zarate, 2011). De entre las diferentes declaraciones en las que Uribe se refirió a Seguridad, aquí remitimos a dos discursos en particular para

9 Lema con el que encabezó su programa como candidato a la presidencia de la República.

evidenciar algunas reconfiguraciones: por un lado, el pronunciado al momento de tomar posesión de su primer mandato (2002-2006) y, por el otro, el que manifestó en el acto de asunción de su segunda gestión (2006-2010):

2002-2006: Retomemos el lazo unificador de la ley, la autoridad democrática, la libertad y la justicia social. No venimos a quejarnos, llegamos a trabajar...Nuestro concepto de seguridad democrática demanda aplicarnos a buscar la protección eficaz de los ciudadanos con independencia de su credo político o nivel de riqueza. La Nación entera clama por reposo y seguridad. Ningún crimen puede tener directa o ladina justificación. Que ningún secuestro halle doctrina política que lo explique (...) Apoyaré con afecto a las Fuerzas Armadas de la Nación y estimularemos que millones de ciudadanos concurren a asistirlos. Ello aumenta nuestra obligación con los derechos humanos, cuyo respeto es lo único que conduce a encontrar la seguridad y por su conducto la reconciliación...La democracia es nuestra oferta para que los fusiles sean sustituidos por la política y la seguridad democrática el instrumento para que se haga política sin armas y con el derecho de no ser asesinado (Uribe, 2002).

2006-2010: Compatriotas: El juramento que acabo de prestar va más allá del mero cumplimiento de la Constitución; el compromiso del alma es cumplir bien, con entrega total. (...) Hace 4 años propusimos un concepto de seguridad: la seguridad democrática. Era un enunciado para explicar la seguridad como valor democrático. Era un propósito para diferenciar nuestra idea de doctrinas que en el continente acallaron la crítica, eliminaron el disenso, conculcaron

las libertades. Todavía nos falta seguridad, pero el avance y la naturaleza de su práctica confirman su identidad democrática. La seguridad nos ha permitido ganar confianza en la democracia y perder temor a la violencia. A pesar del camino por recorrer y dificultades que subsisten, la seguridad democrática acredita progresos en la garantía eficaz de libertad de prensa, la protección del pluralismo, la defensa de las autoridades locales, los líderes sindicales. La batalla formal por la libertad de prensa que habíamos ganado, empezaba a perderse por la coacción terrorista a periodistas. Esa noble profesión se ejerce hoy con más libertad y sin temor, gracias a la seguridad democrática (Uribe, 2006).

Al lado de los saludos formales con los que inicia sus alocuciones, Uribe habla sobre Seguridad en un primer momento como la demanda que pide la Nación entera. Es optimista ante la idea de la reconciliación como llegada directa a Seguridad, al tiempo que confía en el papel fundamental de las Fuerzas Armadas, pilar que todo colombiano debe apoyar. En un segundo momento, hace referencia a la Seguridad como valor democrático que permitirá a los colombianos perder el temor sobre la violencia; al recalcar los logros de su política ante la seguridad de algunos de los sectores sociales que reciben amenazas, Uribe se muestra como el benefactor que garantiza tranquilidad.

Esta serie de declaraciones resaltan y reafirman su posición de poder ante los propósitos a seguir y los objetivos logrados, dándole importancia a eventos que en varias instancias son calificados como algo “trascendental e histórico” para Colombia, circunscribiendo emocionalmente todas las acciones. Es una forma de decir lo que va a pasar de aquí en adelante, pues lo que se va a realizar “va a cambiar la historia”. Seguridad concede solemnidad sobre quienes tienen la batuta para lograrlo, las Fuerzas Armadas; rompe la continuidad del

tiempo social (con referencia al fracaso de las negociaciones de paz del gobierno de Pastrana, que para la lógica Uribe fue producto de una mano débil) que enmarca emocionalmente sus futuras acciones y el orgullo que representa pertenecer a ellas.

Ahora bien, a continuación se analizan los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de sensaciones subyacentes en algunos anuncios de Uribe:

(...)Observo también escritores y politiqueros que finalmente le sirven al terrorismo y que se escudan cobardemente en la bandera de los derechos humanos. Les da miedo confesar sus aspiraciones políticas y entonces tienen que esconderse detrás de la bandera de los derechos humanos...para tratar de devolverle en Colombia al terrorismo el espacio que la Fuerza Pública y que la ciudadanía le ha quitado.

(...)Perdió la Nación cuando, al amparo de las teorías y de las actitudes débiles, se entregó al territorio y se entregaron las instituciones para que avanzara el terrorismo. Allí perdió la Nación. Y allí perdieron los ricos que no pudieron invertir y los pobres que descendieron a la miseria y los estudiantes que perdieron sus ilusiones en Colombia. Allí perdió toda la Nación.

...Esto no es de perdedores. Aquí está ganando el Estado y la sociedad colombiana. ¿Cómo dicen que es de perdedores, desconociendo las cifras del último año? ¿Que nos falta mucho? Lo sabemos. Pero con la ayuda de Dios, nada nos detendrá en el camino de detener y derrotar el terrorismo. Aquí hay solamente un objetivo: liberar a Colombia del terrorismo, a través de que se desmovilicen o por intermedio de la victoria de nuestra Fuerza Pública...Los colombianos recibimos con respeto las voces de este grupo de teóricos, pero no las compartimos. No hay debilidad para asustarse

al sonar de la primera crítica. Aquí hay firmeza para reiterar la voluntad de derrotar el terrorismo, aún en los peores momentos de la adversidad.

(...)Y frente a esta crítica, ¿qué si la atendiéramos? Nos haría perder lo que hemos hecho en un año. Nos haría perder lo que hemos construido en opinión pública, nos haría devolverle al terrorismo los pedazos de la Patria que hemos recuperado para bien de nuestras instituciones en el último año... Nuestra decisión es proteger a los activistas de derechos humanos, mantener un diálogo con ellos, discrepar con ellos cuando no los asista la razón (Uribe, 2003).

En esta instancia es interesante anotar lo sugestivas que pueden ser las palabras que incluyen y des-incluyen a la vez en un *todo/nosotros*. Cuando Uribe se refiere a la Nación contiene a los colombianos en la posibilidad de ser parte de una sociedad y de un Estado que ganará la lucha contra el terrorismo, pero los desliga en el momento en que se expresen discrepancias con respecto a las acciones del gobierno: “los colombianos recibimos con respeto las voces de este grupo de teóricos, pero no las compartimos”. En este contexto, señala abiertamente a teóricos, periodistas o cualquier sujeto de acción como aquellos que debilitarán las instituciones del país al publicar y denunciar cualquier disconformidad frente a las acciones –pasadas, presentes y futuras– que tome el Estado, además valida el papel de las fuerzas públicas frente a la lucha contra el terrorismo; se practica la mentira como la amenaza ante cualquier intento de acción de los considerados “enemigos”.

Lo anterior evidencia que toda fantasía contiene un fantasma en el contexto que describe, develando redes de conflicto que se sitúan entre la protección y la impunidad. Así, entre “ganadores” y “perdedores”, entre “terroristas” y “quienes no lo son”, no hay matices: se está con el gobierno o no se está; se

es enemigo de la Nación si no se acepta *el cómo* se debe vivir en sociedad, es decir, en un mundo social regulado desde la percepción “desapercibida” que genera la tensión de la no posibilidad de tener espacios para la disconformidad y el cuestionamiento, al costo de convertirse en una amenaza para liberar a Colombia del terrorismo.

En esa instancia toman más relevancia las fantasías y los fantasmas sociales porque hay una denegación sistemática del conflicto social: “nada nos detendrá en el camino de detener y derrotar el terrorismo”; no importan los medios sino “solamente un objetivo: liberar a Colombia del terrorismo”. Entre la intimidación del terrorismo que siempre ha estado presente, y la promesa de acabar con él, adviene el miedo que neutraliza las acciones, generando impotencia.

Nos ofrece la democracia como único camino para la emulación de las ideas. “La democracia es nuestra oferta para que los fusiles sean sustituidos por la política y la seguridad democrática, el instrumento para que se haga política sin armas y con el derecho de no ser asesinado” (Uribe, 2002). Nos recuerda: “es que tuvimos zona de despeje durante 50 años, y por eso el terrorismo se estaba apoderando del país. Cuando veo la tragedia del desempleo, del desplazamiento, del asesinato de los sindicalistas, lo asocio con la actitud de apaciguamiento frente al terrorismo” (Uribe, 2007).

Por tanto, la estructura fantasmas/fantasías que fundamenta los mecanismos y dispositivos contienen a su vez “mecanismos del orden” y “dispositivos ideológicos” (Scribano, 2008: 91), los cuales se encuentran en:

(...)frente al terrorismo sólo puede haber una respuesta: derrotarlo. Quienes persistan en el uso de esta práctica criminal, soportarán todo el peso de la ley...Tenemos que congelar sus cuentas, perseguir a sus hombres, entregarlos a la justicia. Lo he dicho en repetidas ocasiones: quien toma la decisión de albergar el terrorismo termina siendo víctima

del terrorismo. Para derrotar el terrorismo no hay soberanía de naciones, sino soberanía democrática. La lucha es de la soberanía de los Estados y de las naciones democráticas contra la soberanía del terrorismo. La lucha es de todos contra el terrorismo (Ministerio de Defensa Nacional, 2003: 6).

La Nación entera clama por reposo y seguridad. Ningún crimen puede tener directa o ladina justificación. Que ningún secuestro halle doctrina política que lo explique. Comprendo el dolor de las madres, de los huérfanos y desplazados de la Patria, en su nombre revisaré mi alma cada madrugada para que las acciones de autoridad que emprenda tengan la más pura intención y el más noble desarrollo. Apoyaré con afecto a las Fuerzas Armadas de la Nación y estimularemos que millones de ciudadanos concurren a asistirlos. Ello aumenta nuestra obligación con los derechos humanos, cuyo respeto es lo único que conduce a encontrar la seguridad y por su conducto la reconciliación (Uribe, 2002).

Entonces, ante la demanda por Seguridad como fantasía social se evidencia, en tanto mecanismo ideológico, la necesidad de la realización de una serie de acciones que terminen con el terrorismo desde prácticas que se naturalizan (congelar cuentas, perseguir, hacer justicia) y el apoyo incondicional a las Fuerzas Armadas garantes de la seguridad, sin el establecimiento de cuáles son las reglas de acción para los militares: “simplemente” deben cumplir la promesa que sustenta la política democrática que es, en ultimas, un proceso transformador de aceptabilidades y naturalizaciones (Scribano, 2008: 91). Una política que defiende la protección de todos los ciudadanos y que se fundamenta, según las palabras del ex presidente, en el sueño de una Nación pluralista en permanente debate constructivo, sin odios y fraterno.

Algunas consideraciones finales

En el contexto general en el que se desarrolla la PDSD está presente la lógica del capitalismo que nos describen Negri y Hardt, en el que se fortalece una máquina administrativa que dirige un permanente estado de emergencia y excepción justificado por una necesidad imperante: en este caso, la lucha contra el terrorismo. Este aspecto es evidenciado por el propio Uribe cuando apela a unos principios esenciales de justicia que, de no ser cumplidos, garantizarán el estar bajo sospecha y pondrán en riesgo la seguridad. Por tanto, resaltamos que una de las reconfiguraciones que ha tenido esta noción es el habersele “adherido” un estado continuo de amenaza que, en palabras de Agamben, sería un nuevo paradigma de seguridad: el llamado estado de excepción donde ni se cumple ni se transgrede la ley; operando a la vez repertorios emocionales que “convencen”, hacen “creíble” y “adhieren” a todos bajo la necesidad innegable de mantenernos seguros y, a partir de allí, reconfigurando emocionalidades y ocultando otras realidades.

La estrategia discursiva de Uribe es proponer una noción de seguridad que constituya inclusión adhiriéndose siempre a lo democrático, nunca a lo totalitario, y recalcando este rasgo como una diferencia respecto a lo que fue la DNS. Asimismo, se utiliza la autoridad como orientadora de la acción y se la incluye en un “nosotros”. En este orden de ideas, el entonces presidente vincula fantasías de un país que rechaza el terrorismo y una posición radical en relación con el principio de discrepancia –que recuerda los fantasmas de la subversión de la que hizo uso la DSN– en el que también se otorgó legitimidad a las acciones de las Fuerzas Militares, respaldadas por instrumentos jurídicos que hacían frente a las amenazas comunistas y a la disidencia política de izquierda, reconocidos como simpatizantes directos de la subversión. Como explica Elías, se ha hecho necesario, para la configuración del Estado

moderno, repertorios emotivos que rechacen el uso de la violencia:

Defendemos un concepto de democracia moderna, que se caracteriza por la búsqueda de la seguridad democrática, el respeto a las libertades públicas, el imperativo de construcción de cohesión social, la transparencia como eje vinculante de los individuos entre sí y a través del Estado, y el acatamiento a las instituciones independientes, obligadas a la colaboración armónica. El proceso de fortalecimiento de la Nación, en virtud de estos elementos, demanda grandes esfuerzos para alcanzar metas, que no pueden ser más objeto de discursos de campaña, sino logros efectivos (Uribe, 2006).

Sin embargo, en el uso de un lenguaje que pretende afianzar dichos principios se reconfigura, a la vez, la imagen del enemigo—antes subversivo ahora terrorista— que pone en peligro la lucha que emprenden cada día las fuerzas de seguridad del Estado, de ahí que las referencias discursivas a estas últimas siempre estén marcadas por connotaciones afectivas:

La policía: “Una vida dedicada a la Institución, con abnegación, con riesgos en todos los momentos, sin pausa, esforzados a toda hora para protegernos a los colombianos” (Uribe, 2007).
Las Fuerzas Armadas: “tienen antecedentes que las enaltecen, una larga tradición en la guardia de la democracia y en el respeto a los gobiernos de elección popular. Han mantenido una actitud abnegada ante la crítica y han sido receptivas para emprender rectificaciones” (Uribe, 2002b).

Desde esta perspectiva, las fuerzas aludidas advienen actores institucionales necesarios para el logro de la seguridad, garantes de la anhelada paz. También es incuestionable la naturalización casi desapercibida del conflicto que se configura en las lógicas del

capitalismo moderno: no hay espacio para los cuestionamientos; al hacer de los derechos y las libertades componentes que unifican a la nación y, por lo tanto, la idea de que no es necesaria la discordia, lo que muestra es el riesgo de caer ante una homogenización de pensamiento, un acallante apaciguamiento frente a la acción.

Finalmente, debemos afirmar que son muchas las reflexiones posibles por abordar; son más los terrenos por indagar desde lo emocional y desde las reconfiguraciones que continúan moldeando la naturalización del conflicto armado en Colombia, en orden a develar los espacios que apaciguan la acción y resaltan la precaución en el actuar. Este artículo es, en alguna medida, el comienzo de un estudio más meticuloso y consecuente con ese mundo social, así como una apuesta a los futuros aportes de la Sociología de los Cuerpos y las Emociones que tiene mucho más por decir.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio (2007). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.

AHUMADA, Magda Alicia (2007). *El enemigo interno en Colombia*. Ecuador: Ediciones Abyya-Yala.

BEJAR, Helena (1991) “La sociología de Norbert Elias. Las cadenas del miedo”. Revista *Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 56 (pp. 61-82). Disponible en línea en: http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_056_05.pdf Fecha de consulta: 11/07/2011.

BOLÍVAR, Ingrid J. (2006). *Discursos Emocionales y experiencias de la política: Las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005)*. Bogotá: Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Ediciones Uniandes CESO, y Centro de Investigación y Educación Popular CINEP.

BRAVO, Nazareno (2003). “El Discurso de la dictadura militar Argentina (1976-1983). Definición del opositor político y confinamiento. Valorización del papel de la mujer en el espacio privado”. Revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, julio-septiembre, año/vol. 8, N°22. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela (pp. 107-123). Disponible en línea eb: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/279/27902206.pdf> Fecha de consulta: 05/09/2011.

BITRAGO, Francisco (2003). “La Doctrina de Seguridad Nacional: Materialización de la Guerra Fría en América del sur”. Revista *Estudios sociales*, Junio, N° 15. Bogotá: Universidad de los Andes, Colombia (pp. 74-87). Disponible en línea en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81501506.pdf> Fecha de consulta:

12/05/2011.

ELIAS, Norbert (1999) *Los alemanes*. México: Instituto Mora.

FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GALLÓN GIRALDO, Gustavo (1978). *La República de las Armas: Relaciones entre Fuerzas Armadas y Estado en Colombia 1960-1980*. Bogotá: Editorial Centro de Investigaciones y Educación Popular CINEP.

GÓMEZ BUENDÍA, Hernando (2004). “Matices”. Revista *Semana*. N° 1170, p. 19. Disponible en línea en: <http://www.semana.com/opinion/matices/82155-3.aspx> Fecha de consulta, 20/02/2011.

GONZÁLEZ, Pablo [et al] (1990). *El Estado en América Latina: Teoría y práctica*. México: Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas, 1ª ed.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2006). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

LEAL BUITRAGO, Francisco (2002). *La Seguridad Nacional a la Deriva del Frente Nacional a la Postguerra Fría*. México: Editorial Alfaomega Colombia S.A.

ORTIZ DE ZÁRATE, Roberto (2007) “Álvaro Uribe Vélez”. Biografías líderes políticos. Centro de estudios y documentación internacional de Barcelona CIDB. 6 de Junio de 2011. Disponible

en línea en: http://www.cidob.org/es/documentacio/biografias_lideres_politicos/america_del_sur/colombia/alvaro_uribe_velez
Fecha de Consulta: 16/10/2011.

PARDO RUEDA, Rafael (2004). *La Historia de las Guerras*. Bogotá: Ediciones B Colombia S.A.

PINEDO, Jerónimo [et al] (2007). *Políticas del terror. Las formas del terrorismo de Estado en la Globalización*. Buenos Aires: 1ed. Ad-Hoc.

PINZÓN LÓPEZ, Jaime y MUÑOZ CABRERA, Reinaldo (1985). *América Latina. Militarismo 1940-1975*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

RUIZ VÁSQUEZ, Juan Carlos [et al] (2006). *La tenue línea de la tranquilidad. Estudio comparado sobre seguridad ciudadana y policía*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

SCRIBANO, Adrián (2004) *Combatiendo fantasmas. Teoría social latinoamericana. Una visión desde la Historia, la Sociología y la Filosofía de la Ciencia*. Santiago de Chile: Ediciones MAD.

_____ (2007) “¡Vete tristeza... Viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del sentimiento de impotencia”, en: Scribano, A. y Luna Zamora, R. (Comp.) *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones*. Córdoba: Editorial Copiar.

_____ (2008). “Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina”. *Revista Intersticios. Sociológica de pensamiento crítico*. Universidad Complutense de Madrid, Vol.2, N° 2. Disponible en línea en: <http://www.intersticios.es/article/view/2791/2129>. Fecha de consulta: 10/09/2011.

_____ (2010) “Estados represivos: Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir”. *RBSE* 9 (25): 98-140 Abril. ISSN 1676-8965. (pp. 98-141).

OTRAS FUENTES:

MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL DE COLOMBIA (2003). *Política de Defensa y Seguridad Democrática*. Presidencia de la República de Colombia.

_____ *Política de consolidación de la Seguridad Democrática: Fortalecimiento de las capacidades del sector Defensa y Seguridad*. Consejo Nacional de Política Económica y Social de la República de Colombia, N° 3460.

REVISTA SEMANA (2003). Discurso del presidente Álvaro Uribe en la posesión del nuevo comandante de la FAC. Bogotá: 8 de septiembre. Disponible en línea en: <http://www.semana.com/on-line/discurso-del-presidente-alvaro-uribe-posesion-del-nuevo-comandante-fac-080903/73078-3.aspx>
Fecha de consulta: 16/06/2011.

_____ (2007). El presidente hizo su anuncio en una ceremonia de generales de la policía. Bogotá: 7 de Diciembre. Disponible en línea en: <http://www.semana.com/on-line/discurso-completo-uribe/108161-3.aspx> Fecha de consulta, 18/10/2011.

URIBE VÉLEZ, Álvaro (2002a). “Discurso de posesión”. *El Tiempo*. Bogotá: 7 de Agosto. Disponible en línea en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1339914> Fecha de consulta, 15/09/2011.

_____ (2002b) “Seis líneas de trabajo para recuperar la Seguridad y el orden”. Reconocimiento a las Fuerzas Armadas, 15 de Agosto. Colombia Seguridad Democrática, Presidencia de la República.

_____ (2003). Discurso del presidente Uribe en la Asamblea de las Naciones Unidas. Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas, New York, 30 de Septiembre. Disponible en línea en: http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/discursos/septiembre/naciones_unidas.htm Fecha de consulta, 18/10/2011.

_____ (2006). Discurso completo del presidente Álvaro Uribe Vélez en la ceremonia de posesión para el periodo constitucional 2006-2010. Bogotá: Agosto 7 de 2006.

Disponible en línea en:

http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2006/agosto/07/08072006.htm Fecha de consulta, 18/10/2011.

Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación hoy

Adrián Scribano - Matías Artese

Los estudios sobre acciones colectivas desde sus orígenes han estado relacionados con el estatuto y lugar que en ellas se les daba a las emociones. Las indagaciones sobre revueltas, revoluciones y motines de una u otra forma otorgaban un lugar especial a las emociones de los sujetos y colectivos implicados. Desde Le Bon, pasando por Sorel hasta Thompson, postularon un rol importante para las emociones y sentimientos en las acciones de masa, en la huelga general y en las luchas obreras.

En el proceso de refundación de los estudios aludidos en el periodo del surgimiento de los así llamados “nuevos movimientos sociales”, las emociones no dejaron de ocupar un lugar importante en las explicaciones de los mismos. Desde las inversiones emocionales que supuso el concepto de identidad colectiva de Melucci, y los componentes “afectivos” de los procesos de enmarcamiento de Benford, se “retomaron” las emociones como ejes de análisis.

Desde finales de los años ‘90 del siglo pasado se re-tomaron las emociones como centro de análisis de los sentidos y “alcances” de las acciones colectivas, las protestas y movimientos sociales. Tal vez los textos editados por Goodwin, Jasper y Polletta (2001) en el libro *“Passionate politics. Emotions and social movements”*, y por Goodwin y Jasper (2004) *“Rethinking social movements. Structure, meaning and emotion”*, hayan sido los más conocidos e influyentes de este reflujo sobre la centralidad de las emociones.

En el contexto descripto, adquiere relevancia preguntarse ¿cuál es la situación actual del lugar que ocupan las emociones en los estudios de acción colectiva? Sin pretensiones de exhaustividad, el

presente trabajo es un intento de bosquejar, al menos, algunos de los estudios recientes sobre acciones colectivas donde las emociones cumplen un rol central.

La estrategia argumentativa que se ha seleccionado es la siguiente: 1) a modo de introducción se resumen algunos de los enfoques teóricos “clásicos” y de los “nuevos” movimientos sociales; 2) se describe la génesis de los actuales estudios que centran su atención en la emociones para estudiar las acciones colectivas; 3) se brindan ejemplos para una posible clasificación de las potenciales conexiones entre emociones y acciones colectivas en los estudios aludidos; 4) se discuten una serie de trabajos que analizan las emociones y las acciones colectivas, y 5) se elaboran algunas reflexiones finales a modo de cierre provisorio sobre lo analizado.

La intención del trabajo consiste en hacer evidente las múltiples e interesantes relaciones entre los estudios sociales sobre las emociones y las teorías sobre las acciones colectivas.

Estudios Clásicos y Nuevos Movimientos Sociales

En el contexto de los estudios de las ciencias sociales (hoy considerados) clásicos sobre las interrelaciones entre emociones y acciones colectivas, sobresalen tres que, por su diversidad en términos teóricos y epistémicos, atestiguan la centralidad que han tenido las sensibilidades a la hora de explicar los fenómenos colectivos. De este modo, masa, mito y experiencia, que fueron tematizados por Le Bon, Sorel y Thompson, han pasado a constituir un bagaje común para quienes estudian las conexiones entre emociones y acciones colectivas.

Para Le Bon, las múltiples relaciones entre masa y afectividades se conjugan en lo que designará como “ley de unidad mental de las masas”:

Bajo ciertas circunstancias, y sólo bajo ellas, una aglomeración de personas presenta características nuevas, muy diferentes a las de los individuos que la componen. Los sentimientos y las ideas de todas las personas aglomeradas adquieren la misma dirección y su personalidad consciente se desvanece. Se forma una mente colectiva, sin duda transitoria, pero que presenta características muy claramente definidas. La aglomeración, de este modo, se ha convertido en lo que, a falta de una expresión mejor, llamaré una masa organizada. Forma un único ser y queda sujeta a la ley de la unidad mental de las masas (1)¹ (Le Bon, 2005: 17).

La locura de la masa, su carácter irracional y la “pérdida” del individuo en lo colectivo que hasta el día de hoy aparecen como “explicaciones” del comportamiento colectivo, hunden sus raíces en las discusión sobre el peso de los sentimientos que realizó Le Bon².

Por otro lado, y en relación directa con los avatares del movimiento obrero y la revolución proletaria, fue Sorel quien con la categoría

1 Todas las citas originales que han sido traducidas por los autores se explicitan al final del artículo siguiendo el número de orden encerrado entre paréntesis

2 Durkheim (2001: 42) también advirtió que lo social era infinitamente más poderoso que lo individual. Sin llegar al estadio morfológico que representan los hechos sociales como formas de sentir, hacer o pensar en su carácter de instituciones sociales, las llamadas corrientes sociales o corrientes de opinión ubican a los individuos como presa de sensaciones que remiten a lo dicho por Le Bon. En las corrientes sociales, entonces, cobran vida “los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad (...), que no tienen como lugar de origen ninguna conciencia particular. Nos llegan a cada uno de nosotros desde fuera y son susceptibles de arrastarnos a pesar nuestro. Sin duda, puede suceder que al abandonarme a ellos sin reserva, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero esa presión se agudiza en cuanto trato de luchar contra ellos. Si un individuo intenta oponerse a una de esas manifestaciones colectivas, los sentimientos que rechaza se vuelven en su contra”.

“mito”³, como mecanismo de interpelación hacia y por la violencia de clase, analizó el lugar de las emociones colectivas en la acción revolucionaria.

Para comprender verdaderamente esta psicología, hay que trasladarse por el pensamiento hacia ciertos momentos de nuestra existencia donde hemos optado por una decisión importante, momentos únicos en su género, y que no se repetirán ni volverán para un pueblo porque pertenecen a las fases desaparecidas de su historia. Es muy evidente que disfrutamos de esta libertad sobre todo cuando hacemos el esfuerzo para crear en nosotros mismos un hombre nuevo, con vistas a romper los marcos históricos que nos aprietan. Podríamos pensar, ante todo, que sería suficiente simplemente con decir que estamos dominados por sentimientos soberanos; pero hoy todo el mundo está de acuerdo en aceptar que el movimiento es lo esencial de la vida afectiva, es entonces en términos de movimiento que nos conviene hablar de la conciencia creadora (2) (Sorel, 1972: 24).

Desde otra mirada, y centrado en la historia del movimiento obrero

3 “En el curso de estos estudios constaté una cosa que me parecía tan simple que no creía que debía insistir mucho en ella: los hombres que participan en los grandes movimientos sociales, se representan su próxima acción en forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Proponía nombrar como mitos a esas construcciones, cuyo conocimiento tiene bastante valor para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos en este sentido. En esa oportunidad di como ejemplos notables mitos que fueron contruidos por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución, por el Mazzinismo; lo que quería mostrar es que no hay que buscar analizar tales sistemas de imágenes como algo descompuesto de sus elementos, sino que hay que tomarlos en bloque como fuerzas históricas, y que por sobre todo hay que abstenerse de comparar los hechos realizados con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción” (Sorel, 1972: 20). Véase cita original en (3) al final del artículo.

en Inglaterra, fue Thompson quien utilizó la noción de experiencia para dar cuenta de la propia vida vivida por los obreros “de carne y hueso”, preocupado por los sujetos de una clase constituida por “gente real”:

Más que esto, la noción de clase entraña la noción de relación histórica. Al igual que cualquier otra relación, se elude el análisis de su fluidez si intentamos detenernos en puntos muertos y disecar su estructura. El más fino análisis sociológico no puede darnos una muestra pura de la clase, como tampoco acerca de la deferencia o del amor. Esa relación debe estar encarnada en gente real y en un contexto real. Más aún, no podemos tener dos clases distintas, cada una con un ser independiente, y luego ponerlos en relación entre sí. No podemos tener amor sin amantes, ni deferencia sin “*squires*” ni trabajadores. Y la clase ocurre cuando algunos hombres, como resultado de experiencias comunes (heredadas o compartidas) sienten y articulan la identidad de sus intereses entre sí y contra otros hombres cuyos intereses son diferentes (y usualmente opuestos) a los de ellos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones productivas en que los hombres nacen -o entran involuntariamente. La conciencia de clase es la forma en que estas experiencias se manejan en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si la experiencia aparece como determinada, la conciencia de clase no lo hace. Podemos ver una lógica en las respuestas de los grupos ocupacionales similares sometidos a experiencias similares, pero no podemos predicar una *ley*. La conciencia de clase surge de la misma manera en diferentes tiempos y lugares, pero nunca *exactamente* en la misma manera (4) (Thompson, 1970: 9).

Como se puede observar, las cercanías e imbricaciones entre emociones y acciones colectivas en los estudios considerados “clásicos” abren una serie de interrogantes respecto a las formas y contenidos de las motivaciones y explicaciones que pueden darse a una serie de acciones llevadas adelante por un conjunto de individuos.

En el contexto de la discusión de los nuevos movimientos sociales es posible hallar otras conexiones y señalamientos respecto a las relaciones entre emociones y acciones colectivas. En principio, ya a comienzos de la década de los ‘80 en Europa, las aludidas conexiones implican una búsqueda de formas alternativas de participación y decisión política con cuestiones que resuelvan problemáticas más cercanas a la intimidad de los individuos, en relación a la crisis de representatividad de las instituciones de las democracias occidentales (Melucci, 1989).

En esta línea se sitúan las teorizaciones de Alberto Melucci sobre “identidad colectiva”, quien entiende a los movimientos como construcciones sociales. Tanto los movimientos sociales como las acciones colectivas son procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones. Este proceso se da en el marco de las redes sociales de la vida cotidiana. Éstas operan de manera “latente” en la cotidianeidad de los sujetos y adquieren visibilidad cada vez que los actores colectivos entran en conflicto con la vida pública. Para Melucci, los significados se construyen hacia el interior de los grupos participantes del movimiento y, en este sentido, la formación de una identidad colectiva es la cuestión central.

La identidad colectiva es definida como “el producto de una definición de la situación, construida y negociada a través de la constitución de redes sociales, las cuales conectan a los miembros de un grupo o movimiento. Este proceso de definición implica la presencia de esquemas cognitivos, interacciones densas, de intercambios emocionales y afectivos” (Melucci, 1992: 44).

En un nivel colectivo del proceso de construcción social, y poniendo énfasis en la formación de la conciencia colectiva de los actores, McAdam (1998) trabaja principalmente con la noción de “liberación cognitiva” para explicar el proceso de transformación de la conciencia en los participantes de la acción colectiva. Este cambio de sentido opera en tres niveles: la pérdida de legitimidad del sistema, la exigencia del cambio y el nuevo sentido de eficacia.

Por otra parte, la conexión existente entre “paquetes ideológicos” y medios de comunicación fue señalada por Gamson (1990), quien acentúa la relación entre las identidades colectivas y el discurso de los medios de comunicación social. En sociedades donde la información ocupa un lugar central, los movimientos sociales establecen luchas constantes por establecer significados e interpretaciones.

En el contexto de la producción de nuestro país sobre acciones colectivas, uno de los ejemplos más relevantes de la indagación sobre el “peso” de las políticas de las emociones en las mismas lo constituye el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social⁴. Desde 1998, el mencionado programa ha realizado diversos análisis sobre las conexiones entre políticas de los cuerpos y las emociones, acciones colectivas y estructura de las sensibilidades (Scribano 2005, 2008, 2009, Scribano y Boito 2010).

Tanto la mención de los autores “clásicos” como de algunos de aquellos que dieron forma a las nuevas tradiciones de estudios sobre acciones colectivas nos sirven para sostener, al menos parcialmente, nuestra afirmación sobre la necesidad de reconocer en la propia “historia” del sub-campo disciplinar la existencia de múltiples interrelaciones entre emociones y acciones colectivas.

⁴ Programa inscripto en el CIECS, Unidad Ejecutora del CONICET, UNC. www.accioncolectiva.com.ar

Algunos enfoques sobre Emociones y Acción Colectiva: Bosquejo de los desarrollos actuales

Más allá de las diferentes y variadas indagaciones que se realizaron siguiendo algunas de la intuiciones desarrolladas arriba –y que su mención nos llevaría muy lejos de los objetivos del presente trabajo– a comienzos de la década de 2000 se elaboraron una serie de estudios que dan origen a las actuales tradiciones que sirven de base para conectar emociones y acción colectiva en la actualidad.

Las investigaciones teórico-empíricas que rescatan los estudios sobre la acción colectiva y los movimientos sociales, junto a los estudios sobre las sensibilidades y las emociones, parten de una premisa fundamental: ambos aspectos están en permanente interrelación y correspondencia, aunque muchas veces se investigan en sendas paralelas y distantes.

Desde algunas perspectivas, las emociones –sean consideradas “positivas” como los sentimientos de amor, lealtad, orgullo, entusiasmo, o bien “negativas” como el odio, miedo, ira, tristeza, vergüenza, etc.– están condicionadas culturalmente. Vale decir que las sociedades establecen sus propias normas de regulación de las emociones según el marco “moral-ideológico” en el que se forman, lo que establece su desenvolvimiento particular en diversas coyunturas o en las formas que adoptan públicamente. Desde ya, esos marcos se establecen a partir de las interacciones que construyen los mismos individuos, fuente de las relaciones afectivas que, a su vez, permiten generar nuevos entramados sociales y cognitivos⁵. En otras palabras, “la emoción sólo puede manifestarse empotrada sobre lazos de

5 En su estudio sobre las formas que adquieren las creencias y rituales religiosos, Durkheim ya observaba que en la efervescencia que resulta de la interacción colectiva es cuando se generan las explicaciones y representaciones místicas sobre el mundo que nos rodea. De modo que las creencias religiosas enmarcaron los primeros destellos de simbolización y pensamiento abstracto, necesariamente producto de una acción colectiva.

sociabilidad, ya que es el conocimiento de estos lazos y de estas relaciones los que brindan la posibilidad misma de esa emoción” (Daich et al, 2007: 77).

En esta línea, Barnes (2008) coloca en plano de importancia el estudio de las dimensiones cognitivas y afectivo-emocionales para entender la conformación de identidades sociales, e incluso la evidencia de valores compartidos (en el sentido weberiano del término) en esa construcción. Su tesis será que los valores encierran una dimensión cognitivo-afectiva que proporciona una fuerte motivación para la acción, y que incluso adquieren un carácter casi imprescindible para la actividad política.

Otras investigaciones (Summer Efler, 2002; Yang, 2005; Gould, 2009) se circunscriben en esta conceptualización al indagar en las relaciones gestuales, emocionales y sentimentales que se establecen entre los sujetos que integran diversos movimientos, en particular aquellos que enarbolan objetivos emancipatorios. Según estos estudios, existe una alta cuota de emociones que intensifican, inhiben, transforman –y eventualmente obstaculizan– la actividad política y la conformación de movimientos sociales.

Las primeras vinculaciones entre los estudios sobre acciones colectivas de protesta y el componente afectivo-emocional que allí interviene se basan en casos que comenzaron a ocupar la escena política en la llamada “sociedad post-industrial”: movimientos que demandaron objetivos no necesariamente ajustados al eje de conflicto entre capital/trabajo; considerados en la teoría sociológica y política desde fines de la década del ’60 del siglo XX. En esa línea, se presta atención sobre el proceso de conformación de esos movimientos –el *cómo* de esa construcción– en relación a las expresiones emocionales que dan pie a la constitución de *identidades colectivas*. En un sentido, muy preliminar y esquemático, se podría decir que el estudio de las emociones se conecta con la llamada “escuela europea” sobre los movimientos sociales, mientras que la diferencia con respecto a las

escuelas norteamericanas de la *movilización de recursos*, las *estructuras de oportunidades políticas* y la *acción racional* es que en estas corrientes la racionalidad aparece, a primera vista, como opuesta a las emociones –relacionadas a lo caótico y lo incontrolable–, cuando en realidad, como dijimos, se trata de aspectos complementarios a los estudios sobre la acción colectiva.

Según Kokogiannis (2010) y Yang (2007), los estudios sobre la influencia de las emociones en la construcción de la acción colectiva comenzaron a difundirse a finales de 1980, para consolidarse durante la década siguiente. Para entonces, el análisis cultural y la sociología de las emociones ya se habían convertido en una clara tendencia en las explicaciones sociológicas sobre los movimientos sociales, fundamentalmente los denominados “nuevos”, como los que bregan por el equilibrio ecológico, el antirracismo, feminismo, antimilitarismo, por los derechos de las minorías sexuales o por una mayor democracia participativa.

Desde otra perspectiva, se puede señalar que uno de los caminos muy utilizados en las últimas décadas para explicar las interrelaciones entre emociones y “cohesión” grupal/colectiva ha sido el enfoque de Collins, tal como lo atestigua el trabajo Sallach:

La incorporación de Collins del concepto de emoción a la teoría sociológica se basa en la disertación que Durkheim realizó sobre el ritual religioso (1995) y el posterior análisis de Goffman sobre los rituales de interacción (1967), unidos en su propia teoría de las cadenas de interacción ritual (CIR) (1981, 1990, 2005). En resumen, Collins afirma que la solidaridad de grupo se basa en la emoción en todos los niveles, que los lazos emocionales preceden y hacen posibles las relaciones coercitivas y contractuales, y que los CIR de diversos tipos generan la solidaridad de grupo, así como la energía emocional (EE) entre los participantes. La eficacia de los específicos CIR varía en función de los atributos

de la interacción del grupo: de la proximidad física, sus límites, del foco de atención y conciencia, de la comunalidad de los estados de ánimo emocionales y de los símbolos que representan la pertenencia al grupo (5) (Sallach, 2008: 344).

Es justamente en los cruces entre ritualidad, energía emocional e identidades que se puede reconocer uno de los vectores desde donde el estudio de la sociología de las emociones puede aportar a la indagación de las acciones colectivas.

Ahora bien, en el marco de lo expuesto, ¿cómo han sido usadas las emociones en los estudios sobre acciones colectivas en la actualidad? Intentaremos una respuesta preliminar –y no exhaustiva– en el próximo apartado.

Algunas formas de “uso” de las emociones en los estudios sobre acciones colectivas, hoy

Cómo es sabido, toda clasificación opera como ocusión pero también facilita la comprensión de lo que se quiere exponer. Ensayamos ahora una organización de los lugares de las emociones en los estudios sobre acciones colectivas de acuerdo a: 1) el “lugar” que se les otorga, 2) los “objetos” que se estudian, y 3) los “tipos” de emociones que se consideran.

En primer lugar, desde la mirada al puesto otorgado a las emociones, éstas han sido analizadas en relación a las acciones colectivas de diversas maneras:

1) *Como vinculación entre los sujetos*. En su trabajo sobre las dimensiones morales y afectivas de las acciones colectivas en Sur Asia, Blom y Jaoul (2008) hacen evidente cómo, de las diferentes maneras de abordar el lugar de las emociones en las prácticas colectivas, aquella que apunta a mostrarlas como “vehículos de conexión” entre los sujetos es una

de las más utilizadas y efectivas. Ellos apuntaron que “es interesante, por ejemplo (ver cómo) las movilizaciones populares en temas que provocaban indignación sólo disminuyeron temporalmente, y no totalmente, después de la Independencia, cuando multitudes enfurecidas continuaron mostrando públicamente sus sensibilidades comunes y salieron a las calles con una regularidad notable” (6) (Blom y Jaoul, 2008: 5).

Desde otra perspectiva, Silvia Otero Bahamón (2006) subraya la relevancia de las emociones en el análisis del conflicto armado en Colombia, señalando su lugar privilegiado en la constitución de vínculos entre las combatientes por ella entrevistadas.

2) *Como parte constitutiva de la acción.* Tal como lo sostiene Latorre Catalán (2005: 42): “Podemos afirmar que las emociones son parte integral de los comportamientos humanos, articulan en gran medida las trayectorias de los individuos y contribuyen a darles *sentido*.” Retomando las ideas de Collins y Willey para aplicarlas a la formación de los movimientos sociales, Summers-Effler (2002) ha indagado y analizado cómo las emociones ocupan un lugar especial en la constitución de las acciones colectivas.

3) *Como recursos de la acción.* En el contexto del análisis de acciones colectivas en el campo de lo sociopolítico, Falletti (2008: 371) ha señalado: “Con el estudio de *las emociones en la política*, indagamos sobre los recursos afectivos, al mismo tiempo que profundizamos las visiones de los movimientos sociales sobre la movilización de recursos y los elementos identitarios. Esta sección comienza con el rastreo de nociones en torno a aspectos *subjetivos* (como los sentimientos y el cuerpo), para luego introducir el papel desempeñado por las emociones en lo colectivo”.

En segundo lugar, desde una perspectiva que tome en cuenta los “objetos/sujetos” analizados, haciendo intervenir las emociones/sentimientos, se puede agrupar a los mismos de la siguiente manera:

1) *Instituciones.* Como puede observarse en el estudio de Arias

Maldonado (2008) sobre los movimientos globales, la democracia y la sociedad civil, las emociones se han señalado como fuente de nuevas identidades que transforman y construyen nuevas institucionalidad.

2) *Prácticas*. Uno de los ejes más abordados desde la perspectiva de las emociones es el de la militancia, desde la académica (Askin, 2009) hasta la *queer* (Wilkinson, 2009), sosteniendo el rol crucial de las emociones como sustento del compromiso en el tiempo, o sugiriendo las estrechas conexiones entre política, intimidad y emociones.

3) *Imaginarios/Representaciones/Identidades*. En el contexto de diversos campos de indagación, las emociones han servido de clave de lectura para la mirada sobre o desde distintos movimientos sociales. Un ejemplo puede hallarse en el estudio de Sziarto y Leitner (2010) sobre los movimientos de nuevos inmigrantes en Estados Unidos utilizando el concepto “counterpublic” de Nancy Fraser. Otro se puede tomar del trabajo de Hadi Curti (2008) sobre la construcción de la memoria, la resistencia y las políticas de los afectos en el caso del conflicto Palestino/Israelí. Trabajo donde se sostiene que en la base del conflicto se puede identificar una confluencia de complejas relaciones entre la memoria “hecha cuerpo” y las emociones ligadas a las reivindicaciones de tierras y transformaciones territoriales.

En tercer lugar, y siguiendo la clasificación de emociones propuesta por Jasper (2011): “emociones reflejas”, “estados de ánimo” y emociones “a largo plazo”⁶, los estudios sobre acciones colectivas han abordado dichos tipos de emociones desde diversas perspectivas.

1) En un ejemplo de la referencia a “emociones reflejas”, muy recientemente elaborado por Pantti y Wahl-Jorgensen (2011), se realiza un análisis de las reacciones de la “gente” y el tratamiento de los medios de comunicación sobre la ocurrencia de desastres, sosteniendo que con la ira se abre un espacio para que la gente común pueda formular una crítica a quienes detentan el poder.

6 Jasper incluye aquí las que denomina “lealtades afectivas” y “emociones morales”.

2) Respecto a las emociones en tanto “estados de ánimo”, Burkitt (2005) realizó un análisis sobre las mismas en las conexiones entre poder y protestas en el contexto de la “guerra contra el terror” llevada adelante con la excusa del 9-11.

3) En el artículo de Jeffrey S. Juris (2008) puede observarse el papel de las emociones en términos de productoras de “lealtades afectivas” generadas entre los actores que participan en acciones alter-mundialistas. En su trabajo etnográfico, Juris pretende hacer evidente cómo la generación de emociones profundamente sentidas elaboran identidades políticas.

Es fácil advertir la existencia de una diversidad de enfoques, objetos y estrategias de indagación. En el marco de lo desarrollado nos proponemos ahora (también de forma sintética) presentar algunos ejemplos de estudios concretos que puedan facilitar la explicitación de lo que estamos intentando mostrar.

Las Emociones en las Acciones Colectivas: algunos ejemplos

Como hasta aquí hemos afirmado, las emociones están presentes en los entramados cognitivos y en los procesos de simbolización que intervienen en la vida social y, por consiguiente, intervienen en la conformación de los movimientos sociales. Las emociones recíprocas—como los lazos de amistad, el afecto, el compromiso y la confianza—intervienen siempre en ese proceso de consolidación. Así lo asegura Summers-Effler (2002) con respecto al movimiento feminista, en el cual da cuenta de esa reciprocidad tomando las formas rituales que adoptan sus integrantes, tales como gestos, movimientos, cadencias y otras manifestaciones que generan información corporal. Las movilizaciones con pancartas, cánticos y la utilización de colores específicos también conforman un universo simbólico que transmite información; rituales que en su reiteración sostienen la semejanza entre sus integrantes. La importancia de estas expresiones es que

permiten el afianzamiento en la toma de conciencia de los objetivos y razones de existencia dentro del movimiento, además de constituir los “insumos” para la formación de una identidad colectiva.

El estudio sobre el movimiento feminista y sobre aquellos que reivindican derechos para las minorías sexuales son algunos de los focos de atención, pues es allí donde se logra indagar con mayor efectividad el modo en que emociones y acción colectiva confluyen. Es el caso de Gould (2009), quien toma a las organizaciones que militan en contra de las varias discriminaciones sobre personas portadoras del virus VIH-SIDA, particularmente en las comunidades homosexuales. En sus comienzos, la acción colectiva de estas organizaciones se plasmó con personas que debieron lidiar con la “vergüenza” de ser gay, el miedo al rechazo social, y la consecuente discriminación en distintos órdenes de la vida cotidiana. El trabajo activista dependió, según la autora, de la reelaboración de emociones negativas en otras vinculadas al orgullo. De allí esta sensación, el orgullo, como emblema de sus movilizaciones y reivindicaciones que chocaron con la cultura política dominante: el conocimiento compartido de que la política pertenecía a esferas alejadas de la sociedad civil y mucho más de la transformación social⁷.

Algo similar plantea Guenther (2009) acerca de la culpa, la vergüenza y la depresión como emociones típicamente asociadas a las mujeres por ser sentimientos “pasivos”. A las mujeres se les enseña a mover y organizar sus cuerpos en formas de sumisión, a no ocupar un espacio con su cuerpo o a mantener el contacto visual con los hombres con quienes no están familiarizados. Es decir que existe

7 Aunque no trabajan sobre la acción colectiva de protesta, los estudios del sociólogo y psicoanalista Reimut Reiche (1969) advierten sobre la íntima relación entre las conductas sexuales y la estructura y lucha de clases. Las orientaciones sexuales, e incluso la frecuencia y grado de satisfacción obtenido en la intimidad sexual, están cruzadas por aquella dimensión. Es por ello que la tradicional represión sexual en la mujer y la cadena de prejuicios y sometimiento sobre las minorías sexuales no pueden dejar de leerse desde las relaciones de dominación –material y simbólica– de clases.

un marco epistémico en el que la mirada patriarcal adquiere fuerza de paradigma, y que por ende conforma una moral que determina una “toma de conciencia” dominante.

Desde ya, los prejuicios propios de una cultura dominante no sólo recaen sobre las mujeres. Guenther grafica esto al señalar que en Estados Unidos un hombre blanco heterosexual de clase media que expresa ira o mal humor es probable que sea considerado “temperamental”. Muy alejado de una concepción sobre lo “peligroso”, “insubordinado” o “injustificado” que perfectamente podría aplicarse a ese mismo comportamiento, pero esta vez proveniente de un hombre negro y pobre que viva en un suburbio. ¿Cómo revertir ese tipo de tipificaciones en una militancia anti-racista, por ejemplo? Quizás el desafío más importante radica en hacer frente a esas concepciones-fuerzas represivas y crear esperanza al interior del movimiento a través de ciertos ritos e información gestual que resignifique los patrones culturales dominantes. Es así que una de las tareas de los movimientos emancipatorios es la toma de conciencia de esas emociones y trabajarlas para que no inhiban la acción colectiva, permitiendo a su vez el desarrollo de esa conciencia.

La *reconversión* de ciertas emociones es un tópico de importancia en estos estudios. En el marco de la interacción y construcción de una identidad colectiva –pilar necesario para la integración y el “sentimiento de grupo”–, existen cargas emocionales plausibles de ser transformadas; “energías emocionales” que no necesariamente tengan una “carga positiva” en su inicio, pero que sin embargo posibilitan la cohesión⁸. En tal sentido, las emociones negativas

8 Las emociones de matriz negativa como la ira, el miedo, la vergüenza o la impotencia también pueden ser la esencia de ciertos movimientos sociales y permanecer sin ser necesariamente reconvertidas, posibilitando la conformación de un “nosotros”. Desde un registro historiográfico, Sallach (2008) da el ejemplo de ese tipo de emociones en las ceremonias nazis, en las cuales se desarrollaban elaborados rituales que generaron un amplio apoyo colectivo a favor de ese movimiento. El miedo, por ejemplo, ha sido considerado como disparador de asociación entre los “asustados” en una cooperación que

también pueden abrir espacios para la construcción de redes de solidaridad e identidades en pos de la organización política progresiva (King, 2006; Yang, 2007; Barnes, 2008; Hutchison y Bleiker 2008). Personas que conocieron el miedo y la ira, y que en la esfera pública se transforman, no como posibles sentimientos de venganza o rencor sino como catapulta hacia una cultura de la curación y la colaboración, el optimismo y la esperanza. Esto cabe para distintos movimientos sociales en los cuales el trauma abre posibilidades para la transformación política, lo que comprueba que las emociones son más que meras reacciones personales.

La ira, por ejemplo, puede ser el puntapié inicial para la toma de conciencia de una situación de injusticia; una emoción constitutiva para aglutinar y movilizar a un colectivo en pos de revertir esa situación. Por ello muchos movimientos sociales han tratado de desarrollar y aumentar los sentimientos de ira a través de la sensibilización, como sentimientos “activos” que permiten la movilización y la lucha por determinados objetivos. Esto suele expresarse en los boletines mensuales de los movimientos –no sólo feministas– que llaman a la indignación o la ira a través de exclamaciones como “ponerse de pie”, “luchar” “combatir”, a menudo con el énfasis añadido de un signo de exclamación.

¿Es posible que se desarrolle un proceso de lucha de clases (sea en su dimensión económica, ideológica o político militar) sin un sentimiento de ira? Para Ost (2004) la ira también es la emoción central no sólo en la constitución de los movimientos sociales sino en la actividad política toda. Política y emociones también son dimensiones que pueden estar más ligadas de lo que aparenta, tanto en el nivel de las élites como en escala masiva. Los partidos obreros son dueños de un “odio” de clase para derrocar el sistema capitalista, mientras que los regímenes capitalistas (tanto democráticos como

puede generar acciones regresivas, que apuntan a una conformación de un “nosotros” en un permanente potencial peligro (Nievas y Bonavena, 2010).

autoritarios) han demonizado a las ideologías de izquierda en distinto grado. En determinadas circunstancias, sin llegar a confrontaciones armadas, esa demonización de la izquierda —en la que incurre no sólo la ira sino también el temor— es eventualmente alentada como elemento estructural de una moral establecida⁹.

En el caso de Argentina, los movimientos por los derechos humanos (vinculados al proceso genocida de la década de 1970) remiten necesariamente a una conformación de emociones íntimamente relacionadas a sucesos traumáticos que derivaron en la organización, la militancia y una reivindicación de las víctimas y de sus luchas. Podría pensarse que esa militancia no hubiera sido posible sin lo que Hutchison y Bleiker (2008) llaman “reconciliación emocional”. El término es polémico si nos referimos a la historia política local, aunque no implica necesariamente un “perdón”, sino una reconversión de ciertas emociones (el rencor, la angustia, la ira) en un impulso positivo que permita la militancia y la construcción de nuevos lazos y la persistencia en la lucha. Los autores evocan hechos devastadores como guerras o atentados para hablar de emociones traumáticas, pero plausible de aplicarse en un proceso de exterminio social junto a la instalación del desaparecido como figura que persiste en el tiempo y que marca un hito de conflicto casi permanente.

Yang (2005) aplica estas herramientas teóricas en su estudio sobre las protestas originadas y sostenidas por el movimiento estudiantil chino que terminó con el asesinato de centenares de personas en la plaza de Tian'anmen (Pekín) en julio de 1989. Para el autor existió un esquema de emociones que envolvió a los miles de estudiantes

9 Rescatamos aquí una elocuente observación que hace Marx ([1844] 1974:161) acerca de la moral y su aplicación: “la Economía Política de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud, etc. Pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada? El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre”.

protagonistas de la protesta, pero en permanente relación a las acciones tomadas por sus contrincantes políticos inmediatos (las fuerzas represivas del aparato de Estado chino) y por el resto de la población que se mantuvo expectante en el conflicto. Según Yang, la protesta estuvo cruzada por distintos estadios emocionales a partir de una mayor interacción emocional entre manifestantes, lo que permitió sostener el curso de la acción colectiva. La radicalidad del movimiento generó cierta “heroicidad” en la acción colectiva de protesta, que enfrentó a su vez una ingeniería psicológica proveniente del Estado y que intentó un “trabajo emocional” que apuntó al repliegue y la desmovilización. En estos casos suele ser la difusión del miedo el dispositivo utilizado para disuadir la acción colectiva. Lo que proporciona un punto de entrada complementario para el entendimiento de la dinámica de la acción colectiva y el enfrentamiento.

Por ello debemos hablar de una *dimensión relacional* cuando nos referimos a las emociones que circulan en los movimientos contraculturales o de protesta, pues esa información al interior del grupo —o energía emocional— se constituye en un juego recíproco con las políticas de control cultural, emocional y subjetivo por parte del sistema. Es decir que las cargas emocionales también resultan del choque entre las expectativas de comportamiento que se pretenden desde los sectores e ideologías dominantes sobre aquellas construcciones emocional-afectiva-identitarias alternativas o contestatarias.

A modo de Cierre

En un breve repaso hemos revisado los conceptos, a nuestro entender, más relevantes dentro de los estudios que rescatan la acción afectivo-emocional en el marco de las acciones colectivas.

Desde una perspectiva general y no exhaustiva como la que se ha pretendido elaborar aquí, pueden identificarse al menos tres rasgos centrales de la información reseñada: a) es posible advertir el lugar central que han adquirido las emociones en el análisis de las acciones colectivas, b) es palpable también la diversidad (y multiplicidad) de estrategias de indagación y aproximaciones teóricas a la hora de realizar los análisis aludidos, y c) es muy interesante reparar también en la amplitud de fenómenos abordados.

Lejos de finalizar este artículo con una síntesis o propuesta que excedería nuestras intenciones y energías actuales, sí podemos “parafrasear” la clasificación de Bericat Alastuey (2000) respecto a la sociología de las emociones, ahora aplicándola a las conexiones entre éstas y las acciones colectivas: existe la sociología *de* la emoción, la sociología *con* emociones y la emoción *en* la sociología. Es decir, un conjunto de trabajos se preocupan por el “estado” de las emociones en las acciones colectivas, otros se focalizan –y especializan– en hacer estudios sobre acciones colectivas desde las emociones, y los hay que abogan por la incorporación de las emociones a la teoría de las acciones colectivas como un factor “explicativo/compreensivo” de las protestas, conflictos y movimientos sociales.

Estos tres caminos recurrentes nos desafían a pensar en el lugar e importancia de las conexiones entre emociones y acción colectiva en nuestro medio, y proponer justamente la apertura de un espacio de discusión respecto a la temática. En un país como el nuestro, en el que permanentemente se hace alusión a la pasión, a la sensibilidad y a la emoción en la política y en las luchas sociales, creemos oportuno –y necesario– recordar un “peligro” sobre el que advertía ya hace tiempo González Casanova (1987: 37): “la conceptualización de lo real queda oscurecida por lecturas que evocan la memoria sin traslación a lo vivido”.

CITAS ORIGINALES

(1) “Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d’hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s’évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité est alors devenue ce que, faute d’une expression meilleure, j’appellerai une foule organisée, ou, si l’on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l’unité mentale des foules” (Le Bon, 2005:17).

(2) “Pour comprendre vraiment cette psychologie, il faut se reporter par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques dans leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent pour un peuple les phases disparues de son histoire ». Il est bien évident que nous jouissons de cette liberté surtout quand nous faisons effort pour créer en nous un homme nouveau, en vue de briser les cadres historiques qui nous enserment. On pourrait penser, tout d’abord, qu’il suffirait de dire que nous sommes alors dominés par des sentiments souverains; mais tout le monde convient aujourd’hui que le mouvement est l’essentiel de la vie affective, c’est donc en termes de mouvement qu’il convient de parler de la conscience créatrice”(Sorel, 1972: 24).

(3) “Au cours de ces études j’avais constaté une chose qui me semblait si simple que je n’avais pas cru devoir beaucoup insister: les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d’images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer mythes ces constructions dont la connaissance offre tant d’importance pour l’historien: la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de

Marx sont des mythes. J'ai donné comme exemples remarquables de mythes ceux qui furent construits par le christianisme primitif, par la Réforme, par la Révolution, par les mazziniens; je voulais montrer qu'il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments, qu'il faut les prendre en bloc comme des forces historiques, et qu'il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action" (Sorel, 1972: 20).

(4) "More than this, the notion of class entails the notion of historical relationship. Like any other relationship, it is a fluency which evades analysis if we attempt to stop it dead at any given moment and anatomize its structure. The finest-meshed sociological net cannot give us a pure specimen of class, any more than it can give us one of deference or of love. The relationship must always be embodied in real people and in a real context. Moreover, we cannot have two distinct classes, each with an independent being, and then bring them into relationship with each other. We cannot have love without lovers, nor deference without squires and laborers. And class happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as against other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs. The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born—or enter involuntarily. Class-consciousness is the way in which these experiences are handled in cultural terms: embodied in traditions, value-systems, ideas, and institutional forms. If the experience appears as determined, class-consciousness does not. We can see a logic in the responses of similar occupational groups undergoing similar experiences, but we cannot predicate any *law*. Consciousness of class arises in the same way in different times and places, but never *just* the same way" (Thompson, 1970: 9).

(5) "Collins' incorporation of emotion into sociological theory is

based upon Durkheim's discussion of religious ritual (1995) and Goffman's subsequent analysis of interaction rituals (1967), as unified in his own theory of interaction ritual (IR) chains (1981; 1990; 2005). In brief, Collins argues that group solidarity at all levels is grounded in emotion, that emotional bonds precede and make possible coercive and contractual relations, and that IRs of widely varying types generate group solidarity, as well as emotional energy (EE) among the participants. The efficacy of specific IRs varies, based on the attributes of group interaction: physical assembly, boundedness, focus of attention and awareness, commonality of emotional mood and symbols that represent group membership" (Sallach, 2008: 344).

(6) "Interestingly, such popular mobilizations on issues of outrage decreased only temporarily, and not totally after Independence, when angry crowds continued to display publicly their communal sensitivities, and took to the streets with remarkable regularity" (Blom y Jaoul, 2008: 5).

BIBLIOGRAFÍA

ASKINS, Kye (2009) “‘That’s just what I do’: Placing emotion in academic activism”. *Emotion, Space and Society*, Vol. 2, Issue 1 (July) (Pág. 4-13).

ARIAS MALDONADO, Manuel (2008) “La globalización de los movimientos sociales y el orden liberal. Acción política, resistencia cívica, democracia”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N°124. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid (Pág. 11-44).

BARNES, Marian (2008) “Passionate participation: Emotional experiences and expressions in deliberative forums”. *Critical Social Policy*, Vol. 28 (4). Sage Publications (Pág. 461-481).

BERICAT ALASTUEY, Eduardo (2000) “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers*, N°62, Barcelona. Disponible en línea en: <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n62p145.pdf> Fecha de consulta: 15/08/2011.

BLOM, Amélie y JAOUL, Nicolas (2008) “Introduction: The Moral and Affectual Dimension of Collective Action in South Asia”. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal, Special Issue - Nb. 2, ‘Outraged Communities’: Comparative Perspectives on the Politicization of Emotions in South Asia*. Disponible en línea en: <http://samaj.revues.org/document1912.html>. Fecha de consulta: 10/10/2011

BURKITT, Ian (2005) “Powerful Emotions: Power, Government and Opposition in the ‘War on Terror’”. *Sociology*, Vol. 39(4). BSA Publications Ltd. Sage, London (Pág. 679-695).

DAICH, Deborah et al (2007) “Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 25. FFyL – UBA, Buenos Aires (Pág. 71-88).

DURKHEIM, Émile (2001) *Las reglas del Método Sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

FALLETI, Valeria (2008) “Reflexión teórica sobre el proceso sociopolítico y la subpolítica. Un estudio de caso: el “cacerolazo” y las asambleas barriales”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 70, N°2 (abril-junio). Universidad Nacional Autónoma de México, México (Pág.361-398).

GAMSON, William (1990). *The Strategy of Social Protest*. Homewood, IL: Dorsey Press.

GOODWIN, Jeff, JASPER, James M. y POLLETTA, Francesca (2001) *Passionate politics. Emotions and social movements*. Chicago: The University of Chicago Press.

GOODWIN, Jeff y JASPER, James M. (2004) *Rethinking social movements. Structure, meaning and emotion*. New York: Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo (1987) *La Hegemonía del Pueblo y la lucha centroamericana*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.

GOULD, Deborah (2009) *Moving politics: emotion and ACT UP's fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.

GUENTHER, Katja (2009) “The Impact of Emotional

Opportunities on the Emotion Cultures of Feminist Organizations”. *Gender and Society*, Vol. 23, N°3. Sage Publications (Pág.337-362).

HADI CURTI, Giorgio (2008) “From a wall of bodies to a body of walls: Politics of affect Politics of memory Politics of war”. *Emotion, Space and Society*, Vol.1, Issue 2 (december) (Pág. 106-118).

HUTCHINSON,EmmayBLEIKER,Roland(2008) “Emotional reconciliation: reconstituting Identity and community after trauma”. *European Journal of Social Theory* , 11 (3). Sage Publications (Pág. 385-403).

JASPER, James M. (2011) “Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research”. *Annual Review of Sociology*, Vol. 37, Palo Alto (Pág. 285-303) Disponible en línea en: <http://ssrn.com/abstract=1886857> or doi: 10.1146/annurev-soc-081309-150015. Fecha de consulta: 15/09/2011.

JURIS, Jeffrey (2008) “Performing politics: Image, embodiment, and affective solidarity during anti-corporate globalization protests”. *Ethnography*, Vol. 9, N°1 (march). Sage Publications (Pág. 61-97).

KING, Debra (2006) “Activists and Emotional Reflexivity: Toward Touraine’s Subject as Social Movement”. *Sociology*, Vol. 40(5). Sage Publications (Pág. 873-891).

KOKOGIANNIS, Kostas (2010) “Researching Communities Researching the emotions in social movements: Do the emotional experiences amplify the action for change?” 4º *International Seminar of the ESREA Network: Between Local and Global. Adult Learning and Development*. Disponible en línea en: <http://congreso.us.es/cesrea/OKpapers/Kokogiannis%20Reserarching%20the%20>

emotions%20in%20social%20movements.pdf . Fecha de consulta: 02/09/2011.

LATORRE CATALÁN, Marta (2005) "Los movimientos sociales más allá del giro cultural: apuntes sobre la recuperación de las emociones". *Política y Sociedad*, Vol. 42, N° 2 (Pág. 37-48).

LE BON, Gustave [1905] (2005) *Psychologie des foules*. Édition publiée par Félix Alcan, 1905. Une édition électronique réalisée à partir 9e édition.

MCADAM, Doug (1998) "Orígenes conceptuales, problemas actuales y direcciones futuras", en: IBARRA, P. (Ed.) *Los Movimientos Sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Editorial Trotta.

MARX, Karl [1844] (1974) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

MELUCCI, Alberto (1992) "Liberation or Meaning? Social Movements, Culture and Democracy". *Development and Change*, Vol. 23, N° 3. Sage, London (Pág. 43-77).

NIEVAS, Flabián y BONAVERA, Pablo (2010) "El miedo sempiterno", en: NIEVAS, F. y BONAVERA, P (Comp.) *Arquitectura política del miedo*. Buenos Aires: El Aleph (Pág. 21-48).

OST, David (2004) "Politics as the Mobilization of Anger Emotions in Movements and in Power". *European Journal of Social Theory*, 7(2). Sage Publications, London (Pág. 229-244).

PANTTI, Mervi Katriina y WAHL-JORGENSEN, Karin (2011) "Not an act of God?: anger and citizenship in press coverage of

British man-made disasters”. *Media, Culture & Society*, Vol. 33, N°1 (january), London (Pág.105-122).

REICHE, Reimut (1969) *La sexualidad y la lucha de clases*. Barcelona: Seix Barral.

SALLACH, David (2008) “Modeling Emotional Dynamics: Currency Versus Field”. *Rationality and Society*, Vol. 20 (3), Sage Publications (Pág. 343–365).

SCRIBANO, Adrián (2005) *Geometría del Conflicto: Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social*. Córdoba: Universitas.

_____ (2008) “Cuerpo, conflicto y emociones: en Argentina después del 2001”. *Revista Espacio Abierto*, N°17 (abril-junio). Universidad de Zulia, Venezuela (Pág. 205-230).

_____ (2009) “Una periodización intempestiva de las políticas de los cuerpos y las emociones en la Argentina reciente”. *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, N° 7, Año 4 (Pág. 1-19) Disponible en línea en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin7/1-1.pdf>. Fecha de consulta: 10/10/2011.

SCRIBANO, Adrián y BOITO, Eugenia (Comp.) (2010) *El purgatorio que no fue. Acciones Profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: CICCUS.

SOREL, Georges [1908] (1972) *Réflexions sur la violence*. Texte de la 1re édition, 1908. Paris : Marcel Rivière et Cie. Réimpression de la première édition.

SUMMERS EFFLER, Erika (2002) “The Micro Potential for

Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation”. *Sociological Theory* 20: 1, American Sociological Association, Washington (Pág. 41-60).

SZIARTO, Kristin M. y LEITNER, Helga (2010) “Immigrants riding for justice: Space-time and emotions in the construction of a counterpublic”. *Political Geography*, Volume 29, Issue 7 (september), Sage Publications (Pág. 381-39).

THOMPSON, Edward Palmer (1970) *The making of the English working class*. UK: Penguin Books (2º ed. revised).

WILKINSON, Eleanor (2009) “The emotions least relevant to politics? Queering autonomous activism”. *Emotion, Space and Society*, Volume 2, Issue 1, Sage Publications (Pág. 36-43).

YANG, Guobin (2005) “Emotional Events and the Transformation of Collective Action: The Chinese Student Movement”, en: FLAM, H. y KING, D. (Eds.) *Emotions and Social Movements*. London: Routledge (Pág.79-98).

_____ (2007) “Emotions and social movements”. *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: John Wiley and Sons Ltd. (Pág. 1389-1392).

Cuerpos y sensibilidades en falta. Una aproximación a la noción de necesidad en contextos de segregación socio-espacial

Ana Lucía Cervio – Victoria D'hers

*Hay que acostumbrarse a sobrevivir con lo indispensable.
Si uno espera poco, se conforma con poco,
y cuanto menos necesite, mejor se sentirá.*
(Paul Auster. *El país de las últimas cosas*, 2007).

Introducción

En el transcurso de la campaña electoral un candidato a intendente llega al salón comunitario del barrio para exponer sus futuros planes de gobierno. Tras pronunciar una serie de acciones que implementará en caso de llegar al poder, comienza a caminar por las calles, mostrándose dispuesto a escuchar las demandas de los vecinos. La señora que se encarga de manejar el comedor afirma que lo que la comunidad *necesita* es que todos los chicos coman al menos dos veces al día en sus casas y que los padres tengan un trabajo “digno” que les permita progresar. El presidente de la cooperativa agrega: “lo que estamos *reclamando* desde hace años es tener terrenos para levantar nuestras casas; no pedimos mucho, sólo que nos den la tierra y una ayuda para los materiales, después nos arreglamos entre los vecinos”. Las promotoras de salud insisten en la *urgencia* de equipar al dispensario con elementos “mínimos” y que los gobernantes no se olviden de mandar todos los meses las partidas de leche, vacunas y anticonceptivos “que nos prometen, pero que en la salita siempre faltan”. El cura párroco que trabaja en el barrio desde hace más de dos décadas insiste en que *es impostergable* contar con algún programa de capacitación en oficios para los jóvenes que

promueva su inserción en el mercado de trabajo. Los técnicos de una de las ONGs que intervienen en la comunidad alzan la voz para afirmar que *lo que la gente verdaderamente necesita* es el tendido de la red de agua potable y que por lo menos una línea de colectivos ingrese al barrio para evitar que los vecinos tengan que caminar más de veinte cuadras para poder trasladarse.

Mientras el secretario del candidato apunta en una pequeña libreta el “inventario de demandas”, la voz tenue de una mujer comienza a resonar desde el fondo del grupo, ahora apostado en la esquina de la plaza. “Mi nombre es Olga, tengo 34 años y soy mamá de cuatro chicos. Los vecinos ya me conocen porque hace más de dos años que vivo en el barrio, y de vez en cuando ayudo a preparar los almuerzos en el comedor. Hasta hace tres meses vivía en una casa que alquilaba con la plata que el gobierno me daba; era un subsidio para la gente que dormía en la calle, pero lamentablemente no me lo renovaron y ahora con los chicos dormimos en la pieza que nos presta una vecina. Los abogados que vienen al barrio me dicen que puedo hacer un juicio porque la vivienda es un *derecho*, pero cuando fui a la municipalidad me dijeron que no había fondos para eso y que yo no era la única persona que no tenía dónde vivir. Me dicen que espere, que aguante. Me ofrecen ir a dormir a un parador, pero ya estuvimos dando vueltas por ahí y hubo noches que llegamos un rato después y no encontramos lugar. La señora que me presta la pieza me dice que ya no me puede esperar más y *necesito un techo para mis hijos*. Yo me pregunto, señor: ¿a qué se refería recién en su discurso cuando nos prometía una ‘adecuada asistencia habitacional’?, ¿qué es una casa digna?, ¿qué haría usted en mi lugar?”

Escenas como éstas, en las que la manifestación de la demanda se anuda estrictamente al régimen de la(s) necesidad(es), se replican en cualquier ciudad latinoamericana de nuestros días, configurando estados del sentir que hacen de las faltas estructurales el punto de partida (y de llegada) para transitar individual y/o colectivamente

por los meandros del “mundo del no”. Inscriptos en esta lógica de la ausencia in-corporada como presencia de la negación (no hay trabajo, no hay vivienda, no hay salud, etc.), miles de sujetos hacen de la búsqueda de satisfacción de “lo mínimo indispensable” la vivencia preponderante de su *ser/estar/sentir* el fragmento de la ciudad que ocupan, estructurando desde allí narraciones sobre un mundo social cada vez más acotado al “umbral” de la suficiencia.

En este contexto, la evocación de *lo suficiente* opera performativamente en la configuración de las necesidades sentidas como “válidas” o “adecuadas”, diagramando en su reiteración el sustrato clasista de un conjunto de requerimientos percibidos como básicos para eludir, o bien postergar al límite, el riesgo de la muerte biológica y/o social. Esta situación puede comprenderse en el marco de la configuración de sensibilidades sociales, y en especial a partir de la operación de “dispositivos de regulación de las sensaciones” y de “mecanismos de soportabilidad social”¹ que se in-corporan en las expectativas y límites del *ser/sentir/hacer/poseer* de los sujetos en relación a sus posiciones y condiciones de clase. Así, mientras la fuerza de la satisfacción se reviste con el ropaje del espectro, las necesidades enunciadas por sujetos que (re)producen su cotidianeidad en condiciones de expulsión (corporal y social) emergen como uno de los caminos analíticos posibles para indagar la estructura de sensibilidad sobre la que operan las políticas de los

1 “Los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de ‘apreciarse-en-el-mundo’ que las clases y los sujetos poseen. Los mecanismos de soportabilidad social del sistema no actúan ni directa ni explícitamente como ‘intento de control’, ni ‘profundamente’ como procesos de persuasión focal y puntual. Dichos mecanismos operan ‘casi-desapercibidamente’ en la porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más ‘íntimo’ y ‘único’ que todo individuo posee en tanto agente social” (Scribano, 2009b: 93-94).

cuerpos en la actual fase de acumulación.

Desde la perspectiva apuntada, este artículo se propone discutir la noción de necesidad, en sus conexiones con las sensibilidades de la falta que (se) actualizan (en) los cuerpos recludos en los límites físicos y simbólicos de la ciudad. La génesis de tal problematización estriba en el imperativo analítico de poner en discusión la carga teórica (y también política) que subyace tanto en la enunciación de necesidades por parte de sujetos que se reconocen y se narran desde las ausencias que estructuran su cotidianeidad, así como en las definiciones programáticas de intervenciones estatales que hacen de la “satisfacción de necesidades” (segmentadas por clases) un medio y un fin para fundamentar sus prácticas de “bienestar social”.

Para alcanzar dicho objetivo se ha seleccionado la siguiente estrategia argumentativa. En primer lugar, se sistematiza el concepto de necesidad explicitando los principales aportes efectuados por las tradiciones “humanista” y “materialista histórica” en lo que refiere a dos grandes ejes que han ido articulando la problemática en el campo de las ciencias sociales: por un lado, la universalidad/relatividad de las necesidades y, por el otro, la relación sujeto-objeto de la necesidad. En segundo lugar, se discute el concepto aludido en sus encuentros y desencuentros con las definiciones de “calidad de vida” y “desarrollo humano” difundidas por los principales organismos internacionales de crédito y desarrollo, y replicadas por los Estados latinoamericanos como unidad estandarizada de los resultados esperados de sus principales políticas y programas sociales. En tercer lugar, se problematiza la noción de “carencia” en sus implicancias, distancias y proximidades con las condiciones materiales que operan en la (re)producción de las sensibilidades en contextos de segregación socio-espacial.

Dos miradas sobre el concepto de necesidad

Iniciar un trabajo de reflexión en torno al concepto de necesidad en el marco de las ciudades capitalistas en la actual fase de acumulación dispar, al menos en una primera entrada, una serie de interrogantes ligados a la ontología del sujeto de la necesidad y a las obturaciones/posibilidades que el aludido concepto depara tanto en términos de reflexividad teórica como de potencialidad disruptiva.

La necesidad como categoría analítica forma parte de una extensa variedad de abordajes elaborados desde la psicología, la economía, la sociología, la filosofía y la antropología, sólo por citar algunas disciplinas. Sin embargo, en su uso corriente refiere indistintamente a situaciones y/o *estados del ser/poseer/sentir/hacer* que van desde las exigencias fisiológicas y la referencia a la privación misma, pasando por la versatilidad de las demandas individuales y colectivas, hasta la complejidad de los deseos y los impulsos más irrefrenables del sujeto en condiciones de intersubjetividad.

De acuerdo a la Real Academia Española, la voz “necesidad” reviste al menos cuatro acepciones que, para los objetivos de este trabajo, pueden sintetizarse en términos de “impulso”, “objetualidad”, “propiedad” y “exigencias filogenéticas”. En efecto, en la primera entrada del diccionario la necesidad es definida como un “impulso irresistible que hace que las causas obren infaliblemente en cierto sentido”, aludiendo a una activación que se ubica más allá de la voluntad y, en ese sentido, está ligada a un movimiento, fuerza o ímpetu direccionado por una falta/vacío/desequilibrio que busca ser revertido. En segundo lugar, se observa una definición atada a lo objetual devenido indispensable para la vida: “aquello de que es imposible sustraerse, faltar o resistir”. Esta acepción otorga primacía a los objetos “mínimos” para la autoconservación, cuyo goce se convierte en condición forzosa para el mantenimiento de

funciones vitales. Seguidamente, pero en conexión con lo anterior, una tercera definición explicita la necesidad como la “carencia de las cosas que son menester para la conservación de la vida”, remitiendo en este caso a un estado del poseer que no parte ni culmina en el objeto definido como necesario en sí mismo, sino que se centra en la posición del sujeto respecto a su disponibilidad/capacidad para apropiarse de/ utilizar la cosa necesaria. En cuarto lugar, la necesidad es definida como la “falta continuada de alimento que hace desfallecer / evacuación corporal de orina o excrementos”, es decir, como la materialidad de las condiciones filogenéticas primarias cuyo límite de satisfacción es y se encuentra en la naturaleza misma.

Por su parte, en su origen etimológico², el término necesidad deriva del latín *necessitas* (fatalidad) y del adjetivo neutro *necesse* (inevitable), compuesto por el prefijo *ne* (no) y por el verbo *cedere* (marchar, alejar, desvincular), haciendo mención no sólo a la imposibilidad de un algo de “alejarse” de otra cosa/situación (relación de inherencia), sino también a aquello cuya presencia es indispensable, en tanto obligatoria, para la realización de algo (ineludible, coactivo). Siguiendo las pistas que marcan los antecedentes etimológicos reseñados —no exhaustivos— el término necesidad expresaría una direccionalidad que excede a la voluntad, en tanto fuerza (física-natural) inevitable y, por ello, inherente a la propia existencia del sujeto-objeto de la necesidad. En esta línea, inevitabilidad, inherencia y coacción se aúnan como los soportes de la necesidad en términos esencialistas, tanto en sus orígenes como en sus consecuencias, señalando, por adición, la *presencia de la falta* como el rasgo recurrente que ilumina aquellos procesos, situaciones o relaciones “inevitables” por definición.

Diversos abordajes sobre la temática se han ido configurando en distintos momentos históricos y desde geografías varias. La enunciación de una suerte de “estado de la cuestión” sobre el

2 Tomado de Corominas y Pascual (1993) *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Vol. IV. Editorial Gredos, Madrid.

concepto necesidad excede los objetivos de este artículo, sin embargo se considera oportuno iniciar este apartado explicitando —en una apretada síntesis— los aportes efectuados por las tradiciones “humanista” y “materialista histórica” en lo que refiere a dos grandes ejes que han ido articulando la problemática en el campo de las ciencias sociales: por un lado, la universalidad/relatividad de las necesidades y, por el otro, la relación sujeto-objeto de la necesidad.

Desde un enfoque de corte humanista, autores como Len Doyal y Ian Gough (1994), Johan Galtung (1980) y Manfred Max-Neef (1986) sostienen el principio de la universalidad de las necesidades, delimitando dicha cualificación a la sentencia de que la satisfacción de las mismas resulta al menos deseable para cualquier ser humano, independientemente del contexto socio-cultural en el que éste se encuentre³. Al decir de estos autores, las necesidades fundamentales son finitas, delimitadas y susceptibles de ser clasificadas. Siempre representan *objetivos* comunes a todos los sujetos, lo que varía son los satisfactores, es decir, los medios (objetos, situaciones, procedimientos) existentes (o no) para la satisfacción en un determinado contexto socio-histórico-cultural, por lo cual asignan un valor estratégico político a las acciones (individuales y colectivas) que los sujetos pongan en marcha para *vivir y realizar sus necesidades humanas*. Al distinguir entre necesidades y preferencias, esta perspectiva se distancia de la clásica concepción que promueve la universalización y jerarquización de las necesidades en tanto motivación para la acción⁴.

3 En este sentido, Gough afirma: “La universalidad de las necesidades descansa sobre la creencia de que si éstas no son satisfechas, podría darse algún grave daño objetivo. Definimos graves daños como limitaciones fundamentales en la búsqueda de nuestra visión particular del bien. No es lo mismo que las sensaciones subjetivas como la ansiedad o la infelicidad. Estos daños también pueden definirse como un obstáculo a una participación social exitosa” (2007: 186).

4 En su teoría de las necesidades humanas, Abraham Maslow (1954) establece categorías de necesidades que se suceden en una escala ascendente, convirtiéndose en los factores privilegiados para la explicación de la conducta de los sujetos. La jerarquía de

En efecto, poniendo en el centro de sus análisis la relación entre necesidades y satisfactores, el enfoque humanista reivindica el plano de la subjetividad como el universo desde donde es posible recrear y reorganizar los satisfactores que materializan las necesidades humanas fundamentales (y las condiciones para la selección de uno u otro en un contexto particular) en orden a enriquecer las posibilidades de los sujetos para realizar y vivir sus necesidades de forma incesantemente creativa y creadora.

Como se anunciara, uno de los representantes latinoamericanos de esta corriente es Manfred Max-Neef, quien funda en Santiago de Chile el Centro de Estudio y Promoción de Asuntos Urbanos (CEPAUR) con el objetivo de poner en práctica sus ideas sobre

necesidades humanas (universales por definición) propuesta por este autor se estructura en torno a una secuencia creciente y acumulativa de lo más *objetivo* a lo más *subjetivo*, prescribiendo que el sujeto deberá cubrir las necesidades situadas en los niveles más bajos (más objetivas) para verse impulsado a satisfacer necesidades de orden más elevado (más subjetivas). En este sentido, las necesidades se organizan en una secuencia estrictamente lineal de cinco tipos que siguen la siguiente escala: “fisiológicas”; “de salud y seguridad”, “de pertenencia y amor”, “de estima” y “autorrealización o meta-necesidades”. Por su parte, desde la antropología social, Bronislaw Malinowski (1976) desarrolla una jerarquía de necesidades que, en términos analíticos, advendrán recurso para el conocimiento de la conducta humana organizada. Entendiéndolas como condiciones ambientales y biológicas cuya satisfacción se convierte en condición para la supervivencia del individuo y del grupo, este autor distingue siete “necesidades primarias” (nutrición, reproducción, bienestar corporal, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento) y sus respectivas respuestas directas (abasto, parentesco, abrigo, protección, actividades y reposo, comunicación, aprendizaje), elaborando luego una serie de hipotéticos concomitantes culturales derivados de las acciones que los sujetos desarrollan para satisfacer las anteriores, a las que denomina “necesidades instrumentales”(renovación del aparato cultural, carta de conducta y sus sanciones, renovación del personal, organización de la fuerza y competencia) y las respectivas respuestas a estas necesidades (economía, control social, educación, organización política). Llegado a este punto, propondrá un tercer conjunto de necesidades “simbólicas e integrativas” que organizan e integran al sujeto y a la sociedad como un todo (procesos de tomas de decisión, legitimación de la autoridad, reglas de sucesión, etc.) originando respuestas institucionales (conocimiento, magia, religión, arte, deportes, juegos y ceremonias).

un “desarrollo a escala humana”, gestadas a mediados de los años ‘80. Definiendo al desarrollo como la “liberación de posibilidades creativas” de todos los miembros de una sociedad, inspirado en el principio “*small is beautiful*” del economista E.F. Schumacher (1973), y convencido de que el desarrollo (en sus versiones local, nacional y regional) refiere a los hombres, no a las cosas, elabora una metodología y plan de acción sustentado en una teoría de las necesidades puesta al servicio de un *desarrollo más humano*.

Comprendidas en un sentido amplio, las necesidades patentizan la tensión dialéctica carencia- potencia, en la que la sensación de la *falta* se articula *como potencia y recurso* para la acción y para la realización de necesidades fundamentales.

Concebir las necesidades tan sólo como carencia implica restringir su espectro a lo puramente fisiológico, que es precisamente el ámbito en que una necesidad asume con mayor fuerza y claridad la sensación de “falta de algo”. Sin embargo, en la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidad y, más aún, pueden llegar a ser recursos. La necesidad de participar es potencial de participación, tal como la necesidad de afecto es potencial de afecto (...). Así entendidas las necesidades—como carencia y potencia— resulta impropio hablar de necesidades que se “satisfacen” o que se “colman”. En cuanto revelan un proceso dialéctico, constituyen un movimiento incesante. De allí que quizás sea más apropiado hablar de vivir y realizar las necesidades, y de vivirlas y realizarlas de manera continua y renovada (Max-Neef, 1993: 49-50).

Desde esta perspectiva, las necesidades humanas conforman un sistema en el que no cabe establecer linealidades jerárquicas, pues las mismas se realizan en sus simultaneidades, complementariedades

y compensaciones⁵, es decir, comprenden y comprometen al ser humano en su totalidad. En este contexto, las necesidades son universales por definición: “son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción (...) es decir, la elección de la cantidad y calidad de los satisfactores, y/o las posibilidades de tener acceso a los satisfactores requeridos” (Max-Neef, 1993: 42). De ahí que la propuesta de un “desarrollo a escala humana” se inicie con la diferenciación conceptual entre necesidades, satisfactores y bienes económicos.

Mientras que las primeras aluden a la relación dialéctica entre carencia y potencialidad (individual y colectiva), los satisfactores son definidos como todo aquello que, por representar formas de *ser, tener, hacer* y *estar*, contribuye a la realización y actualización de las necesidades humanas. En este sentido, materializan la modalidad dominante por la que una sociedad expresa las necesidades, pudiendo éstos adquirir, por ejemplo, la forma de “alimentación” para realizar la necesidad de “subsistencia”, o de “estructura familiar” para actualizar la necesidad de “afecto” y/o “protección”⁶. Ahora bien,

5 “Existen, sin embargo, límites para esta generalización. Es preciso reconocer un umbral presistema, por debajo del cual la urgencia por satisfacer una determinada necesidad llega a asumir características de urgencia absoluta. El caso de la subsistencia es el más claro. Cuando esa necesidad está infrasatisfecha, toda otra necesidad queda bloqueada y prevalece un único impulso. Pero el caso no es sólo válido para la subsistencia. Es igualmente pertinente para otras necesidades. La ausencia total de afecto o la pérdida de identidad, puede llevar a las personas hasta extremos de autoaniquilación” (Max-Neef, 1993: 79).

6 Con base analítica, este autor propone cinco categorías de satisfactores. A) “*Violadores o destructores*”: Al ser aplicados con la intención de satisfacer una determinada necesidad, no sólo aniquilan la posibilidad de su satisfacción en un plazo mediano, sino que imposibilitan, por sus efectos colaterales, la satisfacción adecuada de otras necesidades. Por ejemplo, el satisfactor “exilio” pretende satisfacer la necesidad “protección”, pero disminuye o inhibe la satisfacción de otras necesidades, tales como “afecto”, “participación”, “identidad”, “libertad”; B) “*Pseudo-satisfactores*”: Estimulan la falsa sensación de satisfacción de una necesidad determinada. Generalmente son inducidos a través de propaganda,

mientras un satisfactor es el modo socialmente construido para expresar una necesidad (aspecto histórico de las necesidades), los bienes económicos, en cambio, advienen el medio a partir del cual el sujeto potencia (en sentido positivo o negativo, de acuerdo a su disponibilidad para la *adquisición, consumo y goce* en el marco de la sociedad capitalista) los satisfactores para vivir y realizar sus propias necesidades fundamentales. Entendidos como objetos, artefactos o tecnologías producidos para incrementar o mermar la eficiencia de un satisfactor, los bienes económicos se inscriben en una relación recíproca con los satisfactores, pues estos últimos serán determinantes en la producción y circulación de los artefactos de/para la satisfacción que cada sistema económico, político y social adopte con el fin de dar respuestas a las necesidades. En otras palabras, para esta línea de pensamiento, satisfactores y bienes económicos se convierten en *parte y arte de la cultura* y, desde allí, emergen como componentes decisivos para la configuración de los esquemas de desarrollo.

publicidad u otros medios de persuasión. Por ejemplo, el satisfactor “limosna” aparenta satisfacer la necesidad de “subsistencia”; C) “*Inhibidores*”: Sobresatisfacen una necesidad determinada dificultando seriamente la posibilidad de satisfacer otras necesidades. Por ejemplo, el satisfactor “Televisión comercial” tiende a satisfacer la necesidad “ocio”, inhibiendo las necesidades de “entendimiento”, “creación”, “identidad”; D) “*Singulares*”: Se orientan a la satisfacción de una única necesidad, siendo neutros respecto de la satisfacción de otras. Son característicos de los planes y programas de desarrollo, cooperación y asistencia. Ejemplo, el satisfactor “Programas asistenciales de vivienda” apunta a la satisfacción de la necesidad “subsistencia” y E) “*Sinérgicos*”: Dada la forma en que satisfacen una necesidad determinada, estimulan y contribuyen a la satisfacción simultánea de otras. Por ejemplo, el satisfactor “programas de autoconstrucción” satisface la necesidad “subsistencia”, al tiempo que estimula “entendimiento”, “participación”, etc. Las cuatro primeras categorías corresponden a “satisfactores exógenos”, pues habitualmente son impuestos, inducidos o institucionalizados por el poder de arriba hacia abajo, quedando excluida en su determinación la sociedad civil. Los satisfactores sinérgicos, en cambio, (“endógenos”) contemplan todas las categorías de necesidades interrelacionadas y, por ser impulsados desde la comunidad, albergan una potencia contra-hegemónica (Max-Neef, 1993: 57-65).

Partiendo del supuesto antes referido de que las necesidades son finitas, delimitadas y clasificables, Max-Neef construye una matriz compuesta por cuatro categorías existenciales (ser, tener, hacer y estar), conectadas axiológicamente con nueve categorías de necesidades humanas fundamentales (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad). Siguiendo el esquema se obtiene una matriz compuesta por treinta y seis campos que se corresponden con propuestas de *satisfactores posibles*. El autor subraya insistentemente el carácter no normativo de la aludida taxonomía, reconociendo su estatus provisional, abierto a las particularidades del contexto socio-cultural e histórico en el que se construya. De la lectura analítica de cada celda de la matriz se desprende que los satisfactores indicados “tentativamente” para un tiempo-espacio determinado pueden dar lugar a diversos bienes económicos:

Si se escoge, por ejemplo, el casillero 15 que indica formas del *hacer* para satisfacer la necesidad de *entendimiento*, se encuentran satisfactores como investigar, estudiar, experimentar, educar, analizar, meditar e interpretar. Ellos dan origen a bienes económicos, según sea la cultura y sus recursos, tales como libros, instrumentos de laboratorio, herramientas, computadoras y otros artefactos. La función de éstos es, ciertamente, la de potenciar el *hacer* del *entendimiento* (Max-Neef, 1993: 57).

En síntesis, la propuesta de Max-Neef suscribe la universalidad y el sentido subjetivo implicado tanto en la vivencia como en la realización de las necesidades fundamentales. Como se afirmara, esta versión latinoamericana del enfoque humanista se asienta en una matriz pre-escrita de necesidades a las que atribuye un carácter socio-universal. Al incluir los satisfactores como parte del proceso

socio-económico y cultural subyacente al esquema de desarrollo, reivindica la dimensión subjetiva más allá de las preferencias y deseos individuales respecto a los objetos de la necesidad o bienes económicos. De esta manera, postula un modelo de “desarrollo a escala humana” que encuentra en las necesidades, y en la riqueza que ofrecen los modos sociales de vivirlas y realizarlas, la clave basal para los procesos de emancipación social.

Desde otro ángulo, el utilitarismo clásico de J. Bentham y J. Stuart Mill, así como el marginalismo económico de Jevons, Menger, Walras y Marshall, sólo por citar algunos de los referentes más destacados, proponen una teoría autónoma e individual que se monta en el rechazo categórico a la universalidad de las necesidades, confiriendo una significación rotunda a las preferencias y deseos del sujeto, en tanto *homo economicus*. Desde este enfoque, las necesidades expresan el vínculo estable entre consumo y bienestar, en el que los deseos y preferencias del sujeto son estimulados, producidos y regulados por las fuerzas del mercado. En el marco de una lógica mecanicista, para este enfoque toda necesidad es la manifestación de estados mentales y/o biológicos del comprador que avalan constitutivamente el deseo de adquirir un bien *útil* que le posibilite producir, conservar o incrementar su bienestar, excluyendo de ese modo cualquier criterio de distinción jerárquica entre bienes menor o mayormente “necesarios”. En esta línea, las necesidades son producidas individualmente siguiendo el pulso de la capacidad de consumo, de ahí que las mismas sólo puedan objetivizarse transformándose en demandas (de consumo) individuales. Esta clase de abordaje subraya especialmente necesidades que (se) producen y reproducen (en) la lógica de la rentabilidad, es decir, aquellas cuya satisfacción exige la presencia de un *deseo solvente* como condición forzosa para la concreción del acto de consumo y que, en este mismo sentido, iluminan a un sujeto ontológicamente acotado al reino de la mercancía

en su triple condición de comprador, vendedor y/o productor⁷. De este modo, la relación necesidad-sujeto de la necesidad se inscribe en la trama de la producción y circulación de objetos “productores” de necesidades y deseos mercantilizables⁸.

Sin embargo, la pretensión de hallar un marco objetivo y general para definir las necesidades entra en crisis con la acelerada profusión de objetos, símbolos e imágenes que la sociedad industrial moderna asocia al consumo. En este contexto, el concepto de necesidad deja de tener una raigambre individual, fisiológica y autónoma para inscribirse en el plano subjetivo de los deseos al que sólo puede accederse por la vía de su contextualización histórica. Entendidas como construcciones que se satisfacen a través de algún mecanismo social —entre ellos el mercado— el enfoque materialista histórico planteará las necesidades en términos de relaciones sociales históricamente construidas en el marco de un sistema de producción determinado. Situados en este escenario reflexivo, C. Marx y F. Engels afirmarán en *La Ideología Alemana*:

(...) la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora

7 En esta línea, Naredo cuestiona: “Las construcciones utilitaristas apoyaron el desplazamiento que se produjo en la ideología global del *homo ludens* por el *homo economicus* al considerar el ‘consumo’ en términos monetarios e identificarlo engañosamente a la satisfacción de necesidades y al bienestar de los individuos, encubriendo la pérdida de contenido que sufre tal identidad a medida que proliferan el fetichismo del consumo y las reacciones desviadas de comportamiento, que están en franca contradicción con los principios hedonistas enunciados por el utilitarismo como punto de partida” (1987: 65).

8 Una crítica a la mercantilización de los deseos y necesidades es esbozada por Henri Lefebvre en el marco de sus desarrollos sobre la “sociedad burocrática de consumo dirigido” (1970). Asimismo, en esta línea se destacan, entre otros, los aportes de Herbert Marcuse al aludir a las “necesidades falsas /necesidades represivas” que elabora el capital (1964) y el concepto de “necesidades alienadas” propuesto por Ágnes Heller (1979), sobre el que se trabajará en este apartado.

bien, para poder vivir hace falta poder comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. (...) Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico ([1846] 1982: 27-28).

Ya en los *Grundrisse* (1858) Marx destacará que las “necesidades naturales” para la autoconservación de la vida del hombre (a diferencia de otros animales) son sociales en la medida en que también lo son los modos de satisfacción en un momento determinado del desarrollo de las fuerzas productivas, subrayando que son precisamente estos últimos los que vuelven sociales a las necesidades mismas. Considerada en su génesis histórica, la producción de la vida material comporta y afirma el reino de las necesidades, mientras que el lugar ocupado en la división social del trabajo define la estructura y límites de las mismas, entramando una correlación entre *objeto-sujeto de la necesidad* que es humana en tanto social e histórica. En efecto, según Marx la necesidad humana se realiza en el proceso de objetivación⁹. Los objetos dirigen y regulan al hombre en el

9 En el proceso de objetivación del hombre se expresan los sentidos humanos, y la relación humana objetualizada es la que desarrolla en cada hombre sentidos y necesidades humanas: “Para el hombre que se muere de hambre, la forma humana de alimento no existe; sólo existe su existencia abstracta como alimento. Muy bien podría encontrarse en su forma más grosera, que no podría decirse en qué se distingue esta actividad nutritiva de la actividad nutritiva del *animal*. El hombre sumido en la preocupación y la necesidad

desarrollo de las necesidades, al tiempo que las actividades que se objetualizan crean nuevas necesidades. Así, la producción de los instrumentos que permiten satisfacer necesidades elementales es ya una “nueva” necesidad que diferencia al hombre de la bestia, de ahí que la capacidad para la actividad concreta (trabajo) sea una de las necesidades más imperiosas/vitales del hombre en tanto tal.

Inscrita en esta línea de pensamiento, Ágnes Heller indagará las distintas significaciones e implicancias que reviste el concepto de necesidad en las obras de Marx, en sus vinculaciones con la temática del valor del cual derivará el fundamento materialista de dicha noción. En este contexto, partirá de definir a las necesidades como una categoría ontológica primaria, constitutiva de la sociabilidad, en la medida que expresan la dependencia hombre-mundo exterior y sus interrelaciones. En términos conceptuales, las necesidades (se) configuran (en) una tríada concreta, a saber: son *sociales*, pues sus formas de determinación y sus modos de satisfacción son y las convierten en sociales; *históricas*, en la medida que se desarrollan y el hombre toma conciencia de ellas por y a través de la apropiación de las objetivaciones y, finalmente, constituyen *categorías de valor*, convirtiéndose en motivaciones para la acción así como en criterios para evaluar decisiones y cursos de acción.

Los componentes constitutivos del sentido empírico que la filósofa húngara atribuye y reclama para la noción de necesidad pueden sintetizarse como *conciencia, impulso, objeto y acción*.

La necesidad es deseo conciente, aspiración, intención dirigida en todo momento hacia un cierto objeto y que motiva la

carece de sentido para el más hermoso espectáculo; aquel que comercia con minerales sólo ve el valor mercantil, pero no la belleza o la naturaleza propia del mineral; carece del sentido mineralógico. Por consiguiente, la objetivación de la esencia humana, *tanto en sentido teórico como en sentido práctico*, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* que corresponde a toda la riqueza de la esencia del hombre y de la naturaleza” (Marx, [1844] 1968: 154).

acción como tal. El objeto en cuestión es un producto *social*, independientemente del hecho de que se trate de mercancías, de un modo de vida o del “hombre otro”. La objetivación social y las necesidades se encuentran siempre en correlación; la primera fija el “ámbito”, delimita la extensión de las necesidades de los hombres que viven en una determinada sociedad, que pertenecen a un determinado estrato social. Esto explica por qué las necesidades son *personales* (sólo las personas desean conscientemente algo, aspiran a poseer algo, lo anhelan) y al mismo tiempo *sociales* (desde el momento en que el objeto de toda necesidad viene “proporcionado” por la objetivación social). No existen “necesidades naturales”. El aire no es objeto de una necesidad; constituye, por el contrario, una condición de nuestra existencia, mientras que el hecho de que prefiramos el aire fresco y limpio al contaminado es ya la manifestación de una necesidad (Heller, [1978] 1986: 170).

En esta línea, Heller elabora una taxonomía en la que distingue “necesidades existenciales” y “necesidades propiamente humanas”. Las primeras remiten a las condiciones que deben satisfacerse para garantizar la vida, es decir, aquellas que refractan los imperativos ontológicamente primarios ligados al instinto de autoconservación (alimentación, sexo, contacto social, actividad, etc.), no pudiendo ser definidas como “naturales”, pues sólo son susceptibles de ser interpretadas como necesidades concretas en el marco de un contexto socio-histórico particular¹⁰. Las segundas, se caracterizan por el

10 Heller ejemplifica: “Ni siquiera la necesidad de alimentarse puede ser definida con ‘exactitud biológica’. Es conocido, por ejemplo, que en ciertas comunidades africanas y asiáticas la dieta calórica ha permanecido a nivel muy inferior del mínimo necesario indispensable para la supervivencia en las sociedades europeas modernas y sin embargo no están infraalimentadas desde el punto de vista del mantenimiento de su homeostasis social. La subalimentación se ha desarrollado únicamente a consecuencia de una perturbación del equilibrio social” ([1978] 1986: 171).

hecho de que las orientaciones dirigidas al objeto de la necesidad no están mediadas por ningún impulso natural (descanso, actividad cultural, reflexión, amor, juego, autorrealización, etc.) sino que son producto y producción de los procesos de objetivación del mundo y del hombre. Dentro de este grupo, Heller destaca las “necesidades humanas alienadas” y las “no alienadas”, merced a las cuales fundamentará su proyecto político centrado en las denominadas “necesidades radicales”¹¹. Mientras las primeras refieren a la infinitud del proceso de acumulación, adquiriendo un carácter meramente cuantitativo, y sintetizadas en la necesidad de dinero, poder y posesión que en el marco del capitalismo no conocen punto de “saturación”, las segundas poseen una naturaleza cualitativa, pues no persiguen la acumulación infinita de objetos “útiles” para la satisfacción de necesidades sino el desarrollo de la *fuertza esencial del hombre*, es decir, el *enriquecimiento de la esencia humana* al que refiere Marx.

Con el desarrollo del capitalismo, la acumulación de necesidades puramente *cuantitativas* ha tomado la delantera en el reino de las necesidades humanas y, dado que lo asumido/interpretado/significado como “necesario” aparece proporcionado por objetivaciones heterogéneas, “las necesidades de una sociedad concretamente existentes son satisfechas por las objetivaciones concretamente existentes. Estas últimas fijan los límites en que se desarrolla la dinámica de las necesidades” (Heller, op.cit: 173). En otras palabras, para esta autora son los objetos los que deciden por

11 Heller aborda el tema de “necesidades radicales” inicialmente en *Por una filosofía radical* (1980). En clave marxista, se trata de necesidades plurales -por cuanto se realizan y expresan diferentes modos de vida- capaces de superar las relaciones sociales alienadas y promover una praxis emancipatoria. Nacidas en la sociedad burguesa, las necesidades radicales conllevan la necesaria superación de las formas sociales de dominación, donde lo prioritario es la transformación de las relaciones sociales y humanas, es decir, una revolución de la “vida cotidiana”. En términos teóricos constituyen el contenido de una utopía (filosofía radical), mientras que su anclaje práctico remite a la posibilidad de realizar la idea de democracia.

las necesidades –tanto en su existencia, definición e interpretación social como en su satisfacción– y no a la inversa. El capitalismo se configura y desarrolla como una máquina productora de necesidades al compás de la aceleración de los ritmos de producción, por un lado, y de la multiplicación de bienes de consumo, por el otro. En clave marxista, la dinámica se resumiría, entonces, en el proceso de producción de objetos y, a partir de allí, en la extensión de otra productividad ligada a las necesidades correspondientes a los objetos producidos.

En el marco de sus desarrollos, Heller señala que las necesidades no pueden clasificarse en términos de “verdaderas/falsas”, “reales/imaginarias”, “buenas/malas” desde un punto de vista moral, pues que un sujeto o institución se atribuya tal facultad implica que se sitúa por fuera de la sociedad, trascendiéndola. Asimismo, cuestiona los enfoques que establecen un *estándar mínimo necesario* para la supervivencia y que, desde el punto de vista de quien juzga, es considerado un denominador común (universal) a todos los seres humanos. La potestad de arrogarse el lugar de acción y enunciación sobre lo “mínimo necesario” en un enclave tiempo-espacio particular objetiviza la situación de dominación, pre-escribiendo una serie de objetos, situaciones y mecanismos considerados “aptos/adecuados” para satisfacer ese mínimo, y excluyendo de ese modo todos aquellos objetos que por exceder dicho umbral originan “falsas” necesidades. Para la filósofa de la escuela de Budapest, en cambio, *todas las necesidades sentidas como tales son reales y deben ser reconocidas como reales*¹², aludiendo con este principio (clave de bóveda de su propuesta teórico-política) a la historicidad insoslayable que caracteriza tanto al desarrollo como a la significación e interpretación de cada necesidad particular en una dimensión temporoespacial dada. Llegada a este punto, Heller adiciona un segundo imperativo: “*todas las necesidades deben ser*

12 Se destaca la conexión con el célebre teorema de Williams I. Thomas según el cual “Si el hombre define una situación como real, ésta será real en sus consecuencias”.

satisfechas, con excepción de aquellas cuya satisfacción convierta al hombre en un mero medio”¹³. Esta formulación la obliga a establecer un criterio que permita priorizar la satisfacción de ciertas necesidades en cada momento, subrayando en este sentido el carácter impostergable del debate público entre fuerzas sociales (instituciones, movimientos) que representen necesidades “igualmente reales”, y que por consenso democrático definan el orden de preferencias/satisfacción.

A la luz de estas consideraciones, y teniendo en cuenta el objetivo central de este artículo, puede afirmarse que la definición y gestión de las necesidades que se espacializan en las ciudades capitalistas (objetivizadas en patrones de medida de la satisfacción tales como “calidad de vida”, “necesidades básicas”, “índice de desarrollo humano”, etc.) operan como dispositivos materiales que se cuelan en las sensibilidades de los “beneficiarios” (reales y potenciales) en tanto mínimo para la vida. La lógica de la *suficiencia* que invade las acciones programáticas de los ministerios públicos, y que se traduce en la definición de umbrales que sacralizan el acceso dosificado a determinados bienes y servicios como techo/tope de todos los accesos posibles y esperables, contribuye a la (re)producción de un set de sensibilidades del “buen necesitar” permeadas y demarcadas por las mismas situaciones de dominación a la cual deben su génesis y desarrollo. Partiendo de este supuesto, en lo que sigue se discute el concepto de necesidad en sus tensiones con la definición de “calidad de vida” difundida por organismos internacionales de crédito y desarrollo, y suscripta por los Estados latinoamericanos en tanto unidad de medida estandarizada de/para el “bienestar social”.

13 La valoración ética se presenta como condición para que el reconocimiento de todas las necesidades resulte factible en la práctica. En esta línea, Heller (1996) propone una posible vía de solución retomando para ello el imperativo kantiano: “el hombre no debe ser utilizado como medio para otro hombre”.

¿Calidad que es cantidad?

El recorrido analítico efectuado cobra relevancia si se tiene en cuenta que las necesidades se entranan en/con las sensibilidades sociales, las que a su vez se configuran como parte de las políticas de los cuerpos y las emociones que operan en un enclave tiempo-espacio dado.

Las sensibilidades sociales actualizan las tramas emocionales surgidas de las formas aceptadas y aceptables de sensaciones. Son un “más acá” y “un más allá” en tanto plus de las interrelaciones entre sociabilidad y vivencialidad. Las sensibilidades se arman y rearmen a partir de las superposiciones contingentes y estructurales de las diversas formas de conexión/desconexión entre las diversas maneras de producir y reproducir las políticas de los cuerpos y las emociones (Scribano, 2010: 174 y ss).

Para especificar el análisis en torno a cómo se configuran las necesidades en las sociedades latinoamericanas en la actualidad, es pertinente preguntarse cómo son consideradas en el mundo de la gestión. A partir de una aproximación al tratamiento que los Estados latinoamericanos y los organismos internacionales —a los que los mismos responden en gran medida— realizan respecto a las necesidades, puede identificarse una tensión entre un reconocimiento (al menos en la enunciación) del carácter particular, intersubjetivo e histórico de las necesidades y la universalización de las mismas, tanto en su forma como en su contenido.

Si bien se insiste en la idea de considerar las “posibilidades de los sujetos”, la tendencia prevalente es conferir una cuantía y delimitar claramente no sólo qué son las necesidades sino cómo deben ser satisfechas. Es decir, las argumentaciones respecto al movimiento que

(y a partir del cual se) producen y reproducen esos requerimientos semantizados como “necesidades” quedan relegadas merced al énfasis que estos ámbitos de la dominación imputan a la satisfacción.

Dentro de la construcción de estándares sobre necesidad y bienestar, es clave referir a la noción de *calidad de vida* como concepto multidimensional que incluye aspectos del *estar bien* (*wellbeing*) y componentes materiales/objetivos relacionados con lo colectivo, como los no materiales/subjetivos ligados a la dimensión individual de las políticas sociales, y que surge en la década del ’70 como respuesta y revisión operativa de la tradicional definición de “bienestar” (Tonon, 2005).

Objeto de amplias discusiones, los llamados “estudios de calidad de vida” han arribado al consenso de que su análisis involucra tanto el entorno material (“bienestar social”) como el psicosocial (“bienestar psicológico”, entendido como la experiencia de la persona de su propia situación, referida globalmente como *satisfacción vital*). De este modo, implica dos ejes (uno subjetivo y otro objetivo) cada uno a su vez siendo un agregado de siete “dominios” operacionalizados en una “escala de comprensión de calidad de vida” elaborada por Robert Cummins en 1996, compuesta por bienestar material, salud, trabajo, productividad, intimidad, seguridad, comunidad y bienestar emocional (Tonon, 2005).

La cuestión de la objetividad de la calidad de vida y las posibilidades de su medición han sido discutidas por la International Society for Quality of Life Studies en su artículo *Quality of life: definition and terminology* (1998). En este marco se hace referencia a las aludidas vinculaciones entre las “condiciones subjetivas y objetivas”, cómo incide una en la otra y qué posibilidades existen de medirlas y evaluarlas, sea de manera individual o en su conjunto, estructurándose una discusión en cuanto a alcances, implicancias y contextos involucrados en la referencia a la calidad de vida y/o al bienestar. En el escenario reseñado, surge el referido concepto *wellbeing* –“estar

bien” o “sentirse bien”— entendido como el eje objetivo de la calidad de vida, quedando la idea de *satisfacción*, definida como la vivencia que resulta del haber podido dar respuesta a las necesidades, inscripta en el costado subjetivo del análisis. Sintéticamente, el artículo citado concluye que “Los estudios sobre calidad de vida nos presentan la posibilidad de una nueva mirada teórica, tendiente a un trabajo desde las potencialidades más que desde las carencias, y con un anclaje comunitario de tipo psicosocial que incluye el análisis del contexto socio-político” (Tonon, 2005: 47). Sin embargo, a pesar de la preocupación por la subjetividad, el citado enfoque no plantea la pregunta por las necesidades aludidas y sus configuraciones, evidenciando un hiato entre las formas de medición y evaluación, y el modo cómo son construidas, producidas y reproducidas en un contexto socio-político y económico particular.

Tomando un caso específico, para la Organización Mundial de la Salud (OMS) la calidad de vida se relaciona con:

(...) la percepción que un individuo tiene de su lugar en la existencia, en el contexto de la cultura y del sistema de valores en los que vive, y en relación con sus objetivos, sus expectativas, sus normas, sus inquietudes. Se trata de un concepto muy amplio que está influido de modo complejo por la salud física del sujeto, su estado psicológico, su nivel de independencia, sus relaciones sociales, así como su relación con los elementos esenciales de su entorno¹⁴.

Como muestra de la centralidad de la idea de bienestar y calidad de vida, basta citar un breve ejemplo. Al ingresar al sitio web de la

14 Todas las citas que se mencionan en este apartado han sido extraídas del sitio web de la OMS: www.who.int/es

OPS¹⁵/OMS, se detalla información referida a la *Semana del Bienestar*¹⁶, actividad organizada por la OPS, por la Oficina Regional para las Américas de la OPS/OMS y por el Foro Económico Mundial. En su gacetilla, la organización la define como un modo de “desarrollar un movimiento social en entornos saludables para una vida saludable y aumentar la conciencia entre las personas, los responsables políticos, las comunidades y los empresarios”. Como principal objetivo, enfatiza “la importancia del medio ambiente (construido y natural) y de las condiciones socio-económicas en la modificación de los factores de riesgo para enfermedades no transmisibles (ENT) y en la promoción de la prevención”, dado que dicho tipo de enfermedades (fundamentalmente cardiovasculares, cáncer, diabetes, deficiencias respiratorias crónicas) “son responsables de la mitad de las muertes evitables del mundo (...) y comparten los mismos factores de riesgo asociados a la falta de actividad física, dieta inadecuada, tabaquismo y uso nocivo del alcohol”. Por otra parte, la “Semana del Bienestar” tiene por objetivos “crear medios urbanos sanos que faciliten las opciones saludables y la actividad; apoyar la libertad para optar por comportamientos saludables; *mejorar la calidad de vida y la esperanza de vida*; mejorar el desempeño y la contribución de las personas en su sociedad y comunidad; prevenir y reducir la sensibilidad a otras enfermedades crónicas; fomentar la *capacidad de hacer cosas que traigan alegría y felicidad a la vida*” (Destacados propios).

Este breve texto ejemplifica cómo los determinantes del citado bienestar están directamente relacionados con la conducta individual, relegando a un segundo plano la importancia asignada en una primera instancia al “entorno saludable”. Es decir, enfatizando los llamados “factores comportamentales de riesgo” se sucumbe sin mediaciones al plano de la auto-responsabilización como origen de

15 Organización Panamericana de la Salud.

16 Véase http://new.paho.org/arg/index.php?option=com_content&task=view&id=783&Itemid=1

la falta de bienestar. De este modo, se alude recurrentemente a los comportamientos individuales, sea para mejorar la calidad de vida – relacionada con la esperanza de vida– como para el desarrollo de la capacidad (personal nuevamente) de hacer y, específicamente, hacer aquello que genere “alegría” y “felicidad”.

A partir de estos objetivos generales e indefinidos se desprenden los indicadores de calidad de vida que la OMS construye para determinar y medir los resultados de sus propias intervenciones a nivel mundial: salud, nutrición, vivienda, servicios básicos, educación, trabajo, recreación¹⁷. Además, un aspecto no menor es que este enfoque del bienestar y de la calidad de vida está estrechamente ligado con el paradigma de Desarrollo Sostenible, telón de fondo del discurso de las organizaciones mundiales para el desarrollo en el marco de la globalización¹⁸.

En este contexto, la apelación indiscriminada –y sin más precisiones que la mera enumeración de sus dimensiones genéricas– al concepto de calidad de vida se relaciona con la satisfacción de necesidades (materiales y no materiales). Nuevamente, no se explicita

17 Un análisis específico de la temática a nivel Argentina puede observarse en la Agenda de Salud para las Américas 2007, en la que nuevamente se hace referencia al bienestar de la población como objetivo primordial, especificándose algunos indicadores. Véase: http://www.paho.org/Spanish/D/HAgenda_Spanish.pdf.

18 En este contexto, la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de Argentina afirma: “Si entendemos que el desarrollo sostenible es la posibilidad de un presente y futuro donde todos los habitantes del país gocemos de una mejora en la calidad de vida, con un crecimiento económico acompañado del respeto al ambiente y a los derechos humanos, se entiende que el fortalecimiento institucional debe ser la herramienta que facilite estas condiciones.” En este mismo escrito, especifican en cuanto al “subsistema social” que “se priorizó enfatizar en aquellos indicadores que den cuenta en sentido amplio de la *calidad de vida de la población (satisfacción de necesidades materiales y no materiales)* e identificar aquellos que muestren fortalezas y debilidades de los aspectos sociales con la finalidad de entregar datos objetivos para desarrollar políticas públicas. En este sentido en la selección de los indicadores de desarrollo se tuvieron en cuenta aspectos demográficos, de salud y de educación así como la incidencia de la pobreza sobre todo en los sectores más vulnerables” (Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, 2006: 21).

el contenido de las necesidades, el modo cómo se construyen ni cuáles son los vínculos con el sistema económico-social en el que las mismas se evalúan.

Por otra parte, desde hace algunos años se ha comenzado a hacer referencia al concepto de “desarrollo humano” como plataforma para medir los estados del bienestar, así como para decidir la estructura de distribución de los fondos destinados a programas de promoción para el desarrollo a nivel planetario¹⁹. Para el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), el Enfoque de Desarrollo Humano (EDH) se concentra:

(...) en la expansión de las potencialidades de las personas y en la libertad que ellas experimentan para ejercitar oportunidades reales en sus trayectorias de vida. En otras palabras, la visión del EDH coloca *en el centro de la reflexión la calidad de vida de las personas* y concibe al proceso de enriquecimiento de las posibilidades humanas como el objetivo clave del desarrollo (PNUD, 2010: 16).

En este marco, el EDH confiere una importancia vital al *ejercicio de oportunidades*. Al analizar este enfoque, se abre un nuevo nivel de reflexión en cuanto a las determinaciones que están relacionadas a la noción de desarrollo, en el sentido de que dicha referencia trae aparejado un camino predeterminado, sintetizado en el *dictum* de que los países “en desarrollo” sigan el sendero marcado por los desarrollados.

19 El enfoque del desarrollo humano se inspira principalmente en los trabajos del economista Amartya Sen. Actualmente es considerado como la expresión “más elaborada” en lo que respecta al análisis del bienestar humano y de los objetivos del/para el desarrollo.

Esta supuesta relación positiva entre desigualdad y desarrollo fue cuestionada repetidas veces en las últimas décadas, tanto a nivel empírico como teórico. Entre las voces críticas se destaca la de otro premio Nobel de economía, Amartya Sen, quien enfatizó la articulación virtuosa entre igualdad y desarrollo, y señaló que las intervenciones redistributivas en etapas tempranas del desarrollo de un país, sobre todo a nivel de nutrición, atención de la salud y educación, no constituyen “pérdidas” o “filtraciones” del proceso de crecimiento potencial (Sen, 1998) sino que, por el contrario, lo refuerzan. De esta manera, al considerarse la interdependencia entre calidad de vida y productividad económica se elimina en parte la rígida dicotomía entre sacrificio presente y bienestar futuro (PNUD, 2010: 107).

De lo anterior se desprende cómo dicho discurso en torno al desarrollo es seguidamente vinculado con la productividad a nivel del sistema económico, enfatizando que el crecimiento de la economía no es contradictorio con la idea de bienestar y calidad de vida. En esta línea, el PNUD enuncia los contenidos del Desarrollo Humano, afirmando que el mismo:

(...) es la expansión de las capacidades humanas; la libertad para elegir entre diferentes modos de vida, la ampliación de las opciones de las que se dispone para alcanzar la vida que se quiere vivir. Dos aspectos centrales de esta definición son el “aspecto humano” —cómo y a través de qué formas se puede mejorar la calidad de vida de la gente— y el “aspecto de agencia” —cómo estas mejoras pueden producirse a través del involucramiento y participación de la gente. El desarrollo humano tiene muchas dimensiones, de las cuales tres son las más básicas: gozar una vida larga y saludable (salud); acceder al conocimiento necesario

para un buen desempeño social y laboral (*educación*), tener un nivel de vida decente (*ingreso o, en forma equivalente, crecimiento económico*) (PNUD, 2010: 11).

En términos operacionales, el Índice de Desarrollo Humano mide tres dimensiones pre-escritas, en tanto reconocidas como básicas, que no casualmente están vinculadas a tres posesiones y disponibilidades atribuidas al sujeto, en tanto humano y agente, a saber: *gozar* una vida larga y saludable (medible a través indicadores de salud), *acceder* al conocimiento necesario para un buen desempeño social y laboral (indicado por el nivel de educación) y *poseer* una vida decente (condición dependiente de la masa de ingresos). En esta línea, el aludido enfoque parte y se nutre de una concepción multidimensional de las necesidades humanas, al tiempo que las sistematiza y cuantifica, elaborando para ello indicadores que posibiliten “medir” las condiciones de una vida que es (y será) humana en tanto sea decente, larga, saludable y diestra en/con su entorno social.

Retomando las concepciones de las necesidades, tanto a nivel genérico como en su operacionalización, la *manipulación* de las mismas y el establecimiento de *estándares mínimos* para la conservación de la vida quedan apegados a la estructura de sensibilidad y, a partir de allí, a las políticas de los cuerpos sobre las que opera y se fortalece el capital (Scribano, 2009a). En ese sentido, puede afirmarse que la definición *a priori* y *universalista* de las necesidades humanas adviene mecanismo ideológico por medio del cual se estructura lo “necesario” como umbral de una ciudadanía pre-escrita que se hace cuerpo y emoción. Es decir, restringiendo la necesidad a la satisfacción, estos dispositivos enunciados como *condiciones necesarias* para la determinación de la calidad de vida y del desarrollo delimitan (normalizando) la “inclusión ciudadana” a la mera posesión de ciertos bienes y servicios inventariados como “básicos”, restringiendo de

ese modo la oportunidad de elaborar y compartir otros sentires y haceres (más) autónomos. En otras palabras, puede trazarse una línea de continuidad entre el abordaje de las necesidades desde la noción de calidad de vida y desde el Índice de Desarrollo Humano, en tanto ambas concepciones las dan por supuestas y, a partir de allí, las cosifican como “naturales/previas/esenciales” a la ontología del “cuerpo de la necesidad”.

Por medio de la aplicación de universales se organiza tanto la necesidad como sus componentes. Recuperando lo planteado en el apartado anterior, específicamente lo relativo a la “autoconservación” y al mantenimiento de las funciones vitales, es evidente que dichas condiciones son altamente fluctuantes, al tiempo que están histórica, social y culturalmente contextualizadas. Sin embargo, la traducción de las mismas en indicadores y en formas de medición estandarizadas que evaden una reflexión cruzada con las condiciones de clase, invisibiliza los mecanismos que otorgan contenido a las formas de las necesidades al momento de su operacionalización y evaluación. Consecuentemente, la retórica del bienestar, la calidad de vida y el desarrollo humano advienen un camino analítico pertinente para indagar la estructura de sensibilidades del “buen necesitar” que se traman en el marco de la actual fase de acumulación, aspecto que será analizado en el próximo apartado.

Necesidad, carencia y sensibilidades del “buen necesitar”

Si se parte del supuesto de que las necesidades expresan un estado o situación que media y estructura la relación del sujeto con su entorno, puede afirmarse que uno de sus rasgos vertebrales es el sentimiento de “falta de” que potencia la acción, o bien la coagula sacralizando la privación como vivencia, memoria y narración del mundo. En esta línea, la distinción analítica entre necesidad y

carencia cobra centralidad en el análisis de la estructuración de las sensibilidades que produce y reproduce la lógica del capital.

De acuerdo a Heller (1996), las necesidades humanas remiten a una situación y están social e históricamente determinadas no sólo en su emergencia sino también por el hecho de que los objetos, acciones y mecanismos disponibles para su satisfacción son en sí mismos sociales. En clave marxista, para esta autora las necesidades no pueden ser desterritorializadas del continente de lo social, pues en él se forman, operan y actúan en tanto tales. Al igual que la lectura de corte humanista propuesta por Max-Neef, la filósofa húngara recuerda la distinción efectuada por J.P. Sartre entre la necesidad como “carencia” y “proyecto”. En el primer caso, los sujetos tienen conciencia sólo de la existencia de la falta y/o privación, mientras que en el segundo se encuentran en condiciones de tramar las formas (siempre sociales e históricas) que garanticen su satisfacción, potenciando acciones a partir de las cuales la carencia devenga *proyecto* que contribuya a la transformación del sistema de necesidades vigente en un enclave tiempo-espacio particular. En esta línea, ambas perspectivas subrayan la tensión dialéctica existente entre la falta y la potencia, es decir, entre la ausencia y el proyecto disruptivo que anida en las necesidades como construcciones sociales e intersubjetivas, condicionando su potencial de *fuerza de cambio real* a la posibilidad de que las mismas logren integrarse a las instituciones de la vida social, sea en torno a un esquema de “desarrollo (más) humano” o bien con la realización práctica de la idea de “democracia”.

Desde otra perspectiva, anclada en una mirada empírica y reflexiva de los contextos de segregación socio-espacial que pueblan las periferias de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI, la vinculación carencia-potencia a la que refieren dichos autores merece una digresión apegada al plano de las sensibilidades del “buen

necesitar” que impone la “economía política de la moral”²⁰.

En efecto, tal y como se presentara en la introducción, la lógica de la privación material y simbólica que (se) configura (en) la vivencia del *ser/estar/sentir* el fragmento de la ciudad que ocupan sujetos que se encuentran en condiciones de expulsión, performa narraciones sobre un mundo social limitado al régimen de la suficiencia, en tanto “mínimo indispensable” para la reproducción cotidiana. Ante la impronta del límite (corporal y social) que impone la negación explícita y/o el acceso diferencial a determinados bienes y servicios urbanos, el umbral de la “suficiencia” se hace cuerpo y sensación, configurando estados del sentir y del necesitar “adecuados” al sustrato clasista que atraviesa y reproduce la vivencia de la privación in-corporada como natural.

En este sentido, la carencia remite a la falta, al vacío, a la ausencia que (se) presentifica (en) las negaciones que suponen las mismas expropiaciones energéticas y corporales sobre las que opera la dominación (Scribano y Cervio, 2010). Estas faltas, objetualizadas en las periferias urbanas como la sistemática negación de bienes, servicios y derechos básicos, realizan un concreto trabajo de estructuración de cuerpos y sensibilidades, pues son precisamente esas ausencias las que en su (re)iteración actualizan la falta como vivencia de la ciudad expulsógena y segregacionista.

La necesidad de trabajo, vivienda, salud, transporte, agua o educación pincelan el paisaje cotidiano de miles de cuerpos apostados en los límites urbanos y, en este sentido, objetivan un *cúmulo de ausencias* pasadas-presentes-futuras que se develan en su enunciación, sea como demanda, derecho, deseo o necesidad *per se*. En efecto, en las acciones individuales y/o colectivas que reivindican la “urgencia”

20 Con este concepto se alude a la relación indisociable entre economía y moral sobre la que advierte Marx en los *Manuscritos de 1844*. La economía política de la moral opera poniendo en palabras las prácticas, sensibilidades y representaciones consumadas —en tanto aceptables y aceptadas— de las relaciones capitalistas.

por la cobertura de ciertos bienes o servicios reconocidos como básicos para la reproducción mínima de la vida puede observarse que la satisfacción (mayormente objetual) sigue una temporalidad espiralada, identificable no sólo en las posibilidades energéticas que detentan los “cuerpos carentes” para sentirlas, ponerlas en palabras y demandarlas, sino también en las condiciones materiales para que las mismas sean visibilizadas y reconocidas como “legítimas” por alguno de los agentes “soportes” del capital. Esta “seguidilla”/ “acumulación” de faltas (y su satisfacción en base a una jerarquía de las necesidades solidaria con el entramado clasista a partir del cual las mismas se definen, operacionalizan y evalúan desde los distintos ámbitos de la dominación) performa el “techo” de lo que se *quiere/ puede/ debe necesitar*, (re)produciendo *muros mentales y de concreto* en un camino del sentir que va desde la auto-responsabilización hasta la resignación (muchas veces desapercibida) que supone la transacción de ausencias primordiales: “ya tenemos la tierra y estamos empezando a levantar las viviendas; tener agua potable es un lujo para nosotros”.

Tal como se ha explicitado en el apartado anterior, tanto la noción de calidad vida como las dimensiones involucradas en el Índice de Desarrollo Humano, son definidas desde un a priori universal que parte, se nutre y reproduce una ontología pre-escrita del necesitar. Las referencias a una vida saludable, larga, decente y feliz se actualizan en un conjunto de indicadores mensurables (específicamente elaborados para los distintos contextos geopolíticos) que consagran los imperativos de la producción de mercancías como guía de las necesidades y de su satisfacción, e instituyen la cobertura de ciertos estándares mínimos como el criterio que define las condiciones para que una vida califique como “desable”, “buena”, finalmente, “humana”.

Esta creación/imposición de las necesidades (y de los satisfactores disponibles en un tiempo-espacio dado) forma parte de los mecanismos de regulación de las sensaciones asociadas al régimen

de la carencia que, en el marco de las ciudades capitalistas, consolida el “tope” de lo que es posible/esperable/deseable necesitar de acuerdo a posiciones y condiciones de clase. Así, las modalidades programáticas a partir de las cuales se efectúa la definición del contenido del “buen necesitar” (clasista), que con astucia gestionan los Estados latinoamericanos bajo los dictámenes de los organismos multilaterales de crédito y desarrollo, operan como dispositivos materiales que se cuelan en las sensibilidades de los “beneficiarios” (reales y potenciales) en tanto mínimo para la vida, contribuyendo de ese modo a la reproducción de un “set de sociabilidades” prescritas por el entramado de la dominación. En otras palabras, la violencia simbólica y material que implica ser la voz que enuncia y define lo que es reconocido (o no) como necesario para otros, consume las relaciones de dominación, reproduciendo sobre los cuerpos-objetos-de-la-necesidad la línea divisoria entre estados del necesitar “adecuados”, devenidos ciudadanos/humanos, y aquellos “abyectos”, conectados a la incorrección.

BIBLIOGRAFÍA

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José Antonio (1993) *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Vol. IV. Madrid: Editorial Gredos.

GALTUNG, Johan (1980) “The Basic Needs Approach”, en: K.Lederer (ed.), *Human Needs. A Contribution to the Current Debate*, Cambridge Mass, Oelgeschleger, Gunn & Hain.

DOYAL, Len y GOUGH, Ian (1994) *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.

GOUGH, Ian (2007) “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum. Un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, N° 100, CIP-Ecosocial/Icaria, Madrid.

HELLER, Ágnes ([1978] 1986) *Teoría de las necesidades en Marx*. (Traducción a cargo de Yvars, J.F.). Barcelona: Península.

_____ (1996) *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.

_____ (1998). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

MALINOWSKI, Bronislaw (1976) *Una teoría científica de la cultura*. Sudamericana, Buenos Aires.

MARX, Carlos ([1844] 1968) *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires: Editorial Arandu.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. ([1846] 1982) *La ideología alemana*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

MASLOW, Abraham (1954) *Motivación y personalidad*. Barcelona: Sagitario.

MAX-NEEF, Manfred (1993) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

NAREDO, José Manuel (1987) *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI.

SCRIBANO, Adrián (2009a) “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”, en Figari, C. y Scribano, A. (Comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS- CLACSO (Pág: 141-151).

_____ (2009b), “Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos de una Latinoamérica interrogada.” en AAVV *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*, Universidad Ricardo Palma, Lima.

_____ (2010). “Filosofía de las ciencias sociales y estudios sociales sobre los cuerpos”, en Hidalgo C. y V. Tozzi (Comp.), *Filosofía para la ciencia y la sociedad. Indagaciones en honor a Félix Schuster*. Buenos Aires: CLACSO-CICCUS-EFFL.

SCRIBANO, Adrián y CERVIO, Ana Lucía (2010) “La ciudad neo-colonial: ausencias, síntomas y mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI”. *Revista Sociológica* Año 2, N° 2. Colegio de

Sociólogos del Perú (Pág: 95-116).

TONON, Graciela (2005) “Apreciaciones teóricas del estudio de la calidad de vida en Argentina.” *Hologramática*, Año II, Núm. 2, Vol. 1 Facultad de Ciencias Sociales – UNLZ – (pp. 27-49).

OTRAS FUENTES:

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación (2006) *Sistema de Indicadores de Desarrollo Sostenible. República Argentina*, Buenos Aires (diciembre). Disponible en línea en: http://www.ambiente.gov.ar/archivos/web/Indicadores/File/122706_indicadores_final.pdf. Fecha de consulta: 05/08/2011.

PNUD (2010) *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2010. Desarrollo humano en Argentina: trayectos y nuevos desafíos*. Disponible en línea en: www.undp.org.ar/developement/human/DocsIDH2010/PNUD_INDH_2010_Nov_2010.pdf. Fecha de consulta: 17/10/2011.

OPS (2007) *Agenda de Salud para las Américas 2007*. Disponible en línea en: http://www.paho.org/Spanish/D/HAgenda_Spanish.pdf. Fecha de consulta: 15/08/2011.

Himno isleño, ciudadanías sincopadas y nacionalidad

Rafael Andrés Sánchez Aguirre

“Soy raizal, el himno lo aprendí desde niña en la escuela, es así...”

Marilyn Lever - Vendedora informal sanandresana²¹.

I.

San Andrés, la isla de Providencia y cayos aledaños, conforman un archipiélago que hace parte de las fronteras marinas de Colombia. Este territorio insular se encuentra bastante alejado del territorio continental nacional, muy cerca de Jamaica y Cuba, y se halla extremadamente próximo a Nicaragua. San Andrés Isla está ubicada en medio del Caribe centroamericano; ha sido reconocida como un punto clave de rutas marítimas comerciales y militares, y ha sido un territorio pretendido por diferentes naciones en distintos momentos de la historia. Fueron los ingleses los primeros interesados en colonizar el lugar, aunque los españoles lo descubrieron inicialmente. A finales de los años ‘70 y durante los ‘80 del siglo XX, con la subida de los sandinistas al gobierno de Nicaragua se ejercieron fuertes reclamaciones territoriales, el archipiélago se convirtió entonces en un tema principal de la política exterior colombiana. En la actualidad, los Estados Unidos mantienen una base

21 Este es un comentario libre surgido en una conversación informal con una habitante de San Andrés en el mes de junio de 2007. Es importante tener en cuenta que el término “raizal”, al igual que “nativo” o “isleño”, fueron usados por los sanandresanos para diferenciarse de los pobladores nuevos o recién llegados; su uso se dio en diferentes momentos de la historia sanandresana del siglo XX. Por ahora debe resaltarse que el término raizal es más reciente que los otros dos: esta palabra empieza a usarse a finales de los años ‘80 y gana mayor legitimidad con su reconocimiento en la constitución nacional colombiana de 1991. En este escrito se alude a los tres términos como relativamente similares, aunque efectivamente tienen un peso diferente en términos de procesos históricos, sociales, políticos y culturales.

militar en los cayos aledaños a la isla y respaldan incuestionablemente la soberanía del gobierno colombiano sobre San Andrés.

Al volver la mirada sobre el proceso histórico de la isla se descubre un accidental intento de poblamiento de la misma, pues en un principio sus habitantes fueron esclavos fugitivos que venían de la isla de Providencia en la cual se asentaron colonos ingleses durante el siglo XVII. Providencia y San Andrés han sido islas que se encuentran bastante cerca, y antes de la colonización europea fueron eventualmente visitadas por indígenas Miskitos de las costas centroamericanas, estos ‘primeros pobladores’ aprovechaban el archipiélago para realizar tareas de pesca y aprovisionamiento de alimentos. Con la llegada de los colonizadores los indígenas tuvieron que replegarse en el territorio continental y las islas se vieron pobladas principalmente por europeos y esclavos africanos. Aunque el poblamiento se inició en la isla de Providencia, ha sido San Andrés, desde hace más de un siglo, el lugar desde el cual se ha venido consolidando un ejercicio de integración a Colombia

Después de la segunda mitad del siglo XVIII algunos holandeses y franceses se sumaron al intento de colonización inglesa sobre el territorio sanandresano, intento que se vio constantemente limitado por el control imperial español. En medio de estos ejercicios de accidentada colonización, los afrodescendientes fueron constituyéndose en la población permanente del lugar, tomando los apellidos de los amos para reconocerse. A su vez, fueron asumiendo los elementos culturales que les fueron legados e impuestos desde el contexto de una tradición religiosa protestante, manteniendo y mimetizando sus tradiciones africanas en el marco de las prácticas exigidas por el amo. Vale la pena resaltar que todavía hoy en el archipiélago se sostienen conexiones familiares y culturales muy fuertes, se trata de un circuito en el que se habla un idioma diferente al oficial, se generan ciertas sonoridades/sensibilidades y se realiza un pasado ligado a la tradición inglesa de los primeros colonizadores.

II.

Una de las principales fuentes de la cultura musical sanandresana se constituyó desde la iglesia protestante inglesa: los cantos religiosos de las ceremonias fueron enseñados a los esclavos, y a su vez se les fue orientando hacia maneras de comportamiento “civilizado”. La incorporación del afro al ritual dominante estuvo en sintonía con una “purificación” de estos “seres” y con una tendencia al disciplinamiento del carácter belicoso con el cual eran caracterizados. Es muy dicente que entre las prohibiciones que se vivieran en gran parte del Caribe insular estuviese aquella ligada a la negación de tocar el tambor, pues los colonos europeos asumían que con los sonidos de tal instrumento se incitaban entre los esclavos con miras a la rebelión (Bermúdez, 1998).

La exigencia de ciertas prácticas socioculturales, como la religión, conllevó al amoldamiento corporal y psicosocial de los esclavos, reafirmando continuamente el lugar que le correspondía a establecidos y marginados. El colono blanco se constituyó en el “modelo de persona legítimo” desde el cual todos los integrantes de la comunidad debían organizarse: la música debía sonar y hacerse según las pautas del *establecimiento*, al igual que las danzas o las creaciones poéticas. Sin embargo, en medio de las estrictas imposiciones que regían sobre los esclavos se fueron creando espacios alternos en los que se imitaba burlonamente las reglas del amo y se configuraba un lugar de recreación de las tradiciones afro haciendo uso del “disfraz blanco”.

El cuerpo del esclavo aparece, entonces, como territorio de disciplinamiento; el lugar en el que deberán marcarse los límites de su pensamiento y su acción, aunque también será un espacio para la reacomodación de fuerzas, la resistencia y los re-planteamientos de los equilibrios de las relaciones. En el caso de la relación entre los esclavos y los amos existió un continuo corrimiento de las fronteras

del sonido, de los límites de la música, lo que implicó en alguna media no sólo el acatamiento de la “normatividad musical” de la religión protestante sino una apropiación matizada y reelaborada del sonido blanco y de sus danzas por parte de los esclavos. Tal reubicación continua se mantuvo como una práctica que permitió, y aún permite en la actualidad, correr esas líneas que marcan disciplinamientos y generan nuevos topos de acción-sonido (Kun, 2005).

La abolición de la esclavitud en 1853 para San Andrés fue un factor importante que dinamizó aún más el corrimiento de los límites sonoros, pues además de afirmar la relación entre los ex-esclavos y la iglesia, posibilitó nuevas influencias que se sintonizaban con la afirmación de la nueva Nación. De un lado, la iglesia protestante sanandresana jugó un papel muy importante en aras de la abolición de la esclavitud en la isla, ya que se alineó y mantuvo permanente contacto con la iglesia antiesclavista de la región norte de Estados Unidos: varios de los pastores isleños provenían de familias de los estados mencionados cuya tendencia se inclinaba al reconocimiento de la participación de “igual a igual” con la población afro. En este sentido, la participación musical no había sido negada y se vivió una “integración social” alrededor de un sólido ejercicio vocal que aún en tiempos recientes se evidencia en coros y agrupaciones vocales sanandresanas.

De otra parte, ese fuerte vínculo que se había configurado entre la comunidad y la iglesia protestante fue una fuente de inquietudes para los gobiernos católicos de turno que aspiraban a una mayor legitimidad y soberanía. Es desde comienzos del siglo XIX que, con el surgimiento de las nuevas naciones en Hispanoamérica, se fueron marcando nuevas pautas acerca de las tendencias que debían seguir los territorios sobre los cuales se ejercería gobierno. En San Andrés la influencia hispana se empezó a sentir con mayor vigor desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, esto fue así debido a que anteriormente las fuerzas del imperio español se habían concentrado

en el continente y los territorios insulares eran manejados principalmente por piratas ingleses, holandeses o franceses.

La nueva definición de fronteras conllevó nuevos usos sociales del sonido; las nuevas fronteras tendían a la afirmación de las nuevas *comunidades imaginadas* desde todos los frentes posibles. La música jugó un papel clave que propendía al establecimiento de emociones nacionales, de correspondencias entre sentimientos y los lugares habitados. El idioma fue un factor primordial en este proceso. En el caso de la isla resultaba complejo, pues prevalecía el inglés en un territorio que ahora era administrado por un gobierno de tradición hispana, tal tensión hizo que se dieran choques culturales en los que primaba el interés nacional por encima de lo local. Fue así que, en el juego de imposiciones entre los diferentes sectores sociales, la música se mantuvo como un espacio en el que se rehacían continuamente los nuevos límites y las pautas de identidad colectiva (Madrid, 2008).

Una *ciudadanía sincopada*¹ se fue configurando en el cruce de las fuerzas sociales, en medio de los sonidos que la institucionalidad promovía y del pleno surgimiento de propuestas sonoras marginales como el calypso o el mento, y posteriormente el reggae. El himno nacional colombiano, vigente en la actualidad, fue estrenado en 1887, y desde ese momento empezó a divulgarse en cada rincón del país. Para el caso de la Isla, el gobierno nacional establece desde

1 Esta metáfora musical, que aquí se ofrece para aludir a las relaciones sociales, sugiere que en los procesos históricos se han ido configurando contratiempos, rupturas con las regularidades, ritmos sociales a destiempo que no siguen con absoluta obediencia las marcas promovidas desde el establecimiento. Se trata, entonces, de reconocer esas acciones de los colectivos humanos que han sido silenciadas a través de la historia, y que funcionan como potenciales fuentes para la comprensión y la reorientación de nuestras acciones en la actualidad, proponiendo nuevos ritmos a diferentes escalas de las relaciones entre las personas. Tal vez resulte más claro hablar de *sincopas sociales* para no tener que cargar con el peso conceptual de la *ciudadanía* enmarcada en el estado moderno, habilitando así el sentido procesual histórico de las acciones a contratiempo como acciones de resistencia social, como rompimientos de las regularidades en el marco de los ritmos sociales.

comienzos del siglo XX una política de *colombianización* que implicó la obligación de hablar el español y de profesar la religión católica, factores éstos que daban cohesión a la nación y que no podían ser cuestionados en ninguno de sus territorios. A su vez, se estableció el uso obligatorio del himno en toda ceremonia pública como parte de un ejercicio de *ciudadanía acompañada*. Según algunos autores, incluso se llegó a castigar a los niños que hablaban inglés en el colegio:

La misión capuchina, encabezada por el padre Fray Cristóbal de Carcagente llegó a San Andrés en 1926. Al año siguiente llegaron siete monjas capuchinas (...) La misión capuchina hizo explícito el propósito de “civilizar, colombianizar y catolizar”, tres términos empleados como sinónimos, a la población isleña (Clemente, 1989: 204).

Las políticas del gobierno marcaron nuevas pautas de comportamiento cívico y se desestimó a la cultura local como un simple ámbito por recomponer y por encaminar hacia una nueva forma de reconocimiento en la que primaba definirse como colombiano, no como isleño ni *inglés*. El envío de misiones religiosas y católicas a San Andrés desde inicios del siglo XX pretendió ser un puente hacia la nacionalización del lugar y la reafirmación de la soberanía, ya que el gobierno colombiano se encontraba muy preocupado por la pérdida de Panamá e intentaba estrategias para evitar que territorios lejanos fuesen usurpados. El himno nacional puede verse entonces como una apuesta al uso del sonido con miras a la unificación a gran escala de colectivos sociales y de territorios, pues en medio de la heterogeneidad cultural el himno se yergue como un mojón al cual se anudan las diferencias y se simula una homogeneidad.

El proceso de nacionalización de la isla consistió, desde la perspectiva del sanandresano, en un ejercicio de tensiones en el que se rehacía continuamente la identidad colectiva y se iba

configurando la organización social. No fue un proceso de simple aceptación y correspondencia con un sentimiento de pertenencia a Colombia, sino que se vivió un constante reajustamiento entre las imposiciones institucionales y la *coreografía social* que se fue armando frente a la negación de lo local. En este punto puede reconocerse una situación similar a la que vivieron los esclavos con sus bailes, que fueron negados por contraposición a las “refinadas” danzas inglesas a las que debieron acomodarse. En todo caso, fue en ese ámbito dancístico que se configuraba la burla y se iban creando espacios de rebelión, dejando ver que desde las prácticas musicales se abría lugar al replanteamiento de las coreografías impuestas y se perfilaba la evidenciación de *sinco pas sociales*, de nuevos ritmos de relación y de poder (Fraser y Muñoz, 1997).

Ejemplos como el de los movimientos sociales surgidos en medio de la represión cultural y las difíciles condiciones de vida en San Andrés, afirman esos reacomodamientos de los límites y las nuevas geometrías de interacción. Movimientos como el Nacionalista (1977), Cívico (1980) o S.O.S-Sons of the Soil (1984), son muestra de las dinámicas que tienden a la cohesión grupal como parte de procesos identitarios que van acompañados de demandas por una mayor autonomía política. En algunos casos esas demandas fueron amplificadas desde canciones y por grupos musicales reconocidos, en otros, a través de las letras musicalizadas no sólo se cuestionó al establecimiento nacional sino que también se pusieron en duda esos modos y canales de la protesta y la participación social. Como sea, fueron haciéndose evidentes desde diferentes ángulos y espacios nuevas líneas para las interrelaciones sociales y, a su vez, el papel de la música resultó relevante en el ejercicio de la puesta a punto de las sensibilidades que correspondían a la acción grupal e individual.

III.

El himno de San Andrés aparece en escena en el año 1962, después de la declaración de la isla como puerto libre y la invitación por parte del gobierno a ciudadanos colombianos continentales para que residieran en ese territorio. Se buscaba confirmar aún más la pertenencia de la isla a Colombia y se dieron puntadas muy fuertes con miras a “integrar forzosamente” a la comunidad de tradición angloafricana con la del país. El himno isleño nos ofrece algunas pistas de la forma en que son concebidos sus habitantes, dejando en circulación un modelo de ciudadano local que sintoniza con sentidos de colombianidad y que funciona con el nuevo carácter económico del territorio: una isla vendida como paraíso para el disfrute turístico y libre de impuestos comerciales. Veamos el himno:

I

Cuando el viento pasa cantando
Con él se ponen a cantar:
Tiembla la luna que parece
Un dátil más en el palmar.

Coro

Suenan las islas como Ángeles
Sobre el silencio azul del mar
El día pone entre sus manos
Ramos de sal y de coral.

II

En el aire brilla la alegría,
La vida es bella como el mar
Y hay un olor en la mañana
A paraíso terrenal.
(El Tiempo, 1986: 1)²

2 Para escuchar el himno: http://www.youtube.com/watch?v=T_DQIMN4JmE

Con un primer vistazo, con una primera escucha, tal vez el himno no resulte llamativo. Aparece contrastante respecto al himno nacional colombiano en el que se hace alusión a la guerra, “la independencia”, la religión católica y el nuevo orden social, así como con otros himnos de ciudades colombianas del mismo periodo³. En este himno sanandresano no hay conflicto, no hay necesidad de independencia, no hay una filiación religiosa definida y no hay replanteamiento del orden de las relaciones; aparece como una canción bastante inofensiva. Sin embargo, toda esa tranquilidad en esta canción suscita inquietudes acerca de la forma en que se vive en la isla y las posibles tensiones que se sostienen en tal lugar. Al aproximarnos a la cotidianidad isleña resulta evidente que el himno es como un velo frente a las variadas problemáticas que ocurren allí.

El himno se constituye, entonces, como una marca sonora en el cuerpo, sobre el cuerpo: como amplificador de versiones de la realidad, como “parlante” que repite una versión que constituye y va constituyendo las relaciones interpersonales, que se inscribe en unas gramáticas de la acción y del *poder* (Scribano, 2009a). La letra musicalizada va delineando así unos ritmos, unas pautas para el movimiento, ejerciendo una presión de silenciamiento, en este caso, una demanda de orden para el cuerpo social y el cuerpo individual como fuerzas que deben armonizarse con las prácticas económicas. De tal modo, en la isla será un tema primordial la sintonización del colectivo en términos de la promoción turística –al menos desde la segunda mitad del siglo XX–: todos y cada uno deberán incluir sus fuerzas, proyectar sus existencias en esa dirección.

Situación similar ocurrió con los cantos protestantes que se les

3 El himno del departamento de Córdoba en una de sus secciones dice: “los pueblos que no luchan no tienen porvenir”; el de la ciudad de Leticia: “Condenado a escarmiento en captura... Por la patria preciso morir”; finalmente el de Bogotá cuenta: “Tres guerreros abrieron tus ojos a una espada, a una cruz y a un pendón. Desde entonces no hay miedo en tus lindes, ni codicia en tu gran corazón”. Ver en la sección “bibliografía” de este artículo las páginas web oficiales en las cuales se encuentra ampliada esta información.

inculcaban a los esclavos, con los que en alguna medida se aspiraba a contener esos potenciales cuerpos rebeldes, esas emociones desaforadas que debían organizarse, direccionarse en el sentido de una geometría de las posiciones sociales y de la producción. Aparece así la pregunta acerca de las (des)*orientaciones* puestas en juego cuando se configuran órdenes sociales del sonido, como si se tratase de políticas sonorizadas de las emociones, regulaciones que al ser incorporadas, cantadas, danzadas, se van sintonizando con formas de ver, asumir y recrear el mundo. Resulta entonces muy diciente todo lo que nos ofrece esta *letra*, como contracara de una realidad por descubrir, como marca y rastro de las versiones de mundo que se están poniendo en juego.

La letra de este himno alude a un lugar “divino”, extraordinario, paradisíaco y absolutamente bello; imagen que resulta muy contrastante con la realidad de Colombia, ya que en la segunda década del siglo XX este país se encuentra sacudido por luchas partidistas y por la presencia de al menos tres guerrillas importantes. La isla aparece como ese pequeño espacio de paz y de divinidad en el cual no ocurre nada fuera de la normatividad, negándose los conflictos que se vivían allí en relación con el aumento excesivo de la población, que estaba afectando el acceso a recursos naturales, y las limitaciones que tenían las personas para acceder a un empleo, entre varios problemas más. La descripción que se ofrece con el himno posee un carácter poético que le atribuye personalidad a diferentes factores ambientales como el viento, el mar, el coral, el palmar o la luna; no parece reconocerse la presencia fuerte de habitantes, y se insiste en una negación de la sociedad local.

Este himno es entonado por los sanandresanos en la actualidad como un canto muy significativo en el ejercicio de su propio reconocimiento y distinción, más importante que el himno nacional que empezó a ser cantado en inglés por *autorización* del presidente Belisario Betancur en los años ‘80 del siglo XX. Es muy significativo

que el himno de la isla mantenga solamente una versión en español y que el nacional se cante en inglés, a la par que la gente exprese decididamente que su himno es muy importante y que les sirva para diferenciarse de los pobladores más recientes de tradición hispana. Debe resaltarse que este canto evidentemente no nombra a ningún habitante local, medianamente podría inferirse que las alusiones a la felicidad están conectadas con la alegría y la vida social del lugar.

Puede afirmarse que el himno sanandresano intenta ejercer un silenciamiento de la comunidad local, negando la presencia de los ciudadanos, inscribiéndolos en la construcción de una imagen que los liga a la promoción del lugar en el marco de la naciente industria turística. En el himno no hay personas, no hay cultura ni tradiciones, sino versos creados por poetas del interior del país y que son cantados fervorosamente por buena parte de los sanandresanos, consolidándose un mecanismo de exhibición, de exportación de un destino turístico en medio del Caribe (Kirshenblatt-Gimblett, 1995). Con este silenciamiento se desconoce a su vez la tensión cultural que prevalece y se demanda un comportamiento colectivo que sostenga al turismo, que simplemente acompañe a los visitantes momentáneos, y no caiga en el juego de la rebeldía y la protesta.

De todos modos, no puede desconocerse que el uso social de los sonidos también permitió que desde otros espacios sociales con menor difusión se generaran perspectivas sonoras que inquietaban e inquietan acerca de lo que ocurre en la isla. Desde creaciones de calypso o música reggae se ha insistido en la construcción de nuevos referentes sonoros que replantean esa posición asignada en los diferentes iconos cívicos promovidos desde la institucionalidad. No puede desconocerse que la comunidad ha insistido en la organización social apoyándose en sus “tradiciones” y reelaborando desde el espacio sonoro esas relaciones que intentan fijarse como verdades atrapantes e inmovilizantes. En esta última dirección, es muy importante llamar la atención acerca del reconocimiento de

los procesos históricos locales e intentar mirar cómo y en dónde se encuadran los ejes desde los cuales se asume un autoreconocimiento colectivo o el reconocimiento de los demás como parte de dinámicas de poder (Elias, 1999).

Esta aproximación a los referentes sonoros ligados a la estructuración de una auto-imagen grupal, es también el abrebocas para consideraciones acerca de la regulación del cuerpo y las emociones como dinámicas relativas a la afirmación de cierto orden social. Volver la mirada sobre una canción representativa de una comunidad es, a su vez, reconocer los diferentes ángulos desde los cuales se sostienen formas de relaciones, imposiciones y resistencias entre las personas. Por ahora, se ha intentado problematizar y mostrar cómo la organización social del sonido es también un ejercicio de afirmación y organización de las posiciones de los grupos humanos en la consolidación de su predominio o supremacía.

BIBLIOGRAFÍA

BERMÚDEZ, Egberto (1998) “La tradición musical religiosa de las comunidades afroamericanas de habla inglesa: el caso de San Andrés y Providencia, sus iglesias y su música”, en: *Las iglesias de madera de San Andrés y Providencia*. Bogotá: Fundación de Música.

CLEMENTE, Isabel (1989) “Educación y cultura inglesa 1847-1930”, en: *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

ELIAS, Norbert (1999) *Sociología Fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa.

FRASER DELGADO, Celeste y MUÑOZ, José E. (1997) “Rebellions of Everynight Life”, en: *Everynight Life: culture and dance in Latin/o America*. Durham (pp. 9-32).

KIRSHENBLATT-GIMMBLET, Barbara (1995) “Theorizing Heritage”, en: *Ethnomusicology*, Vol. 39, N°. 3 (pp. 367-380).

KUN, Josh (2005) *Music, Race, and America*. University of California Press, Los Angeles.

MADRID, Alejandro L. (2008). *Nor-Tec Rifa! Electronic Dance music from Tijuana to the world*. Oxford University Press, Oxford.

SCRIBANO, Adrián (2009a) *Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica: Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Catedra Florestan Fernandes, Clacso.

_____ (2009b) “Capitalismo, Cuerpo, Sensaciones y

Conocimiento: Desafíos de una Latinoamérica Interrogada”, en: *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina*. Universidad Ricardo Palma, Lima (pp. 89-110).

OTRAS FUENTES:

EL TIEMPO (1986) Separata especial de turismo. Diario El Tiempo, 9 de julio, Bogotá.

www.cordoba.gov.co

www.leticia-amazonas.gov.co

www.bogota.gov.co

Se dice de mí. Candombe de Mujeres en la Ciudad de Buenos Aires⁴

María Macarena Sáenz Valenzuela

Introducción

El cuerpo permite el ingreso a una visibilización de las desigualdades que han sido naturalizadas. Los actos disruptivos que se realizan entre los cuerpos abren el camino necesario para develar lo que no es observable a primera vista, sin embargo, puede suceder que no sólo se visibilice lo disruptivo, sino también lo que no se altera.

Desde este punto, este trabajo se ubica bajo una clave de lectura latinoamericana, particularmente, desde la sociología de los cuerpos y las emociones. Teniendo en cuenta las actuales condiciones de depredación capitalista en el continente, el cuerpo toma un espacio privilegiado como focus de intervención social, como locus de la conflictividad y el orden, y como horizonte de comprensión de las prácticas sociales.

Se realiza una etnografía digital sobre la participación de la comparsa de mujeres IyàKereré Leli kelén en un programa televisivo, entendiendo al candombe como Tambor y Baile. En este marco, se propone como matriz de análisis la relación entre “tambor-hombre-masculino”, y su contracara “cuerpo de baile-mujeres-femenino”, intentando responder a la pregunta ¿qué relación existe entre cuerpo de tambores y cuerpo de baile? y, específicamente, ¿qué lugar ocupa el cuerpo de baile –considerado el lugar femenino– en una comparsa

4 El presente artículo está basado en los desarrollos expuestos en la ponencia “Tambores en Boca de Mujer. Mujeres Blancas tocando candombe en la Ciudad de Buenos Aires”, presentado en las Jornadas de Sociología de la Universidad de La Plata, 2010.

de candombe donde sólo pueden tocar mujeres?

Para responder tales interrogantes, se introduce el concepto de “coreografía política” que alude a las relaciones espaciales que se dan entre cuerpos mediados por objetos siguiendo un rito político, ordenado a partir de relaciones de poder (Valdés, 2003), en relación con los videos de presentación y las placas del programa televisivo sobre la lucha por los derechos de las mujeres titulado “Se dice de mí”, emitido por Canal Encuentro durante el año 2010. El análisis también se articula con el concepto “geometría de los cuerpos” en relación al “cuerpo imagen”, “cuerpo piel” y “cuerpo movimiento” propuestos por Adrián Scribano (2007).

En un primer momento, se presentan algunas consideraciones metodológicas. Seguidamente, se desarrolla la llegada del candombe afro-uruguayo a la ciudad de Buenos Aires para, en un tercer momento, proponer una matriz de análisis del candombe como Tambor y Baile. En cuarto lugar, se analiza la comparsa IyàKereré Leli kelén a partir de la matriz de análisis compuesta por los conceptos explicitados anteriormente. Por último, se esbozan algunas reflexiones finales.

Consideraciones Metodológicas

En la actualidad se hace inexorable reconocer que el desarrollo y la expansión de las tecnologías digitales permiten realizar investigación social. Puede decirse que, a pesar de la propagación de estas tecnologías, su utilización como herramientas de indagación social es todavía limitada en comparación con el masivo uso de portales en línea de investigación académica –sobre todo de Google Libros y Académico– (Murthy, 2008). Sin embargo, Internet puede considerarse un espacio de observación, con los recaudos necesarios de no ser considerado como un espacio “neutral”, ya que sigue constituyendo un trabajo de campo y, como tal, la construcción de los datos por parte de un investigador y el análisis siempre se

encuentran “sesgados” por las agendas, historias personales y las normas sociales.

Una de las ventajas que posee utilizar Internet como espacio y medio de observación es que la diversidad de páginas, redes sociales y *blogs*, entre otros, incluyen una gran reserva de material multimedia perteneciente a grandes movimientos sociales o grupos minoritarios. Así, los observadores pueden ser “invisibles” para observar interacciones sociales, videos, audio, imágenes, etcétera. Si bien esta condición de invisibilidad puede traer aparejados cuestionamientos éticos, también es cierto que es posible identificar materiales audiovisuales cuyo acceso, de otra manera, hubiera sido limitado. Por lo tanto, puede decirse que el uso de Internet permite observar información útil para diferentes tipos de investigaciones.

Este artículo es parte de un proceso de trabajo que comenzó con “Tambores en Boca de Mujer: Mujeres Blancas Tocando Candombe en la Ciudad de Buenos Aires”, ponencia presentada en las Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata en el año 2010. En ese momento, se trabajó con observaciones no participantes, realizadas desde un posicionamiento externo a la situación, es decir, no hubo por parte del observador un compromiso en la acción del grupo (Scribano, 2008). A su vez, dichas observaciones fueron articuladas con el trabajo de fuentes identificadas por Internet en los diarios La Nación, Pagina/12 y Clarín, en la revista on line Q! Quilombo en Buenos Aires, en distintos *blogs* y en los sitios informáticos de la misma comparsa, incluyendo sus perfiles presentados en las redes sociales Facebook y My Space.

En esta ocasión, las observaciones fueron realizadas a partir del video de presentación del programa televisivo “*Se dice de mí*”, emitido por el Canal Encuentro, las placas de presentación del tema de cada programa en particular, y la placa que se presentaba entre tandas. Se tomó la decisión de trabajar con estos videos como material de análisis ya que la Comparsa de Mujeres IyàKereré Leli kelén es la

protagonista. Se accedió a los materiales por medio de la página web del Canal Encuentro, como así también a través de fragmentos colgados en el sitio de Internet You Tube. El material visual es una etnografía diferente a la que se realiza cara a cara, pues da lugar a otro tipo de registros, tales como la selección de cuadros, repeticiones, entre otros.

En suma, la investigación digital aparece como una nueva forma de investigación social donde los analistas mantienen su mirada sociológica y personal, sólo que lo realizan en forma digital, por ejemplo, cuando se observan videos, salas de chat, páginas, blogs, entre otros. Si bien pueden hacerse objeciones éticas a la condición de invisibilidad que toma el investigador, Internet facilita el acceso a materiales audiovisuales de diferentes movimientos sociales o grupos minoritarios.

Candombe Afrouruguayo en Buenos Aires

Las prácticas musicales, como así también el baile, realizadas por los esclavos africanos traídos a la cuenca del Río de La Plata durante la época colonial han sido denominadas candombe. En lo que respecta a la Ciudad de Buenos Aires, el candombe ha ido desplazándose del espacio público para refugiarse en clubs o casas de familia (Frigerio, 1993), contrariamente a lo acontecido en el caso montevideano, donde esta práctica fue ganando más espacios públicos, superando así barreras nacionales, de raza y clase social (Frigerio, Lamborghini: 2009).

En la década de 1980, migrantes afrouruguayos comenzaron a reproducir en el barrio de San Telmo las “llamadas” espontáneas que se realizan en la ciudad de Montevideo. Éste fue el comienzo de un proceso que devino, a principios de la década del 2000, en que el candombe fuera practicado y apropiado por distintos segmentos de

la población porteña.

A finales de la década de 1980 comienza el traspaso del candombe desde la población uruguaya migrante en el país a los porteños. El proceso funcionó de la siguiente manera: un grupo de uruguayos “jóvenes” comenzaron a enseñar abiertamente candombe a argentinos. Se puede situar el comienzo de esta actitud en la organización de las *Jornadas de Arte Afroamericano* que fueron llevadas a cabo en el año 1988 en el Centro Cultural Rojas.

En 1996, José Delfín Acosta Martínez –referente del *Grupo Cultural Afro*– fue asesinado a golpes dentro de una comisaría, luego de ser arrestado por defender a unos afrobrasileños que habían sido tratados hostilmente por la policía. Este hecho lamentable marcó el inicio de una intensificación de la difusión del candombe en Buenos Aires.

En efecto, en respuesta al hecho se organiza un desfile bajo el rótulo “*homenaje a la memoria*” que toma las calles en el año 1998, donde la comparsa a cargo del candombe fue *Kalakangüé*, y se vislumbra una fuerte proporción de tamborileros blancos argentinos.

Siguiendo a Laura López (1999), *Kalakángüé* puede ser identificada como generadora de un ámbito novedoso de candombe en la Ciudad de Buenos Aires debido a la manera en que se transmite el tocar y el bailar. Es decir, con la creación de la comparsa emerge un espacio que permite la difusión a otros grupos sociales. En este sentido, la sistematización y la transmisión de conocimientos a personas que no lo viven como parte de su cultura permitió que blancos, argentinos, de clase media adquirieran las capacidades para practicar candombe (López, 1999).

A partir de aquí se pueden identificar dos generaciones de comparsas de candombe porteñas. En la primera, las más relevantes fueron “*Las Lonjas de San Telmo*” y la comparsa del “*Movimiento Afrocultural*”. Ambas se posicionaron como las herederas más

*importantes de Kalankangüé*¹.

La enseñanza formal de candombe a cargo de lo que varios autores llamaron “*trabajadores culturales*” (Balmaceda: 2008) implicó un alejamiento del grupo étnico de origen y, con eso, el modo de circulación y el contexto de transmisión de conocimientos que permitió a los nuevos grupos sociales apropiarse del candombe y resignificarlo.

De esta manera, emergió una segunda generación de candombe en la ciudad de Buenos Aires que se conforma a partir del año 2005. Siguiendo a Frigerio y Lamborghini, “estas agrupaciones comenzaron a esbozar maneras alternativas de manejo del grupo, más alejadas de la rígida jerarquía reinante en las primeras, y con una mayor intención de traspasar los antiguos condicionamientos de género (por ejemplo la comparsa de mujeres Iyakerere)” (Frigerio, Lamborgini; 2009: 104). En esta segunda generación de candombe emerge la comparsa de mujeres Iyákereré.

El Candombe: Tambor y Baile

Entre los antecedentes investigativos relacionados con este trabajo se evidencia una diferencia importante en lo que refiere a la forma en que son estudiados el toque de tambor y la danza. Rodríguez (2007) sugiere, en un primer momento, que el candombe se relacionaba con la danza ejecutada por los esclavos, y que en la actualidad se lo asocia al toque del tambor. En este punto es pertinente preguntarse: ¿qué es el candombe?, ¿se compone del cuerpo de tamborileros y del cuerpo de baile?, ¿qué relación existe entre éstos?, ¿de qué depende pertenecer a un grupo o a otro?, ¿cómo se organizan espacialmente

1 Cabe aclarar que si bien estas dos comparsas fueron las más importantes, no significa que hayan sido las únicas; entre otras se puede nombrar a “*Kimbara*” y “*Dos Orillas*”.

estos grupos?

Antes de proceder a desarrollar posibles líneas de respuestas cabe aclarar que al tomar al candombe afro-uruguayo como modelo de análisis, no se lo asume como referencia universal de esta práctica. Como sostienen varios autores (Cirio, 2007; Frigerio, 2008), el uso del concepto candombe *rioplatense* como el candombe de ambas orillas del Río de La Plata, ha invisibilizado la producción argentina en este sentido.

Por lo tanto, cuando se toman trabajos desarrollados en base al candombe afrouruguayo como antecedentes para abordar el objeto de este artículo, se lo hace con los recaudos necesarios para evitar ocluir la producción argentina. Se aborda desde aquí debido a que el candombe que practica *Iyakereré* es afro-uruguayo, traído a Buenos Aires por afrodescendientes uruguayos que migraron al país.

En el estado de la cuestión existen diferentes posturas. Algunos autores sostienen que con una cuerda de tambores —chico, repique y piano— es suficiente para constituir el candombe o, por otra parte, cuando se refieren a esta práctica sólo aluden al tambor sin prestar atención al cuerpo de baile (Ferreira 1999; Silva, 2006). Otros analistas, en cambio, proponen una división interna en la que el candombe estaría compuesto por un cuerpo de baile y por un cuerpo de tamborileros (López, 1999; Rodríguez, 2007).

Al referirse al estilo de candombe que se practica en Buenos Aires, López (1999) sostiene que las comparsas mantienen un estilo similar a las “*llamadas de Montevideo*”, es decir, que están conformadas por un cuerpo de tamborileros, un cuerpo de baile y los personajes típicos como la “*mamá vieja*”, el “*gramillero*” o médico brujo y el “*escobero*”. En consecuencia, se puede leer una estructura compuesta por un cuerpo de tamborileros y un cuerpo de baile que posee los personajes típicos.

Por otra parte, Ferreira (1999) centra su análisis en los “*tambores*”. Para el autor existe una frontera que separa quién puede tocar y quién no puede hacerlo. De esta manera, operan criterios de inclusión-

exclusión contruidos socialmente, relacionados con la identidad negra y la masculinidad. Por lo tanto, en la capacidad de “*colgar un tambor*” se permite la construcción de identidad de género y de etnia. Un ejemplo ilustrativo es la característica del ethos “*guerrero*” del tocador. Además, asocia la práctica del candombe con la “*barra de muchachos*”, de manera que al vincularla con un grupo etéreo, masculino, poseedores de tambores y apropiadores del espacio público, configura las coordenadas necesarias para la construcción de masculinidad, como así también para probarse a sí mismos ante otros en función de su capacidad de tocar el tambor.

Rodríguez (2007) efectúa un llamado de atención al análisis de Ferreira. Le objeta que, si bien trabaja la cuestión de género, no hace referencia a las mujeres como contracara de la dimensión masculina que investiga. Continuando con su desarrollo, afirma que en la actualidad el candombe se asocia a hombres, donde la relación a la que se le presta atención es candombe-tambor-masculinidad. Esta preponderancia aparece tanto en los practicantes como en los que se han dedicado a su estudio. A modo de ejemplo, la autora propone la idea de “*sin tambores no hay candombe*”, produciéndose así un fuerte descuido con respecto a la danza y, por lo tanto, hacia las mujeres que la practican.

En esta instancia se puede advertir que mientras Ferreira sólo toma en cuenta los tambores haciendo fuerte hincapié en la relación candombe-tambor-masculinidad, Rodríguez lo cuestiona incorporando al esquema un elemento femenino, el cuerpo de baile y, por lo tanto, a las mujeres que forman parte de él. De esta manera, centra su objeto de estudio en el cuerpo de baile de las comparsas de Montevideo, otorgándoles importancia a las mujeres que lo conforman. A diferencia del cuerpo de tambores, donde “saber tocar” es un requisito necesario para poder ser un “tambor”, en el cuerpo de baile no es un requerimiento explícito que las mujeres sepan bailar. En sus observaciones, la autora distingue cuatro tipos

de grupos dentro de una comparsa: las bailarinas, la vedette, las mamás viejas y las bailarinas afro. Cada uno de los modelos están asociados a diferentes rasgos, algunos vinculados a marcas raciales, a roles femeninos tradicionales y –recientemente– a la fetichización del cuerpo femenino.

Lo novedoso de la propuesta de Rodríguez radica en la relación femenino-masculino que observa. Sostiene que, si bien la alta visibilidad del tambor como eje y representante del candombe desplaza la importancia de las mujeres en esta práctica, son ellas mismas las que se colocan como “complemento” del tambor posibilitándose resaltar su valor dentro de la estructura del candombe.

Siguiendo con el análisis, lo que permite a las mujeres posicionarse como complemento es la capacidad de “transmisoras” que se adjudican a sí mismas. Incluso son posibilitadoras de la energía masculina, ya que mediante su baile “viabilizan” el toque del tambor, pues: “El análisis de la experiencia de estas mujeres al bailar muestra que no se sienten un anexo de los tambores, sino muy por el contrario, el complemento que posibilita que los hombres percutan porque son las que ‘canalizan su energía’” (Rodríguez, 2007: 142).

De lo desarrollado hasta aquí se desprende que el candombe tiene dos elementos: el cuerpo de baile y el cuerpo de tambores. Mientras que el primero se asocia con lo “femenino” y está compuesto por mujeres, el segundo está ligado a lo “masculino” y conformado por hombres, sugiriendo así una matriz de análisis del tipo: tambor-hombre- masculino y cuerpo de baile- mujer- femenino.

Los aportes de Rodríguez son interesantes porque incluyen a las mujeres dentro del candombe. Sin embargo, dicha inclusión viene de la mano de un posicionamiento dentro de la estructura: el cuerpo de baile. Bajo este marco de interpretación, ¿qué pasa si una mujer quiere tocar el tambor?, ¿por qué cuando se habla de la mujer como complemento se la posiciona dentro del cuerpo de baile? Si en la estructura interna del candombe los tambores les corresponden a los

hombres y el cuerpo de baile a las mujeres, ¿cómo puede abordarse el caso de la comparsa IyàKereré Leli kelén?

Se dice de mí: La aparición de la Comparsa en la presentación de un programa televisivo

La Comparsa IyàKereré Leli kelén se conformó en el año 2008 con el objeto de realizar una llamada de candombe por el día Internacional de la Mujer. Su objetivo fue crear un espacio donde la mujer que quisiera tocar los tambores no se sintiera violentada o discriminada por hombres. De este modo, se caracteriza por ser la primera cuerda de candombe en Argentina donde los tambores sólo pueden estar en manos de mujeres.

Durante el año 2010, IyàKereré Leli kelén participó de la presentación del programa televisivo *“Se dice de mí”*, conducido por Natalia Oreiro, en el Canal Encuentro, perteneciente al Ministerio de Educación de la Nación. En términos generales, el programa trataba sobre la temática de la participación ciudadana, centrándose en la lucha por los derechos de las mujeres y su participación en la vida política, económica, social y cultural del país. El ciclo contó con 13 episodios en formato documental narrados por las propias protagonistas, en los que también se abordaron cuestiones de violencia de género². El análisis que se presenta a continuación se efectuó a partir de las imágenes de la comparsa que se presentaban en la apertura del programa, las placas entre tandas y las que anunciaban la temática de cada episodio.

Teniendo en cuenta la matriz expuesta anteriormente, en la que se relaciona tambor-hombre-masculino, y su contracara cuerpo

2 Esta información se puede encontrar en la página del Canal Encuentro www.canalenencuentro.gov.ar [y también en el video de presentación del programa donde se la entrevista a Natalia Oreiro y a Ignacio Hernaiz, Director del Canal. Véase: <http://www.youtube.com/watch?v=grZ4PqOEE8m>].

de baile-mujer- femenino, es útil articularla con el concepto de *género* propuesto por Joan Scott³. La autora denomina género a “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos y como una manera primaria de resignificar las relaciones de poder” (Scott, 1993:35). Uno de los elementos principales de la aludida definición son los conceptos normativos. Éstos definen las interpretaciones de los significados de los símbolos, por lo tanto, limitan y contienen las posibilidades metafóricas. La forma que adquieren es la de oposiciones binarias afirmando, categórica e inequívocamente, el significado de lo masculino y lo femenino.

En este sentido, se asimilan a la matriz normas que establecen que en el candombe el tambor es masculino, por lo tanto, le corresponden las manos de los hombres; a su vez, el baile femenino se presenta como el lugar que atañe a las mujeres. En consecuencia, las mujeres bailan y los hombres tocan. Lo novedoso de IyàKereré Leli kelén es que no acepta la división de género dentro del candombe que practican, poniendo en tensión tal división, y proponiendo una alternativa frente a los límites de sexo (Frigerio Lamborgini, 2009). En otras palabras, esta comparsa propone una cuerda de tambores sólo integrada por mujeres.

Siguiendo a Raymond Williams (1980), el proceso cultural es definido como un “*sistema cultural que determina los rasgos dominantes*”. Para reconocer las relaciones dinámicas del proceso, el autor define las categorías “dominante”, “residual” y “emergente”. En este marco, y en articulación con la matriz anteriormente señalada, puede afirmarse que el modelo dominante del candombe en la Ciudad de Buenos Aires entra en crisis debido a las transformaciones en los modos de transmisión del mismo que posibilitaron a nuevos grupos

3 Se entiende que el concepto puede resultar viejo o anticuado debido al gran desarrollo teórico que se ha realizado dentro del campo de la teoría feminista y la teoría de género, aún así, a los fines de este trabajo resulta pertinente.

sociales practicarlo (Frigerio, Lamborgini 2009). En este sentido, los “recién llegados” proponen diferentes maneras de organización y de cuestionamiento. Es así que Iyàkereré plantea una forma alternativa y transformadora de practicar candombe al conformar una cuerda de mujeres, debido a que en las comparsas existentes hasta el momento existía cierta reticencia a que las mismas pudieran tocar.

Lo que emerge en este ordenamiento de la comparsa es la inversión del mecanismo de inclusión-exclusión dominante, ya que sólo se incluyen dentro de los tambores a las mujeres. Esta redefinición del mecanismo permite la emergencia de un lugar novedoso para que las mujeres puedan desarrollar sus capacidades de tocar sin ser violentadas por los hombres. No obstante, este lugar puede ser considerado al mismo tiempo residual en su propia lógica, ya que la exclusión según género sigue operando, sólo que esta vez los que no pueden tocar son los hombres.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el cuerpo de baile en una comparsa de candombe donde sólo pueden tocar mujeres? Luego de realizar sistemáticas observaciones en base al material empírico citado, pudo apreciarse una preponderancia de las tamborileras sobre el cuerpo de baile en lo que respecta a la toma de decisiones (Sáenz Valenzuela, 2010).

Para poder contestar los interrogantes planteados resultan valiosos los aportes de Valdés (2003) sobre los espacios sociales para una *coreografía política*, como así también la geometría de los cuerpos, en particular las definiciones de *cuerpo imagen*, *cuerpo piel*, *cuerpo movimiento*, propuestos Scribano (2007), si se los articula con la matriz analítica en base a los videos de la comparsa en el programa *Se dice de mí*.

Scribano (2007) sostiene que la geometría de los cuerpos se caracteriza por la aceptación de la existencia social de formas que ubican y des-ubican a los agentes de acuerdo con las relaciones de distancia y proximidades que tienen. A lo anterior suma la necesidad de analizar cuáles son las distancias que la sociedad impone sobre sus

propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales para poder conocer los patrones de dominación que rigen en una sociedad determinada. Así, la geometría de los cuerpos se asienta en una geocultura y en una geopolítica de la dominación, en otras palabras: “la dominación no aparece en el cuerpo en todo tiempo-espacio de la misma manera, las marcas corporales son inscripciones socialmente establecidas por el proceso de dominación en el que está sumida una sociedad” (Scribano, 2007: 4).

Por su parte, Valdés, a partir de los conceptos de *masque* y *máscara* del arquitecto norteamericano John Hejduk, y de la relación objeto-sujeto explicitada por Juan Borchert, propone un análisis de las relaciones espaciales que se dan entre cuerpos mediados por objetos siguiendo un rito político, ordenado a partir de relaciones de poder. En su desarrollo enuncia que la disposición de los objetos permite a los participantes recrear las normas predefinidas y ponerlas en acción (Valdés, 2003).

Hasta aquí se tiene que la geometría de los cuerpos se asienta en una geocultura y en una geopolítica de la dominación, por lo tanto, el cuerpo es marcado por el proceso de dominación dependiendo del tiempo y espacio en el que se ubica. Y, por otra parte, que las relaciones espaciales que se dan entre los cuerpos son mediadas por objetos y siguen un rito político que se ordena a partir de relaciones de poder.

Bajo este marco, el video de presentación del programa “*Se dice de mí*” se inicia con el sonido de la llamada de candombe, la imagen del palo pegando a la madera del tamboril y una mano golpeando en el parche. No logra distinguirse quién toca. Sólo pueden verse partes de los cuerpos y los tambores en primera plana. Luego, cuando comienza a sonar el toque, se vislumbra una formación de tamborileras pero aún no pueden verse sus caras. Ya cuando se les hace un plano desde arriba, se observa la formación completa

de hileras de tamborileras mirando a la cámara y el nombre del programa en grandes letras rojas encima de ellas. Se realizan una serie de primeros planos a algunas de las integrantes de la comparsa y el toque cierra con la imagen de una mano sobre el parche del tambor que tiene dibujado encima el símbolo femenino con un signo matemático de igualdad (=) dentro. La apariencia de las tamborileras es similar a la de las llamadas: el uniforme con los colores de la comparsa –naranja, amarillo y violeta– un vestido por encima de un pantalón, aros y cintas en la cabeza.

Por otra parte, sobre un fondo negro, la placa de presentación de cada programa contiene el título sobre dos tambores. Sólo aparece el tambor. En la placa entre bloques aparece el parche del tambor con el símbolo femenino y dentro de éste el signo de igualdad. Podría observarse así que las relaciones espaciales de los cuerpos están mediadas por los objetos, en este caso el tamboril. Las relaciones jerárquicas entre los tambores y baile se materializan ya que sólo son las tamborileras las que aparecen en los videos. El cuerpo de baile está ausente. Nuevamente, la disposición de los objetos – el tambor– permite poner en acción las normas predefinidas del candombe. Si bien existe una mutación de la matriz tambor-hombre por la de tambor-mujer, esta última es visibilizada en el momento en que asume un rol masculino, por lo tanto podría observarse la relación tambor-mujer-masculino. En esta línea, podría afirmarse que la relación entre sujetos y sus cuerpos está siendo mediada por los objetos, de manera que si no hay tambor no hay cuerpo, porque el cuerpo de baile no aparece. El lugar que ocupa cada sujeto dentro del candombe depende del tambor.

Para continuar con el análisis es necesario introducir los conceptos de *cuerpo imagen*, *cuerpo piel* y *cuerpo movimiento*. De acuerdo con Scribano (2007), el *cuerpo imagen* es el entramado de los cuerpos respecto al nosotros, a los otros y al Otro social. Corresponde un valor diferente a cada parte del cuerpo físico según la cultura, el género, la edad y

la clase. Así, el cuerpo es la imagen de la sociedad, y la geometría de los cuerpos da aviso sobre el lugar en el que está inscripto. Otro de los rasgos del cuerpo imagen es que está disponible para ser visto, donde disimular o enfatizar algún componente físico del cuerpo es una estrategia de presentación ante los otros. Se completa la caracterización con un tercer rasgo: la postura como estructura social significativa, es decir, un modo social de mostrarse, de manejarse con lo socialmente aceptable, con lo que se es para los otros.

En segundo lugar, el *cuerpo piel* se construye en el proceso mediante el cual los sentidos aparecen como lo social originariamente construido. Dentro del proceso, se ubica un punto de referencia naturalizado para los sentimientos y las emociones. En este punto, se cruzan las sociabilidades y sensibilidades como formas “naturales” de sentir-el- mundo (Scribano, 2007). Se incluyen los modos sociales de ver, oler, oír, tocar y gustar, en conjunción con las formas de ver la vida que están asociadas a cada uno de los cinco sentidos.

Así, al tomar la aparición de las tamborileras en el programa de televisión como un acto para ser vistas (por otros) permite observar cómo se presentan ante los otros. Los colores, el tipo de vestuario, la forma en que llevan el pelo, los accesorios, etcétera. Entre todos los objetos, lo que se enfatiza es el tambor, al punto que termina desplazando a los cuerpos. De este énfasis se deduce la ausencia del cuerpo de baile. El modo social de mostrarse y de manejarse con lo socialmente aceptable, se produce dentro de/como una acción regulada, desplazando un elemento del conjunto.

Finalmente, el *cuerpo movimiento* se relaciona con el hacer. Lo relevante es que sin cuerpo en acción las relaciones sociales no existen. En la misma dirección, los cuerpos se clasifican, diferencian y ubican por las posibilidades de disposición corporal (Scribano, 2007). La comparsa aparece como un acto subalterno que sucede en el marco de una acción regulada. Una vez invertida la matriz del candombe, los cuerpos siguen siendo clasificados, diferenciados

y ubicados por una disposición corporal: ya no es el sexo sino la capacidad de “ser un tambor”.

Asimismo, el *cuerpo movimiento* es la capacidad de desplazamiento centrífugo y centrípeto de hacerlos autónomos y heterónomos de lo corporal. Los cuerpos gestionan energías y, dependiendo de cómo éstas estén disponibles, pueden generarse movimientos potenciales (o no). Vale decir que las ubicaciones que aparecen como naturales en los cuerpos pueden acercarse o alejarse dependiendo de las energías sociales, como así también, dependen de éstas los niveles de autonomía/heteronomía con respecto a los otros (Scribano, 2007). Los cuerpos de las integrantes de la comparsa pueden realizar desplazamientos dentro de las disposiciones de la acción regulada (candombe) sin alterar por completo las regulaciones de la misma. Las energías sociales les permiten desplazamientos del lugar que les correspondería “por naturaleza”. Para futuras investigaciones la pregunta estaría dirigida al análisis de las energías sociales que permitieron a estas mujeres desplazarse de una disposición a otra dentro de una acción regulada. Sin embargo, no se observa una inclusión de ambas partes, sino que sigue persistiendo el predominio de una sobre otra.

Valdés (2003) agrega que cada sujeto participa del espacio público, cívico, político mediante una apariencia dada por el objeto. Es decir, en una relación sujeto-objeto donde el sujeto es el cuerpo humano, los objetos –en este caso en particular el tambor– son como una acción humana congelada. Así lo atestiguan las placas de presentación del programa televisivo analizado en las que sólo aparece el tambor, permaneciendo ausentes los cuerpos de las mujeres. “*Se dice de mí*” termina presentando a las mujeres y sus luchas a partir de un objeto masculino.

Sin embargo, por otra parte, podría hacerse la lectura de que todo acto, que consiste en percibir y actuar, imprime al objeto su significación. También, a su vez, el acto transforma al objeto en

portador de significación en relación con el sujeto en el mundo que le rodea: un círculo funcional une al objeto – portador de significación– con el sujeto –receptor de significación– (Valdés, 2003). Aquí podría observarse cómo el acto de inversión de la matriz de candombe y la aparición en la presentación de un programa dedicado a la lucha por los derechos de las mujeres imprime, mediante la imagen del parche con el símbolo femenino con el signo igual dentro de éste, la significación masculina del tambor a secas. Por lo tanto, el objeto significado toma significación no por sí mismo sino por la práctica que se tiene con él. Los sujetos se relacionan espacialmente a partir de objetos, es necesaria la escenificación del rito, aunque en este caso los cuerpos sólo aparecen mediados por el tambor, donde el rol femenino que carece de objeto no tendría relevancia.

Reflexiones Finales

Entendiendo al candombe como Tambor y Baile, las preguntas que han guiado el trabajo han sido ¿qué relación existe entre cuerpo de tambores y cuerpo de baile? y, específicamente, ¿qué lugar ocupa el cuerpo de baile – considerado el lugar femenino– en una comparsa de candombe donde sólo pueden tocar mujeres?

La investigación social digital emergió como una alternativa para el trabajo de campo ya que Internet facilitó el acceso a contenidos audiovisuales de la comparsa. El material visual posibilitó un abordaje diferente, es decir, una relación social al menos diferencial respecto a la tradicional etnografía cara a cara. El proceso dio lugar a un tipo de registro facilitado por la emergencia de opciones al momento de selección de cuadros, repetición de material audiovisual, entre otros.

El desarrollo de la llegada del candombe afrouruguayo a Buenos Aires permitió entender cómo, por medio de los trabajadores culturales, éste pasó de manos uruguayas a manos argentinas,

caracterizadas estas últimas por ser jóvenes, blancos y de clase media. La apropiación del candombe por parte de nuevos grupos sociales permitió un nuevo manejo de grupo y el traspaso de los condicionamientos de género, siendo precisamente este escenario donde surge la comparsa IyàKereré Leli kelén.

En base a estudios efectuados con anterioridad por autores especializados en la temática, pudo construirse una matriz (Tambor-Hombre-Masculino y Cuerpo de Baile-Mujer-Femenino) que condiciona al sexo la posición que se ocupa en la estructura del candombe.

A partir de la articulación de dicha matriz con el concepto de género, pudo observarse no sólo cómo según el sexo se ocupa un lugar dentro del candombe, sino también que la relación que se constituye entre ambos polos es jerárquica, asumiendo la trilogía Tambor-Hombre-Masculino la posición dominante. La particularidad de la comparsa IyàKereré Leli kelén se debe a su capacidad de poder invertir la matriz del candombe aperturando un lugar para que las mujeres puedan tocar sin que ello implique ningún tipo de hostilidad.

Una vez invertida la matriz, la articulación con el concepto de “coreografía política” propuesto por Valdéz permitió observar las relaciones espaciales que se dan entre cuerpos mediados por objetos siguiendo un rito político. A partir del análisis de la presentación y de las placas del programa televisivo “*Se dice de mí*”, se identificó cómo las relaciones entre los cuerpos en el candombe se dan mediadas por objetos, es decir, mediante el tamboril. En efecto, a partir de dicho objeto se materializa la continuidad de las relaciones jerárquicas entre los tamboriles y el baile ya que sólo son las tamborileras las que aparecen en los videos, ausentándose el cuerpo de baile. Sin tambor no hay cuerpo. En otras palabras, el cuerpo de las mujeres es visibilizado una vez asumido el rol masculino; la apariencia de los cuerpos la da el objeto, al punto de llegar a la paradoja que en un programa sobre la lucha por los derechos de las mujeres aquél es

presentado solamente a partir de un objeto masculino (el tamboril). No obstante, al objeto vacío de relaciones sociales se le imprime el significado mediante el acto. Aquí se puede observar cómo la placa entre tandas resignifica al tambor-masculino mediante el símbolo femenino sobre el parche del tambor con el signo de la igualdad matemática dentro de éste.

En articulación, los aportes de Scribano a partir de la geometría de los cuerpos en relación al cuerpo imagen, cuerpo piel y cuerpo movimiento permitieron observar la presentación ante otros que realiza la comparsa y el particular énfasis en el tambor. Se añade, dentro de una acción regulada que se materializa en la matriz, la capacidad de desplazamiento del lugar que les corresponde “naturalmente” por ser mujeres, a un lugar otro.

Para futuros abordajes quedan abiertas algunas inquietudes, a saber: ¿por qué el cuerpo de la mujer es visibilizado una vez ocupado el rol masculino?; ¿cómo los cuerpos toman relevancia sólo a partir de la disrupción —debido a que el cuerpo de baile no aparece en el video?; ¿qué acciones son necesarias llevar a cabo por un grupo de mujeres si quieren tocar candombe y qué extensión hacia una interpretación social se puede hacer a partir de estos interrogantes?; ¿qué energías sociales permiten un desplazamiento desde una disposición a otra dentro de una acción regulada?; ¿es sólo una cuestión de género el lugar que aparece como “natural” para la mujer dentro del candombe o está en estrecha relación con las energías sociales de que dispongan los agentes?

BIBLIOGRAFIA

BALMACEDA, María (2008) “Recreaciones e Identidades: notas sobre Arte Afro en Buenos Aires” en: *Emergencia: Cultura, música y política*. Buenos Aires: Ediciones CCC (Pág.45-53).

CIRIO, Pablo (2007) “Del sueño de la Argentina Blanca a la realidad de la Argentina americana: la Asunción del componente étnico-cultural afro y nuestro patrimonio musical”. Ponencia presentada en la 6ta edición del *Festival Panafrican de Musique* (FESPAM), Republica del Congo.

_____ (...) “¿Rezan o Bailan? Disputas en torno a la devoción de San Baltazar por los negros en el Buenos Aires Colonial”. En: Rondón, V. (Ed.) *Actas de la IV Reunión Científica: “Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*. Asociación Pro Arte y Cultura, Santa Cruz de la Sierra, (Pág.88-100).

FERREIRA, Luis (1999). “Los músicos tambores”, en: *Las Llamadas de tambores: Comunidad e identidad de los afro-uruguayos*. Tesis de Maestría, Universidade de Brasília.

FRIGERIO, Alejandro (1993) “El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada”. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, N°8. Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires (Pág.50-60).

_____ (2008) “De la desaparición de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y su estudio en la Argentina”, en: Lechini, G. (Comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, Presencia y Visiones del Otro*. Buenos Aires: CLACSO.

Disponible en línea en: <http://revistaquilombo.com.ar/documentos/frigerioestudiosafro.pdf>. Fecha de Consulta: 05/11/2011

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2009) “El Candombe (Uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos Imaginarios urbanos en una ciudad blanca”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 30, Buenos Aires (Pág. 93-118).

LÓPEZ, Laura (1999) “Identidades en juego alrededor del candombe”. *Revista de investigaciones folclóricas*, N°14, Buenos Aires.

MURTHY, Dhiraj (2008) “Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research”. Sage Publications, UK. Disponible en línea en: soc.sagepub.com. Fecha de consulta: 23/07/ 2011.

RODRÍGUEZ, Manuela (2007) “Cuerpos femeninos en la danza del candombe montevideano”. Tesina para Licenciatura en Antropología orientación Sociocultural. Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Antropología.

SCRIBANO, Adrián (2007) “*Salud, dinero y amor... ! Narraciones de estudiantes universitarios sobre el cuerpo y la salud*” Disponible en línea en: <http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos/ascribano2007a.pdf>. Fecha de Consulta 05/11/2011.

_____ (2008) “*El proceso de investigación cualitativa*”. Prometeo Libros. Buenos Aires.

SILVA, Andrea (2006) “El Candombe: Su historia y su toque”. Montevideo. Disponible en línea en: http://www.lamelaza.com/archivos/articulos/articulo_andrea.pdf. Fecha de consulta:

19/09/2011.

SCOTT, Joan (1993) “El Género una categoría útil para el análisis histórico” en: *De Mujer a Género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

VALDÉS, Bernardo (2003) “La Corte del juez itinerante: espacio para una coreografía política”. *ARQ (Santiago)*, N°53. Disponible en línea en: <http://www.scielo.cl/pdf/arq/n53/art13.pdf>. Fecha de consulta: 05/11/2011 (Pág.44-47).

WILLIAMS, Raymond (1980) *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ed. Península.

OTRAS FUENTES

Se dice de mí. Canal Encuentro disponible en: <http://descargas.encuentro.gov.ar/> Fecha de consulta: 19/09/2011.

Videos de You Tube disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=grZ4PqOEEm8m>. Fecha de consulta: 19/09/2011.

Consumo, cuerpo y emociones en la teoría

Andrea Dettano

Fue justamente el error histórico del mundo trasladar la causa de la felicidad o del dolor al poseer o no poseer objetos. No es si tengo o no tengo algo lo que determina mis sentimientos, sino si otros no lo poseen o lo poseen. Sólo las almas más delicadas y puras, que son suficientemente ricas como para vivir de lo más íntimo de sí, desean acoger con gusto el objeto, sin violentar emocionalmente sus límites; la masa, en cambio, no se contenta con el encanto de la cosa, sino que asocia su emoción con la posesión, porque su vecino carece de ella, o con la privación, porque su vecino la posee. Sólo la primera e inmediata impresión del bien intercambiado puede acallar la comparación; pero las menores diferencias en este nuevo nivel excitan nuestra sensibilidad, rápidamente adaptada, con tanta intensidad como anteriormente lo hacían otras más burdas (Simmel, 2007: 80)

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo recuperar brevemente algunas producciones recientes en torno a la práctica del consumo para rastrear en éstas el lugar que ocupan el cuerpo y las emociones. En esta línea, se toman producciones recientes que inscriben al consumo como un momento dentro del proceso de producción en la sociedad capitalista. Se desarrolla el modo en que determinados patrones de consumo son un reflejo de las formas que adquiere determinado modo de producción. El consumo se analiza dentro de este *continuum* en el que como práctica tiene lugar, y no como proceso aislado de la

producción de la vida material y “satisfacción” de necesidades.

De este modo, el interés se centra en recuperar el consumo dentro del proceso de desenvolvimiento histórico de la sociedad capitalista, para observar los sentidos y motivaciones que envuelve dicha práctica, que ya no responde meramente a la “satisfacción de necesidades vitales”, sino que se encuentra cargada de significados. En dicha dirección se procede a revisar algunas de las producciones sobre la temática en pos de localizar el lugar que tienen cuerpos y emociones como categorías sociológicas en esos trabajos.

Cuerpos y emociones en la teoría social

Las emociones han estado presentes en las producciones sociológicas, clásicas y contemporáneas. Nombradas una y otra vez, conforman un patrimonio muy valioso para los estudios actuales sobre la temática. Del mismo modo, ha habido en la realidad histórica emociones, presencia de sujetos sentientes, porque sí y de por sí, que formaron parte de procesos, devenires y transformaciones constituyendo en muchos casos el motivo/móvil de dichos cambios.

La sociología de las emociones nace en la década de los años ‘70 del siglo XX, de la mano de algunos pioneros norteamericanos como Arlie Russell Hochschild, Thomas Scheff, Randall Collins y Theodore Kemper, quienes realizan las primeras publicaciones vinculadas con la temática. Estos autores intentan ampliar este campo teórico social basados en que:

La naturaleza de las emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social. Soledad, envidia, odio, miedo, vergüenza, orgullo, resentimiento, venganza,

nostalgia, tristeza, satisfacción, alegría, rabia, frustración y otro sinfín de emociones corresponden a situaciones sociales específicas. Este es el objeto propio de la sociología de la emoción, estudiar las relaciones entre la dimensión social y la dimensión emocional del ser humano (Bericat Alastuey, 2000: 150).

Intentar realizar un aporte al conocimiento sobre la sociología de las emociones puede empezar por una revisión teórica, pensar sobre cómo se piensan, presentan y desarrollan las emociones en diferentes trabajos. Una primera aproximación sobre el asunto sería profundizando sobre esas maneras de comprensión, sobre el qué y el cómo han abordado diferentes estudios el tema de los sentimientos y las emociones. “Necesitamos una manera sociológica de reflexionar sobre la emoción y para lograrlo es preciso reunir un pensamiento que está disperso entre las ciencias sociales e inserto en diversos enfoques de los vínculos entre la estructura social y la emoción” (Hochschild, 2003: 117)

Con el objetivo de rastrear el lugar que han tenido cuerpos y emociones en la teoría social, este trabajo intenta recuperar, en torno a las producciones sobre consumo, el lugar del cuerpo como eje de lo emocional, como el *locus* de la conflictividad y del orden social. El cuerpo aparece entonces como escenario, como medio de conjugación de diversas prácticas, sensibilidades y sentidos, como territorio en el que se atraviesan los entramados sociales.

Teoría Social del consumo: aportes y perspectivas

Las proximidades y distancias que en la vida cotidiana encontramos en los cruces entre cuerpos, emociones y consumos son analizadas de diversas maneras (y perspectivas teóricas). En lo que sigue se intenta

hacer evidente algunas de las ópticas aludidas con la intención de revisar los cruces mencionados y (al menos) identificar el “puesto” que ocupa el consumo.

La religión neo-colonial

En el contexto de una explicación sobre los procesos de colonización que tienen lugar en las estructuraciones sociales del capitalismo a escala global se han producido interpretaciones sobre el capitalismo como religión, siendo uno de sus componentes centrales el consumo mimético.

La situación actual de dominación imperial se caracteriza por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales. El carácter indeterminado y de imprevisibilidad constituyente que toma el capitalismo en la actual fase de acumulación es correspondiente a una lógica de la metamorfosis constante. La estructura del capitalismo se sintetiza, así, en la expresión: “¡Sea mercancía y no muera en el intento!” (Scribano y Cervio, 2010) como mandato central de mercantilización. La situación de dominación actual “radica en la extracción de la plusvalía energética de cuerpos –disponibles y en condiciones de disponibilidad social– inscritos en geometrías y gramáticas de las acciones que, articuladas bajo la máxima imperial de ser y estar para-otros, promueven la licuación (coagulación) de la acción y la sistemática evitación conflictual” (Scribano y Cervio, 2010: 3). Ahora bien, tal evitación del conflicto se configura y se sostiene a través de “mecanismos de soportabilidad social” y “dispositivos de regulación de las sensaciones”.

En tal sentido, los mecanismos de soportabilidad social aluden a un conjunto de prácticas que operan casi desapercibidamente actuando desde la costumbre, el sentido común y las sensaciones, que parecen ser algo muy propio e íntimo del ser humano. La

vida se presenta para los individuos como un “siempre así” que combina la imposibilidad de hacer las cosas de otro modo con la naturalización de faltas estructurales. Estos mecanismos se orientan a la evitación sistemática del conflicto que suponen las expropiaciones y depredaciones energéticas del capital. En segundo lugar, los dispositivos de regulación de las sensaciones se constituyen como procesos de selección y clasificación que van elaborando las “percepciones socialmente determinadas y distribuidas que organizan las maneras de ‘apreciarse en el mundo’ que detentan los sujetos en contextos enclavados” (Scribano y Cervio, 2010: 4) De este modo, se van construyendo ciertas “formas de sentir” que estructuran a su alrededor un conjunto de sensibilidades sociales que van armando visiones y di-visiones del mundo que hacen que éste se aprehenda y narre desde el lugar de la expropiación.

Mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones, incorporados en las prácticas en pos de la evitación conflictual, se conectan a su vez al trabajo de “fantasmas y fantasías sociales”:

Mientras que los primeros aluden a lo social que regresa como horroroso, recordando el peso de la derrota y restringiendo así la posibilidad de la acción ante el temor de un nuevo fracaso, las segundas ocuyen e invierten el conflicto, produciendo la aceptación natural de lo que parecen suprimir y, por lo tanto, velando las relaciones antagónicas a partir de la instauración de un mundo fantaseado” (Scribano y Cervio, 2010: 3)

Fantasmas y fantasías se localizan en los cuerpos y en las sensaciones dando forma y haciéndose como aceptación, naturalización e imposibilidad de actuar o ejercer algún modo de resistencia. En esta línea, estos mecanismos contribuyen a la consumación del “éxito del carácter depredatorio y expropiatorio del capital”.

Finalmente, en este recorrido emerge la idea de “una nueva religión que estructura la soportabilidad de la vida en los países neocoloniales dependientes reemplazando la –ya antigua– trinidad de la ‘religión industrial’ –basada en la producción ilimitada, en la absoluta libertad y en la felicidad sin límites– por la trinidad de los expulsados compuesta por el consumo mimético, el solidarismo y la resignación”. (Scribano y Cervio, 2010: 3) En esta trinidad el consumo mimético es una noción de suma importancia, ya que implica la constitución de los sujetos desde los objetos que son consumidos. Hay algo en el consumo del objeto que deviene lógica identitaria, en términos de mimesis del sujeto con el objeto. El sujeto es básicamente aquello que consume. En esta religión neocolonial se hallan ciertos mandatos que asocian consumo con felicidad y resignación, en tanto son funcionales al facilitamiento de la vida, “haciéndola soportable”. En otras palabras, el consumo aparece como una práctica que posibilita una “vía de escape”.

En la visión reseñada cuerpos y emociones se traman en una tensión entre resignación y solidarismos que “pasa” por el nudo del consumo mimético.

“El sueño americano”

Los aportes de María Ivanova a la teoría del consumo pretenden describir, en primer lugar, el papel del consumo en el proceso de valorización del capital, y luego la especificidad del consumismo norteamericano, resaltando especialmente la acumulación de bienes como norma social, deber cívico, símbolo de logros individuales y fuente de satisfacción. Como es sabido, ya antes Marx ha concebido a la producción, distribución, intercambio y consumo como instancias del proceso de valorización del capital. La unidad dialéctica de trabajo y consumo puede haber derivado de la identidad inmediata de

producción y consumo. La producción produce consumo, creando el material para el mismo, al tiempo que determina la modalidad de aquél mediante la creación de productos, que devienen en una necesidad sentida por los consumidores (Ivanova, 2011).

El concepto de “valor de cambio”, entendido como el trabajo abstracto que se halla corporeizado en un producto en unidades de tiempo de trabajo socialmente necesario, enseña la vinculación entre producción y consumo. Es en el proceso de intercambio que el producto del trabajo cobra dicho valor. El acto de consumo otorga valor a lo que fue producido por medio del trabajo, constituyendo un carácter social a ese proceso de valorización del producto. “En este contexto, trabajo y consumo aparecen como las dos caras de una misma moneda. Representan el comienzo y el fin del proceso de creación de plusvalor” (Ivanova, 2011: 332)¹.

Se considera, entonces, a la fuerza de trabajo como producto, el cual será consumido en el proceso productivo. El consumo, como el trabajo, puede ser pensado en términos de alienación, ya que compromete la fuerza de trabajo en pos de la adquisición de valores de uso. Mediante esta práctica, la explotación capitalista reviste un carácter ilimitado, ya que estimula no sólo el consumo total del ingreso, sino también el consumo a crédito, lo cual compromete la venta futura de la fuerza de trabajo. A su vez, a nivel ideológico, el consumismo produce un incremento en la tolerancia de la situación de explotación de los trabajadores, ya que se constituye como un precio que debe ser pagado para entrar en “el paraíso de la compra” (Ivanova, 2011).

En una línea de tiempo se presentan dos modelos de producción capitalista: el fordista y el neoliberal, adjudicando las raíces del consumismo en Norteamérica al primer modelo nombrado. El mismo se define como modelo de trabajo específico, régimen de acumulación y de regulación que guarda un correlato con la escisión

1 Ésta y todas las traducciones presentes en el texto son propias.

del proceso de trabajo, en el cual un solo trabajador no es capaz de controlar el proceso productivo, ya que la fragmentación del mismo es su característica sobresaliente. En tanto poseedores de un salario, los trabajadores comienzan a conquistar el lugar de consumidores. Dicha conquista es resultado de transformaciones en el espacio de trabajo que atestiguan que el sólo hecho de controlar minuciosamente los procesos de producción no genera un incremento de la misma. En función de la reproducción del capitalismo monopolista de producción masiva, el consumismo como entramado ideológico operó como herramienta fundamental de dicho proceso. Este entramado contenía un llamado a los trabajadores a participar de los beneficios de la producción, ejerciendo una cooptación al orden existente desde el rol de consumidores.

De este modo, “el consumismo se convirtió en el pegamento que mantuvo unidos los componentes del modelo fordista. Éste se hizo conocido en todo el mundo después de la guerra como modo de vida americano. Constituyendo un modelo de producción que se basó en la búsqueda de la felicidad a través de la disponibilidad de un mayor número de bienes” (Liepitz, 1992: 6, citado en Ivanova, 2011: 334). La relación compleja entre un modo de producción y el patrón de consumo es lo que se trata de mostrar. A su vez, el acto de consumo oculta las relaciones de producción que se inscriben por detrás al presentar un carácter placentero, de tono liberador. “Comprar cosas se ha convertido en la forma fetichista en la cual se oculta la relación de explotación entre trabajo y capital” (Ivanova, 2011: 336).

Por su parte, el régimen de producción posfordista emerge en la segunda posguerra de la segunda mitad del siglo XX. Contiene una serie de rasgos distintivos como son la reorganización de los procesos de trabajo, los salarios y un desmantelamiento de las instituciones del “Estado de Bienestar”. Dos nociones configuran la trama ideológica del citado régimen: liberalización y eficiencia. Todo el proceso requiere transformaciones a nivel global como avances tecnológicos

y reducción de los costos en pos del logro de un incremento en las tasas de ganancias. La consecuencia inmediata de este modelo de acumulación es una drástica transformación al interior del mercado de trabajo, registrándose el abandono de ciertos patrones de funcionamiento jerárquico. En este contexto, el llamado “*team work*” entra en escena, lo que no implica necesariamente el relego del control y la jerarquización laboral, sino que, por el contrario, puede ser descripto como la intensificación de ciertas prácticas tayloristas bajo una nueva forma. De este modo, se combina cierta flexibilidad horaria con un control jerárquico directo, pero sin los beneficios de “la edad de Oro del Fordismo”. La verdadera ruptura con el pasado refiere al desmantelamiento de la protección del empleo manifiesta en los trabajos a tiempo parcial, mal pagos, sin beneficios y sumidos en la precariedad laboral como característica estructural del “*American Way of Life*” (Ivanova, 2011).

Junto con la intensificación del trabajo, se acentúa el consumismo en tanto ideología y práctica. En estrecha relación con el malestar psicológico y social generado por la inestabilidad en las formas y cualidades del empleo, el consumo se vuelve más errático, menos racional, más hedonista y desigual, siendo éste último el rasgo subyacente que atraviesa dicha práctica. Revistiendo todas las citadas características, el consumo se sitúa en el centro de la escena como modo de ejercicio de la libertad individual y, a partir de allí, posibilitando la reproducción del sistema capitalista. Así como en el régimen fordista la realización personal y la satisfacción se destacan como valores que conducen y reproducen la práctica de consumo, en la era post-fordista la libertad individual es la que motoriza dicha práctica. La liberalización del régimen de producción –su desregulación, con la inseguridad que esto trae consigo– implica una clara redefinición a nivel identitario: ya no es el productor sino el consumidor el constructor de nuevas identidades. Esto permite comprender cómo las formas que adquieren las continuidades/

discontinuidades entre cuerpo/emoción/trabajo/consumo son unas de las claves para comprender las prácticas ideológicas del postfordismo.

El prosumidor

La figura del prosumidor (Comor, 2011) aparece como central en el mundo contemporáneo, representando la fusión entre producción y consumo, y otorgando a los sujetos una imagen de libertad y autonomía. Esta categoría también involucra en su definición nuevas tecnologías (Internet, reproductores de música y video, etc.) que han ido creando un nuevo formato de trabajo y consumo, y cuya influencia es el elemento que otorga su especificidad a este sujeto. Aunque históricamente las personas han producido aquello que consumen, el prosumidor trae consigo una nueva forma de vinculación con la producción y el consumo.

En las últimas décadas del siglo XX, Toffler (1980) plantea al prosumidor como un liberador quien, por medio de las tecnologías de información y comunicación, abrirá un camino hacia la creatividad y la autosuficiencia, superando las formas de alienación (Comor, 2010). En su desarrollo, “la primera ola” se caracteriza por un sistema de producción agrícola, mientras que “la segunda” se vincula con el desenvolvimiento de la sociedad fabril y las ideas del Estado-Nación. Sus bastiones ideológicos son la estandarización, la especialización, sincronización y maximización. Por su parte, la “tercera ola” viene a desintegrar todo lo anterior, promoviendo la idea de flexibilidad en torno al mundo del trabajo y a las actividades de esparcimiento. A su vez, el hogar se convierte en una especie de “hogar electrónico” donde trabajo y ocio tienen lugar. Bajo la citada flexibilidad, las diferencias en las formas de habitabilidad de estos espacios remiten a la idea de *prosumo* como dador de nuevas libertades. Más específicamente, para

este autor las nuevas tecnologías permitirán que el trabajo pueda desarrollarse en distintos espacios y momentos, reestructurando las dimensiones temporo-espaciales. Simultáneamente, el prosumidor se constituye en la pieza principal de un proceso dinámico de control de la producción, mercantilización, distribución, etc.

Este tipo de individuo prosumidor de la tercera ola inaugura para el autor una nueva civilización. Debe notarse cómo este nuevo sujeto se encuentra muy ligado en su descripción a las nociones de libertad y civilización. En efecto, el prosumidor es un individuo que ejerce sus libertades a través de estas nuevas formas flexibles de consumo y producción. Con esta caracterización realizada en 1980, Toffler predice un futuro que, según su opinión, superará las condiciones de alienación laboral posibilitadas por las nuevas y dúctiles condiciones de trabajo.

Haciendo una relectura de *“The third Wave”*, Comor (2010) sostiene que la propuesta de Toffler no constituye de ningún modo una superación del sistema capitalista, sino una mutación en el mismo. En este tipo de sociedades las relaciones sociales se hallan mediadas por abstracciones reales, materiales (dinero, contratos y propiedad privada). Se trata de una hegemonía que se sostiene a través de ciertas mediaciones e instituciones para su formación. En este sentido, en la sociedad capitalista las instituciones aseguran y perpetúan la propiedad privada por medio de los contratos. De este modo, la tercera ola propuesta por Toffler, y los cambios que trae aparejados con la conquista de diversos espacios por parte de la electrónica y las formas “flexibles” que adopta el trabajo, deben ser pensados desde el concepto de hegemonía gramsciana. Las instituciones que existen y actúan en el mundo contemporáneo son instituciones que regulan, protegen y perpetúan la propiedad privada por medio del uso de contratos. “El capitalismo, después de todo, requiere fundamentalmente de los derechos a la propiedad privada y las relaciones contractuales que se aplican en él. Con la participación

y los potenciales creativos, en el orden hegemónico, la gente es libre de comunicar, movilizar y lograr un cambio sólo en el contexto de esas estructuras económico políticas” (Comor, 2010: 322).

En consecuencia, si bien el aporte teórico de Toffler plantea cambios en el modo de producción y consumo, las condiciones en que ambas prácticas tienen lugar continúan siendo las mismas. La “revolución” a la que este autor refiere, es leída por Comor en términos de cambios dentro del sistema de producción capitalista. Así, el prosumidor es una figura que acentúa los procesos de extrañamiento del sujeto con los objetos y a través de los objetos producidos/consumidos por medio de las fuertes modificaciones del desanclaje tiempo/espacio tecnológicamente mediado.

Consumo en Gabriel y Lang

Gabriel y Lang (2008) analizan minuciosamente la erosión gradual del llamado “pacto fordista” a la luz de las transformaciones que han reconfigurado la práctica del consumo en los últimos años. Este examen implica revisar la relación entre producción y consumo en orden a detectar de qué manera siguen vinculados, y cuál es la forma que reviste dicha vinculación. Estos autores proponen que el consumismo contemporáneo encuentra sus bases en lo que denominan el “pacto fordista”, donde Henry Ford aparece como el padre de la producción y el consumo masivo, sembrando la idea de que “el recorte de salarios implica el recorte de la cuantía de consumidores”. Dicho pacto es presentado como una invitación a participar en el producto del trabajo a través del consumo, es decir, como compensación al trabajo fabril, funcionando como una especie de incentivo. “Ford ofreció a su fuerza de trabajo el disfrute material como compensación por el desgaste, el control y la alienación que se impuso en el lugar de trabajo” (Gabriel y Lang, 2008: 323).

En los últimos años se han producido grandes transformaciones socioeconómicas que han impactado fuertemente en la naturaleza del mundo del consumo. Países como China e India se incorporan al mercado como consumidores y productores, lo que ha implicado el crecimiento, ampliación y diversificación del mercado a nivel mundial. Nuevas tecnologías tales como internet, la fotografía digital y los reproductores de imágenes y sonido portátiles han revolucionado los patrones de consumo. La globalización ha afectado la relación entre consumo y producción, así como el desenvolvimiento de un capitalismo informacional, donde aquello que es producido y mercantilizado no siempre asume formas materiales.

En relación a los modos de producción, el mercado de trabajo ha sufrido severas transformaciones. La idea “del trabajo para toda la vida” ha perdido su lugar. Las características que lo van delineando son la precarización, la fragmentación, el trabajo temporario, la flexibilidad, el sub-empleo, el trabajo independiente, etc. A su vez, el efecto de la globalización sobre el mundo laboral ha interconectado diversas partes del planeta (capitalismo informacional), adquiriendo la “división internacional del trabajo” nuevos atributos y formas de ser. Un claro ejemplo de ello lo constituyen los conocidos “call centres”, centros telefónicos de atención al cliente o ventas que, situados en diferentes lugares del mundo, atienden llamadas que pueden provenir, incluso, del polo opuesto del globo terráqueo.

Por otro lado, junto a las características que estructuran el mundo del trabajo (desestructurándolo), la sociedad actual presenta un carácter fuertemente visual, configurado por la intensa concatenación de imágenes, representaciones, espectáculos, etc. Como si todo estuviera hecho para ser mostrado, exhibido, los estímulos visuales saturan la realidad. Muestra de ello son los “shopping malls” que —cual catedrales del consumo— (se) configuran (en) un espectáculo visual constante que apunta a excitar emociones y apetitos² (Gabriel

2 Otros ejemplos son los centros turísticos, las torres, parques, etc.

y Lang, 2008).

Grandes masas de dinero son invertidas en publicidad, *packaging*, películas, shows televisivos, ilustrando cómo el espectáculo y los estímulos visuales van cobrando espacio y relevancia en el mundo social. La descripción de la nueva estructura del mercado laboral, seguida por la caracterización de una sociedad signada por la lógica visual y exhibicionista en relación al consumo, persigue el objetivo de vincular esta última práctica con el modo de producción. En esta línea, los autores se refieren a las conexiones existentes entre el surgimiento del consumo masivo y la producción a escala en el marco del “pacto fordista”, afirmando:

Bajo el negocio fordista los automóviles simbolizan el enlace entre la producción y el consumo. El automóvil, entendido como producto de una ardua labor manual, aglutina las aspiraciones de una “opulenta” clase trabajadora, mostrando al producto como una promesa de libertad, movilidad, velocidad, estilo y comodidad. De forma contrastante, en una sociedad dominada por la imagen, el trabajo adquiere cualidades estéticas y emocionales; cualidades que anteriormente sólo estaban asignadas a las labores de los millonarios. Así, parecer inteligente y expresarse correctamente son cualidades que en cualquier caso son importantes para la obtención de un trabajo en la nueva economía de servicios, más allá de las fortalezas físicas o de los títulos y las competencias cognitivas (Gabriel y Lang, 2008: 331).

Siendo lo visual y la inestabilidad las reglas, el consumo, en tanto momento final del proceso de producción, replica estas características. Por su parte, los consumidores no pueden ser homogeneizados por el simple acto de consumir, ya que dicha práctica implica elecciones muy diversas. Las condiciones económicas están cargadas de tensiones, ampliando la

inequidad social y erigiendo la inseguridad como sensación masiva. La idea de construir un tipo de “consumidor medio” queda así rechazada ya que:

Evidentemente la precarización del trabajo lleva aparejada la precarización del consumo, las personas viven una existencia precaria y desigual. Un día disfrutan de condiciones favorables e inesperadas y luego los acechan las deudas y la inseguridad. Precariedad, desigualdad y fragmentación caracterizan la vida occidental. La marginalidad, paradójicamente, se ha convertido en el centro de la escena. La noción de consumidor medio es una ficción (Gabriel y Lang, 2008: 332).

Siguiendo esta lógica, la práctica de consumo recorre los pasos del funcionamiento del mundo de la producción, de ahí que “la idea de lo inmanejable parece adecuada para una época donde la capacidad de planificación debe dar paso al oportunismo” (Gabriel y Lang, 2008: 333). Si la planificación no resulta posible, el presente se convierte en un terreno donde es viable algún tipo de inferencia, al menos la que se desprende del ejercicio de *comprar-adquirir-consumir*. En el mundo actual, las identidades están siendo redefinidas. Lo que la llamada “erosión del pacto fordista” conduce a vislumbrar es precisamente esta redefinición. En efecto, si bien el lugar de productores-trabajadores aún existe, éste ha perdido la cualidad de ser el bastión que estructura la vida de las personas. Al decir de estos autores, las identidades deben ser pensadas desde el rol de consumidores, convirtiéndose a su vez en indicador del éxito personal.

La realidad se encuentra saturada por la lógica del mercado. Todos los ámbitos se hallan sesgados por la disciplina económica, en los cuales el progreso está vinculado con el aumento de los ingresos y el mercado aparece como el ente regulador por naturaleza. Lo que resulta cada día más evidente es la necesidad de prestar mayor

atención a cuestiones que son y serán acuciantes a futuro, tales como el aumento de la población y los cambios en el medio ambiente. Está claro que los recursos naturales disponibles son (y han sido) un factor crucial para la expansión del consumo. También queda claro que éstos llegarán a un límite, y que la situación se agravará con nuevos aumentos poblacionales (Gabriel y Lang, 2008)

El problema que se plantea al momento de mirar hacia el futuro desde la lógica y acaecer del consumo actual, debe ser pensado en términos de costos sociales. Hay numerosas evidencias acerca del incumplimiento de la promesa de felicidad inequívoca del mundo de la adquisición de bienes y servicios. Patologías mentales, dislocación familiar e inequidad social son efectos notables. Estos impactos denotan que la tendencia a medir el bienestar en términos del crecimiento del PBI de los diferentes países es en absoluto limitado. Las consecuencias sociales de la inequidad no son medidas de este modo, con lo cual, habrá que ver qué sucede en un futuro no muy lejano.

De la sociedad de productores a la de consumidores

Zigmunt Bauman (2007) sugiere realizar un corte histórico y dividir a la sociedad en dos tipos: la de productores y la de consumidores. En la primera, las motivaciones y deseos estaban asociados a la apropiación y posesión de bienes que asegurasen cierto confort y bienestar. Muy ligado a estos deseos subyacían las nociones de durabilidad, seguridad, estabilidad. La posesión de bienes y su acumulación conformaba directamente un símbolo de protección, permitiendo estabilidad en el largo plazo. En este sentido, los bienes adquiridos no eran específicamente para consumo inmediato.

Por su parte, en la “sociedad de consumidores”, “el consumismo en franca oposición a anteriores formas de vida, no asocia tanto la

felicidad con la gratificación de los deseos, sino con un aumento permanente del volumen e intensidad de los deseos, lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos y de los que se espera satisfacción” (Bauman, 2007: 50). De esta forma, así como los deseos y su forma han mutado, también lo han hecho los objetos que los satisfacen. Pensados en función de esta reestructuración, surgen nuevos productos que, en oposición a las aspiraciones existentes en la sociedad de productores, se hallan más vinculados a lo inmediato y a lo perecedero. Los productos de esta clase de sociedad arriban con una “obsolescencia incorporada”; todo parece funcionar en concordancia con una cultura del “aquí y ahora”, pues la satisfacción que producirá el consumo de algún bien no perdurará en el tiempo. En otras palabras, para Bauman impera una cultura “ahorista” en la cual, cuando disminuye la satisfacción que produce algún bien, éste es eliminado y reemplazado por otro.

Mientras en la sociedad de productores el consumo se sustentaba en la adquisición de seguridades, es decir, de elementos durables que reportaran estabilidad y confort, en la de consumidores se persigue el logro de una vida feliz. La felicidad se presenta como objetivo supremo, pues esta sociedad “es quizá la única en la historia humana que promete felicidad en la vida terrenal, felicidad aquí y ahora y en todos los ‘ahoras’ siguientes, es decir, felicidad instantánea y perpetua” (Bauman, 2007: 67). En esta línea, el autor recupera un fuerte contraste entre el ideal –y a la vez promesa– de felicidad que supone la sociedad moderna y los resultados de diversas investigaciones e indagaciones que no han arrojado más que resultados negativos en cuanto al logro de dicha felicidad. Paradójicamente, el éxito y perdurabilidad de la sociedad de consumidores se centra en mantener la insatisfacción en vilo, alerta ante cualquier bien o servicio que provoque la ilusión de satisfacción, y así renovar el círculo de adquisición-satisfacción momentánea-insatisfacción-deshecho-nueva búsqueda.

Bauman permite introducirse en una de las huellas más claras de

constitución de las tramas cuerpo-emoción-consumo: el deseo. Una “sociedad-en-consumo” debe ser una sociedad deseante.

Eva Illouz: consumo y emociones

En *Emotions, imagination and Consumption*, Eva Illouz (2009) realiza una serie de aportes a la sociología del consumo vinculándola con las emociones, otorgándoles un estatus sociológico y, en esta línea, describiendo cómo, al igual que la imaginación, éstas se encuentran atravesadas por pautas culturales. Esta propuesta considera la transitoriedad y volatilidad de los deseos de los consumidores dentro del contexto de expansión de la cultura del consumo como una tarea ineludible de la sociología del consumo y las emociones. A partir de dicho supuesto, el consumo se funda en una “falta” que motoriza el deseo por algo que no podrá ser obtenido. La pregunta que atraviesa el trabajo de Illouz es cómo esta falta o esta “volatilidad”—en el sentido de Bauman— es social y culturalmente producida.

Al parecer, la volatilidad en el deseo de los consumidores sólo puede explicarse si se toma en cuenta la dimensión emocional del consumo, ya que “las emociones son un elemento esencial, aunque no lo suficientemente reconocido, como mecanismo capaz de explicar cómo las necesidades y deseos de los consumidores se conectan con un sistema de producción de deseos” (Illouz, 2009:379). Así, la posesión de un objeto y el consumir se vinculan directamente con la emocionalidad, pues si los productos proveen significados y experiencias, el consumo se convierte en una experiencia emotiva.

En función de introducir el concepto de emoción como categoría explicativa (en) (de) la teoría del consumo, la autora puntualiza por qué la noción de “deseo” no resulta ser la más adecuada. Sostiene que si bien hasta el momento la misma atravesó los análisis realizados en torno a la temática, permitiendo dejar de lado una visión utilitarista

del consumo e ir incluyendo otros factores que tienen influencia en él, el obstáculo que presenta dicha categoría es su carácter “indiferenciado”. Illouz considera que la noción de emoción es más pertinente para esta clase de estudios, destacando una serie de componentes que debe ponerse en movimiento para que la misma se active en tanto tal. En primer lugar, se precipita una *creencia*, un *conocimiento* (estar bien vestida es un símbolo de femeneidad, y ser femenina es ser sexy); en segundo lugar, adviene una *valoración sobre la creencia* (la femeneidad es buena); en tercer lugar, se moviliza una *sensación corporal* por poseer el objeto; en cuarto lugar, se produce un *sentimiento* (hacer uso del objeto hace sentir a la persona sensual y segura de sí misma) y, finalmente, la emoción contiene una *motivación a actuar* (querer comprar el objeto que hace sentir sensualidad y seguridad).

Como explica la autora: “la emoción no es acción en sí, es lo que orienta e implica la acción en el entorno social. Le otorga un estado de ánimo o color a un acto particular y es la energía que impulsa los actos. La emoción puede definirse como la carga energética de la acción. Esta energía implica, a su vez, conocimiento, afecto, motivación, evaluación y cuerpo” (Illouz, 2009: 383). De este modo, la emoción aparece fuertemente implicada en el acto de consumo, no sólo porque compele a la acción misma, sino porque constituye (su) la antesala en la que se estructuran significados socio-culturales, emociones y, finalmente, prácticas. Así, la emocionalidad se encuentra vinculada al consumo por una serie de razones:

-El consumo es un sistema cultural que se caracteriza por (y tiene sustrato en) imágenes, figuras, conceptos. Se halla ligado fuertemente a la publicidad que produce y utiliza esas creencias para agenciar y motivar el consumo, volviéndolo una práctica que da lugar a una experiencia.

- A diferencia del deseo, las emociones muestran cómo el consumo puede estar motivado por emociones diferenciadas, tales

como envidia, ansiedad, amor, humillación. No tiene un carácter indiferenciado como el deseo y, por tanto, posibilita una mayor especificidad al análisis.

- Las emociones se encuentran cargadas de significados, involucran intenciones, motivaciones y apreciaciones. Contienen creencias, un acervo de conocimiento cultural, que no funciona del todo conscientemente y que orienta las prácticas humanas.

-La cultura de consumo es el primer sistema cultural basado en una ideología de bienestar y satisfacción auto-centrado. En este contexto, el mercado brinda infinitud de opciones, entre las cuales el consumidor deberá decidir. Al compeler a la acción, las emociones funcionan como ordenadoras de las preferencias, estableciendo una jerarquización de las prioridades.

Todo lo disponible en el mercado contiene un significado. Producto y significado cultural son consumidos en un mismo acto, brindando una experiencia emotiva. Por el carácter diferenciado de las emociones, el consumo puede estar motivado por distintas emociones y/o estados: ansiedad, aburrimiento, envidia, miedo, etc.

Desde un primer momento, el consumo se encuentra asociado a una excitación de la imaginación a través de la publicidad, películas, imágenes, tiendas y espacios ambientados. La cultura de consumo otorga las imágenes y contenidos necesarios para la generación de deseos de lugares, personas, experiencias, etc. El objeto anhelado habita la imaginación y se localiza en peldaños más altos de aquellos a los que puede acceder/obtener el sujeto. De esta manera, el consumismo constituye un sistema cultural que se caracteriza por una estimulación de las emociones a través de la imaginación. Ésta se alimenta de fantasías que conectan al sujeto con preguntas acerca de su ser/identidad. La imaginación del consumidor tiene una dimensión cognitiva que es puesta en movimiento a través de los escenarios culturales de la “buena vida”, apoyándose en sensaciones, sentimientos y emociones para hacer presente lo que está ausente (Illouz, 2009).

Aproximaciones al consumo: ¿dónde están cuerpos y emociones?

Para concluir, vale la pena resaltar algunos aspectos del lugar que le ha sido concedido al cuerpo y a las emociones en las producciones seleccionadas.

La religión neocolonial, desarrollada por Scribano y Cervio, abre un espacio en la teoría a las emociones y a la corporalidad. Los autores realizan un recorrido que les permite mostrar cómo la lógica depredatoria del capital en los países coloniales ha y sigue dando lugar al surgimiento de sensaciones y mecanismos que buscan hacer soportable la vida. En dicha propuesta, el lugar de la resignación tiene una importancia central, ya que pareciera ser la sensación primera que habilita y fomenta la constitución de los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones. Dichos mecanismos, motivados hacia la evitación del conflicto, promueven, por un lado, la reproducción del sistema expropiatorio y, por el otro, la coagulación de la acción.

En este sentido, Scribano y Cervio se referirán a una emoción que no compele a la acción, sino que la coagula. Illouz, por otro lado, en una vinculación directa con consumo, pone a la emoción como un componente central del acto de adquisición de objetos, es decir, como aquello que, plagado de significados culturales, compele a actuar, no inmoviliza. Scribano y Cervio profundizan en la idea de resignación ante la expropiación capitalista, y quizá sea frente a esta situación que la acción pierde fluidez frente a la posibilidad de revelación, sin embargo —y acercándose a Illouz— sí compele a una acción: la de consumir. En este sentido, podría sostenerse que quizá los sujetos hayan desarrollado una emocionalidad de la expropiación que, con la resignación como imperativo, imposibilita acciones transformadoras o cuestionamientos que conduzcan a la articulación de prácticas de resistencia a la explotación. En esta emocionalidad el goce aparece

ligado al consumo. La resignación compele a consumir, en tanto acto que posibilita una experiencia placentera y brinda, quizá, una ilusión de autonomía.

La contracara de esta emocionalidad de la expropiación constituye la posibilidad de reproducción de la misma. En efecto, siendo estas condiciones materiales las que van delineando sujetos resignados, que entran y salen de las sucursales de la compra-venta de objetos como actividad que dota de autonomía y satisfacción, quienes atravesados por los mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones elaborados por el capital, reproducen las condiciones de/para la explotación.

Por otra parte, Bauman realiza una caracterización de la sociedad de consumidores en la que las emociones están presentes y terminan ocupando un rol central en su teoría. La consecución de la felicidad específicamente es aquello que motoriza hacia el consumo como práctica en su trabajo. El autor se refiere al deseo y a la felicidad presentándolos como consecuencia o condición de posibilidad. En la sociedad de consumidores el deseo se multiplica. El consumismo se caracteriza por el aumento de los mismos y por una supuesta promesa de felicidad. De este modo, en el trabajo de Bauman la sociedad liga felicidad y consumo. Asimismo pone a los cuerpos como instrumentos y a las emociones como narración.

A su vez, Gabriel y Lang localizan el origen del consumismo en el denominado “pacto fordista”, en el cual los trabajadores son incentivados a través del acto de comprar/adquirir. En unas condiciones laborales que exigen la fragmentación del proceso de producción, el consumo no sólo incentiva sino adviene mecanismo de compensación de/para el trabajo fabril. Estos autores describen las transformaciones en el mercado laboral como cambios hacia espacios signados por la inestabilidad y la inseguridad. El mundo del trabajo y sus mutaciones implican una pérdida de autonomía por parte de los sujetos. La inestabilidad laboral y en las preferencias de

consumo son las dos caras de una misma moneda. Explicita una promesa de felicidad que no ha sido cumplida, y que en su lugar este sistema de producción y consumo ha dejado altísimos costos sociales, tales como enfermedades psicológicas y físicas. Aparece así, retomando a Scribano (2009), el cuerpo como “locus de la conflictividad y el orden”; cuerpo que trabaja y cuerpo que consume; cuerpo que al mismo tiempo *se* consume.

En la propuesta de Gabriel y Lang el cuerpo y las emociones se hallan presentes. De un lado, el mundo del trabajo se ha modificado y ha modificado el modo de apreciar y sentir el mundo por parte de los sujetos. Los autores refieren a la inestabilidad e inseguridad como estados que caracterizan este modo de producción, y que a la vez se trasladan a la práctica del consumo. Por otra parte, nuevamente aparece la felicidad como “la emoción prometida” por el sistema de consumo y enlaza directamente al cuerpo como el lugar donde las consecuencias del incumplimiento de dicha promesa harán su aparición.

En referencia al trabajo sobre prosumidores, Comor ofrece un análisis interesante que describe, al igual que los demás autores, las transformaciones en el mundo del trabajo y los cambios que la tecnología ha generado en su carácter operativo, permitiendo, por ejemplo, el desplazamiento de las funciones de un lugar a otro: el trabajo puede realizarse tanto en la casa como en la oficina. El citado autor ejemplifica dicho proceso tomando como referencia el trabajo de Toffler sobre “la tercera ola”, analizando dichas transformaciones en el marco de la producción, tales como la flexibilización de las jornadas gracias al aumento de la tecnología. Comor desafía esta supuesta “revolución productiva” y su capacidad de brindar mayor libertad y autonomía a los sujetos, afirmando que más bien se trataría de ciertos cambios en el sistema de producción capitalista, ya que las instituciones y contratos que lo avalan, sostienen y reproducen, continúan siendo los mismos. La legislación que protege la

propiedad privada sigue en pie, con lo cual lo esencial del sistema productivo se mantiene vigente. En dicho análisis se desafía la idea del consumidor como sujeto “libre”. Sin embargo, a los fines de este trabajo, resulta interesante poner atención en el modo en que en “la tercera ola” la aparición y consumo de nuevas tecnologías, así como el desplazamiento de las áreas de trabajo, aumentarían la libertad del sujeto. Por medio del consumo el sujeto tendría una experiencia de “liberación”. Entonces, lo que subyace es la ligazón entre consumo y emociones, ya que el primero aparece otorgando nuevas emociones y sensaciones.

Algo similar sucede en el trabajo de Ivanova, quien describe el “*American Dream*” como un modo de vida surgido de una transformación en los modos de producción llevada adelante por Henry Ford. Enumera una serie de características que asume dicho “sueño americano” que, cargado de significados culturales, moviliza hacia el consumo. Sería algo similar a lo que Illouz sostiene, en el sentido de que las emociones compelen a la acción. Ese sueño americano otorga valoraciones positivas a la acumulación de bienes, siendo a la vez símbolo de realización personal y satisfacción. En esta línea, las emociones son centrales en la modificación sustancial de los patrones de consumo.

Lo que sucede en los trabajos reseñados aquí, así como lo que puede detectarse en muchos otros, es que las emociones son referenciadas pero no abordadas como objeto de estudio; se ubican dentro de entramados ideológicos y como accesorias a otras temáticas. En la teoría social las emociones no han sido el objeto central de la producción teórica pero terminan adquiriendo un lugar de suma importancia, ya que posibilitan el entendimiento de diversos fenómenos. Un buen ejemplo de ello se encuentra en el análisis que Max Weber efectúa en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), donde un conjunto de emociones motivan una serie de prácticas que devienen en una transformación del sistema

económico. Estas emociones no son problematizadas, aunque los sentimientos estén presentes constantemente en este trabajo. Así también, muchos otros teóricos clásicos han contribuido al estudio actual de los cuerpos y las emociones, ya que ambos aparecen una y otra vez en la teoría.

Finalmente, el objetivo de rastrear la conexión entre cuerpos, emociones y consumo se ha cumplido. Cuerpos y emociones revisten un rol central para explicar la práctica del consumo en la sociedad contemporánea, la cual desafía al sujeto constantemente en la búsqueda de nuevas experiencias a través de diversos estímulos. Se ha rastreado en la teoría que la práctica en cuestión invoca/interpela a ciertas emociones y despliega sus efectos sobre y en el cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

BERICAT ALASTUEY, Eduardo (2000) “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers*, N°62, Barcelona. Disponible en línea en: <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n62p145.pdf> Fecha de consulta: 15/08/2011.

BAUMAN, Zygmunt (2007) *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

COMOR, Edward (2011) “Contextualizing and Critiquing the Fantastic Prosumer: Power, Alienation, and Hegemony”. *Critical Sociology* N°37, Sage publications. Disponible en línea en: <http://crs.sagepub.com/content/37/3/309>. Fecha de consulta: 15/06/2011.

GABRIEL, Yiannis y LANG, Tim (2008) “New Faces and New Masks of ‘Today’s Consumer’”. *Journal of Consumer Culture*, N°8. Sage publications. Disponible en línea en: <http://joc.sagepub.com/content/8/3/321>. Fecha de consulta: 15/06/2011.

HOCHSCHILD, Arlie Russell (2003) *La mercantilización de la vida íntima*. Buenos Aires: Katz editores.

ILLOUZ, Eva (2009) “Emotions, Imagination and Consumption: A new research agenda”. *Journal of Consumer Culture*, N°9. Sage Publications. Disponible en línea en: <http://joc.sagepub.com/content/9/3/377>. Fecha de consulta: 15/06/2011.

IVANOVA, Maria (2011) “Consumerism and the Crisis: Wither “The American Dream”?”. *Critical Sociology*, N°37. Sage Publications. Disponible en línea en: <http://crs.sagepub.com/content/37/3/329>. Fecha de consulta: 15/06/2011.

SCRIBANO, Adrián (2009) “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?, en Figari, C. y Scribano, A. (Comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS- CLACSO (Pág: 141-151).

SCRIBANO, Adrián y CERVIO, Ana Lucía (2010) “La ciudad neo-colonial: ausencias, síntomas y mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI”. *Revista Sociológica* Año 2, N° 2. Colegio de Sociólogos del Perú.

SIMMEL, Georg (2007) *Imágenes momentáneas*. Buenos Aires. Gedisa, Dimensión Clásica.

WEBER, Max (2006) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La Plata. Terramar ediciones

Des-mitificando el dicho popular: “Sobre el gusto no hay nada escrito”

María del Pilar Lava

Introducción

El trabajo que aquí se presenta toma como punto de partida las reflexiones y actuales indagaciones desarrolladas en el marco del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales-UBA), acerca de la situación contemporánea de la sociedad argentina, y particularmente de la Ciudad de Buenos Aires (CABA), en torno a la problemática sociológica del cuerpo y las emociones. En esta línea, tiene por objeto explorar la comensalidad de la alta cocina del barrio de Palermo de la Ciudad de Buenos Aires. Toma del lenguaje coloquial la expresión “salir a comer”, entendiendo al comer no sólo como el hecho de alimentarse, como la satisfacción de una necesidad corporal en un sentido filogenético, sino como una práctica relacional ritual(izada) y mercantil(izada) que cobra sentido al estar-con-otros.

Para lograr el objetivo propuesto se ha seguido el siguiente camino argumentativo: en primer lugar, se relatan las transformaciones acontecidas en los últimos veinte años en Palermo hasta llegar a la conformación y consagración del circuito gastronómico de alta cocina vigente actualmente en el barrio, dando cuenta de los estilos que la componen. En segundo lugar, y siguiendo los aportes de Georg Simmel, se evidencian las connotaciones simbólicas de la comensalidad y el proceso de simbolización de los alimentos como realidad práctica cultural relacional que adquiere sentido al estar-con-otros. En tercer lugar, desde un enfoque bourdiano, se indaga

la conformación del “gusto del paladar” como parte del *habitus* de clase y, a su vez, se focaliza en la noción de *cuerpo* desde los aportes de una sociología de los cuerpos y las emociones. En este apartado también se desarrolla la vinculación entre ideal corporal, principio de incorporación de los alimentos y comensalidad tomando los aportes de Patricia Aguirre. En cuarto lugar, se sitúa la comensalidad de la alta cocina en el marco de la crisis alimentaria propia de la sociedad de masas vigente en la actualidad. Desde esta perspectiva se trabaja sobre la comensalidad individual propia de la gastronomía de barrio y las transformaciones que ésta trajo aparejada como práctica social relacional. Finalmente, se reflexiona sobre la trascendencia de las fronteras del barrio que tiene hoy en día la alta cocina, puntualmente sobre los vestigios de sus valores presentes en los productos de consumo masivo y las subsiguientes implicancias relativas a la legitimidad de la práctica distinguida estudiada.

La conformación del circuito gastronómico de alta cocina en el barrio porteño de Palermo como contracara del hambre y la pobreza

En las sociedades contemporáneas el alimento es un bien mercantilizado, objeto de consumo cultural, y las políticas asociadas a su acceso son un capítulo central para entender las actuales condiciones de distribución de energía corporal, acumulación diferencial de nutrientes, enclasmiento y concentración de riquezas.

Desde una perspectiva sociológica, si bien se entiende que el fenómeno alimentario está asociado a la supervivencia humana, a la incorporación de los nutrientes básicos para la reproducción individual, hace foco en la apropiación de dichos nutrientes como hecho social primordial que permite observar la distribución desigual de energías corporales y sociales. De este modo, se pretende

evidenciar que alimentación, comida y política no son aspectos aislados de la trama social. Una vía analítica para entablar dicha vinculación es a través del concepto de seguridad alimentaria¹ definido “como el derecho de todas las personas a tener una alimentación cultural y nutricionalmente adecuada y suficiente” (Aguirre, 2004: 1). De las cinco condiciones asociadas a la seguridad alimentaria – suficiencia, estabilidad, autonomía, sustentabilidad y equidad–, en la Argentina se cumple con las primeras cuatro, pues la equidad no está políticamente garantizada. El acceso a una alimentación suficiente, aceptable y variada es diferencial, es decir, los sectores sociales más vulnerables son aquellos que poseen menos recursos, en términos concretos: comen lo que pueden, cuando pueden.

La transformación del barrio de Palermo

A partir de la implementación de las políticas neoliberales de la década del '90, la sociedad argentina asistió a un proceso de cambio profundo que la transformó. En este sentido, el barrio de Palermo, como territorio material y simbólico, es un espacio en el cual puede observarse parte de las transformaciones aludidas.

En efecto, hasta mediados de la década del '90, Palermo se caracterizó por la preponderancia de las casas tipo chorizo, los talleres mecánicos, bodegas y pequeños almacenes, al tiempo que sus residentes eran mayoritariamente familias trabajadoras que

1 Aguirre (2004) relata las transformaciones del concepto desde su primer uso en 1974 por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), definido como un “derecho” de los seres humanos, para transformarse en la década de los '80 en una “capacidad” de responsabilidad individual y, finalmente hacia 1994, poner el acento en el marco social y político que posibilita la adquisición de alimentos en una economía organizada, la producción (derecho de propiedad) o la inclusión en programas asistenciales.

se insertaban en las actividades de la zona, como es el caso de la actividad ferroviaria y la industria liviana (Álvarez de Celis, 2003). Desde mediados de los '90 se inicia el proceso de cambio con la instalación de productoras de cine y televisión en la zona. En este período, un grupo de diseñadores independientes se instalaron en el barrio recreando en sus producciones aspectos de la cultura porteña “setentista”, que luego fueron acompañados por arquitectos que se apropiaron de esta propuesta, transportándola al diseño edilicio, y dando respuesta a la inquietud y sensibilidad de ciertas fracciones de la población. Estas transformaciones apuntaron a ámbitos que involucran el desarrollo de la vida cotidiana y a un sector específico de la sociedad. En el plano de las ideas, el proceso fue sustentado por el neoliberalismo económico que “legitimó los consumos suntuarios como virtud social, y los consumos ostentosos que antes hubieran merecido críticas, se transformaron en prestigiosos y deseables” (Aguirre, 2009: 188).

Posteriormente, con la crisis económica iniciada en diciembre del 2001, y luego de años del sueño de la clase media, el país se vio envuelto en la neblina fantasmal de la pobreza y la desnutrición, uno de los efectos más inmediatos e impactantes de la crisis fue el “sentirse pobre”. El hambre y la pobreza tomaban cuerpo en el discurso social. Paradójicamente, hacia el año 2003 se consolida la concentración de restaurantes y bares en el barrio, dando origen y consagración al circuito gastronómico de Palermo y al “*boom inmobiliario*” de la zona. Surgiendo un:

(...) sugerente e impúdico discurso hedonista respecto del gusto por la gastronomía y los vinos, la aparición de nuevos y originales manjares capaces de ser degustados es acompañada por un ímpetu irreconocible de conversación sobre ellos (...) mientras el hambre toma cuerpo de imagen costumbrista del paisaje, los paladares afinan sus gustos haciendo de la

distinción de los sabores un valor agregado para el vínculo social y cultural (Bruera, 2006: 15-26).

De este modo, las distancias materiales y sociales de los diferentes sectores se completan y profundizan a partir de la distinción en la sensibilidad gastronómica, emergiendo un nuevo estilo de vida distinguido, legitimado por los sectores altos de la ciudad.

Los estilos de la alta cocina de Palermo

Tradicionalmente en Buenos Aires los restaurantes étnicos de mayor notoriedad eran los italianos, españoles, franceses y árabes. Con la globalización, hacia mediados de la década del '90, este espectro se fue ampliando (Sammartino, 2002). El caso estudiado es un ejemplo emblemático de dicha transformación, ya que el circuito gastronómico de Palermo fue paulatinamente aglutinando y conformando una nueva categoría “étnica”.

Para algunos gastrónomos y críticos culinarios es difícil dar una definición acabada de la *alta cocina*, porque la misma es concebida como un movimiento artístico y como un proceso intelectual ligado a la etnicidad. En esta línea, sostienen que es conveniente hablar de ella en forma particular, en relación a la etnia, es decir, como alta cocina francesa, alta cocina española, etc.

En contraposición a esta postura, en este trabajo se interpreta a la *alta cocina* de forma inversa, más cercana a los enfoques que la conciben como un proceso genérico, caracterizado por el uso de materias primas de extrema calidad, con presentación de los platos de manera cuidada y artística, y por su elaboración refinada. De este modo, y atendiendo al caso particular del circuito de restaurantes de Palermo, se resaltan los atributos comunes presentes en las propuestas de los distintos estilos de *alta cocina* vigentes en el barrio.

Actualmente el aludido circuito constituye un espacio *gourmet*

en el que convive la vanguardia de propuestas gastronómicas. La clasificación de estilos de restaurantes del barrio de Palermo ofrecida por las revistas consultadas comprenden las siguientes categorías²: en primer lugar, la cocina argentina sub-dividida en criolla, regional y a las brasas; en segundo lugar, las especialidades; en tercer lugar, la cocina de autor; en cuarto lugar la vegetariana y orgánica; en quinto lugar, la cocina moderna; en sexto lugar, fusión contemporánea y, por último, la cocina étnica que recrea los “sabores del mundo”.

Como espacio de diseño legitimado de la ciudad, el barrio concentra, administra y ofrece lo nuevo en materia de estilos gastronómicos. En esta dirección, se sostiene que el circuito de Palermo estiliza un modo de vida que convierte en “glamoroso”, “atractivo” y “deseable” la comensalidad allí ofrecida. A modo de ejemplo, se puede observar la fusión de distintos estilos de cocina que tradicionalmente eran impensables, tales como la japonesa y peruana, a la cual la gastronomía palermitana ha convertido en deseable y distinguida.

El circuito de restaurantes estudiado comercializa y diseña una modalidad propia en torno al gusto, tacto, olfato, oído y vista que se materializa en un estilo de vida particular que toma al *cuerpo* como objeto y *locus* de la mercantilización. De esta manera, se puede observar cómo en el barrio se imparte una política que clasifica los aromas, sabores, sonidos y diseños de los espacios gastronómicos de un modo característico, diferenciado y distinguido que lleva su “sello”.

En este sentido, los chef no sólo cocinan y manipulan los alimentos, sino que estilizan su presentación, apelando al desarrollo de los sentidos y a poder “comer con la vista”, construyendo desde

2 Para la elaboración de este artículo se recolectaron revistas y folletos distribuidos en el barrio que sirvieron de base empírica para las descripciones y análisis que se efectúan. Se destaca principalmente la sección gastronómica de la revista “Mapas de Buenos Aires” distribuida por los comercios de la zona.

distintas aristas el objeto de consumo (comida) con una fuerte impronta estética y visual.

Cuando la producción de objetos va asimilándose cada vez más a la proyección de imágenes, la promoción de actitudes y la estimulación de los deseos, la acumulación de experiencias tiende a reemplazar a la acumulación de mercancías, en especial en un país “pobre” como la Argentina, en el cual muchos ya no comen ni con los ojos y otros se ven estimulados a comer básicamente con la mirada (Bruera, 2006: 29).

La alimentación como realidad práctica cultural

Como se ha afirmado, la incorporación de alimentos no sólo está vinculada con la supervivencia humana, sino también con connotaciones simbólicas. En este sentido, Georg Simmel sitúa a la práctica de comer en un *estar-con-otros*. Anuda el exclusivo egoísmo del comer a una frecuencia del estar juntos, y encuentra en la costumbre de la comensalidad compartida una enorme fuerza socializadora con connotaciones simbólicas para las personas y el grupo social (Simmel, 1986). De este modo, para este autor el sometimiento a normas y equipamientos significa el tránsito desde el egoísmo individual material hacia una forma social de comer que tiene por finalidad estilizar la necesidad universal de ingerir alimento.

El proceso de simbolización de los alimentos hace que en las sociedades actuales los individuos no coman nutrientes, calorías o moléculas, sino comidas. Entendiendo como tal a aquellos alimentos considerados comestibles en el marco cultural de cada sociedad. Es así como “en la comida como realidad práctica y como categoría cultural se cuean todas las condiciones sociales que sitúan geográfica, temporal y culturalmente al evento alimentario (...) comprender al

evento como situado permite ver que el plato está atravesado por relaciones sociales” (Aguirre, 2009: 179).

Por lo expuesto, se entiende que la alimentación es una práctica por medio de la cual la sociedad se (re)produce física, social y simbólicamente.

Como se explicitara en la introducción, en este trabajo se toma del lenguaje coloquial la expresión “salir a comer”, entendiendo al comer no sólo como el hecho de alimentarse, sino como una práctica social ritual(izada) y mercantil(izada) que interpela a los cuerpos allí presenten en varias direcciones. Es así que la comensalidad estudiada trasciende la necesidad de alimentarse, en el sentido fisiológico de adquirir nutrientes, y se encuentra cargada de normas, modos, estilos, estéticas, significados y emociones que remiten a otras acciones sociales, transformándose, de este modo, en una práctica relacional que adquiere sentido al estar-con-otros.

El circuito de restaurantes de Palermo conforma un microespacio social donde estar-con-otros compartiendo valores y estímulos evoca una comunidad gustativa imaginaria que conforma un “nosotros”. Aguirre expresa que la identidad social se define y se afirma en la diferencia: “los que piensan y ‘comen como nosotros’ separándose de los que no son, no comen como, no piensan, es decir, ‘son los otros’ (Aguirre, 2009: 186). De esta forma, el *nosotros* se llena de connotaciones positivas que sustentan esta identidad en desmedro y rechazo de “los otros” que comen y viven de otra manera. Estos modos consensuados de vinculación con la comida varían según los estilos de vida de los grupos sociales. De ahí que se puede pensar la conformación del “*nosotros*” acudiendo al concepto de *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu (1991), entendido como una estructura estructurante interiorizada para percibir, actuar, valorar, sentir y pensar de una forma determinada, desde donde se constituye el mundo social representado, es decir, el espacio de los estilos de vida.

Siguiendo esta línea teórica se pretende estudiar la práctica de “salir a comer” a Palermo acudiendo a lo social internalizado a través del *habitus de clase*, es decir, a los principios cognitivos o formas básicas de visión del mundo (estructuradas y estructurantes). En el próximo apartado se analiza la conformación del “gusto del paladar” como parte del *habitus de clase* haciendo foco en la noción de cuerpo.

Hacia una indagación de la conformación del gusto del paladar desde la sociología de los cuerpos

Al preguntar ¿qué se come y por qué se come lo que se come?, la respuesta explicativa más usual del sentido común es: “porque me gusta”. De este modo, se evidencia cómo el juicio del gusto se presenta como un “don natural” basado en criterios de elección individuales que permiten clasificar de manera inmediata e intuitiva los alimentos y comidas con los antitéticos y tautológicos: “me gusta”, “no me gusta”. Este tipo de argumentación permite observar cómo opera en la práctica el discurso ideológico del gusto natural, el cual naturaliza la elección del mismo, dando por hecho una absoluta libertad.

Este tipo de respuesta construye una representación mítica del comensal con libertad de elección y refleja la percepción acerca del gusto asentada en el lenguaje corriente del sentido común. Limitar la explicación de las preferencias alimentarias a las expresiones “me gusta”, “no me gusta”, impide captar la lógica relacional del tejido social, quedando atrapado en el discurso ideológico del *gusto natural*. Aquí se pretende explicitar que:

La ideología del gusto natural obtiene sus apariencias y su eficacia del hecho de que, como todas las estrategias ideológicas que se engendran en la cotidiana lucha de clases, *naturaliza* las diferencias reales, convirtiendo en diferencias de naturaleza

unas diferencias en los modos de adquisición de la cultura y reconociendo como la única legítima aquella relación con la cultura (o con la lengua) que muestra la menor cantidad posible de huellas visibles de su génesis, que, al no tener nada de “aprendido”, de “preparado”, de “afectado”, de “estudiado”, de “acabado” o de “libresco”, manifiesta por soltura y naturalidad que la verdadera cultura es natural (Bourdieu, 1998: 65).

En primer lugar, vale aclarar que la conformación del gusto es un proceso de aprendizaje social que se inicia en la infancia con la educación. Así como se aprende a hablar, del mismo modo se aprende a degustar los alimentos según los sistemas de esquemas perceptivos propios de los distintos estilos de vida de cada clase social. De esta forma, en la clasificación de los gustos de los alimentos se encuentra la marca corporal del mundo del hogar. La educación del paladar adquirida en el núcleo familiar es el mundo de los gustos primordiales y de los alimentos originarios.

Siguiendo a Scribano, se puede agregar que: “no hay sentido más geoculturalmente determinado que el de la gustación, todos los localizadores de enclasmiento (clase, etnia, edad, género, etc.) atraviesan la vivencia del mundo a través del gusto” (Scribano, 2007b: 6). Para indagar sobre la conformación del gusto es necesario reparar en la noción de *cuerpo* desde donde los agentes vivencian y experimentan el mundo.

En esta dirección, se parte de lo que se conoce como una geometría de lo corporal. Es menester aclarar que no se trata de diferentes definiciones del cuerpo, sino de formas acentuadas de análisis, entrecruzadas y superpuestas, que presuponen la aceptación de la existencia social de formas que ubican y desubican a los agentes de acuerdo a las relaciones de distancia y proximidad que tienen entre sí. La definición propuesta por Scribano permite reconstruir las distancias, proximidades y enmadejamientos vigentes entre un *cuerpo*

individuo, un *cuerpo subjetivo* y un *cuerpo social*. Donde el primero hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; donde el segundo, *cuerpo subjetivo*, se configura por la autoreflexión del yo, por donde se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, un *cuerpo social* que es (en principio) lo social hecho cuerpo (sensu Bourdieu) (Scribano, 2007a).

Otra vía para acceder a la noción de cuerpo es desde la triada *cuerpo imagen*, *cuerpo piel* y *cuerpo movimiento*. El primero es un “indicador del proceso de ‘cómo me ven’”. Por su parte, el cuerpo piel señala el proceso de cómo ‘siento-naturalmente’ el mundo, y el cuerpo movimiento es la inscripción corporal de las posibilidades de acción” (Scribano, 2007 b: 4).

Inscribir la experiencia del gusto desde este enfoque permite comprender el lugar que ocupa el cuerpo en la sociedad actual, en tanto espacio en tensión, territorio de/en disputa, es decir, como *locus* del conflicto y el orden sobre el que se tejen y ejercen las políticas de los cuerpos, articuladas por medio de los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones en el contexto de la situación de dominación capitalista. Ahora bien, se puede situar la ideológica del gusto natural como parte de las políticas corporales que se in-corporan por medio de los dispositivos y mecanismos aludidos, así como componente de la denominada “economía política de la moral”, es decir:

(...) unos modos de sensibilidad, prácticas y representaciones que ponen en palabras la dominación. En este contexto entendemos 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. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo. La vida social “se hace”

como *un-siempre-así* (Scribano, 2007a: 124).

En segundo lugar, desde la perspectiva reseñada, sería un error caer en explicaciones puramente economicistas de “racismo de clases”, incapaces de dar cuenta de aquellos casos en los que niveles de ingresos similares se asocian a estructuras de consumos totalmente distintas. Si bien el capital económico posibilita acceder al tipo de restaurantes estudiados (de costos muy elevados), no es la única dimensión a considerar, pues son varios los factores que influyen en la configuración de un tipo particular de gusto y de las percepciones que lo conforman. En este sentido, existen diversos espacios sociales de diferenciación tales como el nivel de instrucción, la profesión, el género, la edad, el lugar de residencia y demás aspectos que configuran la diversidad de elecciones de consumo de alimentos.

Por ello se acude a la propuesta metodológica de Bourdieu de sustituir la relación abstracta entre consumidores (comensales) con gustos intercambiables y productos (propuestas gastronómicas) con propiedades uniformemente percibidas y apreciadas, por una relación entre gustos que varían de manera necesaria según las condiciones económicas y sociales de su producción, y unos productos que confieran identidades sociales diferenciales.

Retomar esta última consideración es relevante a los fines de la práctica analizada porque remite a la configuración identitaria a partir de los actos de consumo. Como se ha mencionado, la práctica relacional mercantil(izada) y ritual(izada) en estudio se caracteriza por conformar una comunidad gustativa imaginaria del “nosotros” que interpela a los cuerpos allí presentes en varias direcciones. De este modo, se acentúa el análisis desde los estilos de vida hechos cuerpos, habitus, concibiendo la conformación del gusto como un proceso de construcción, y no como un dato natural, individual, libre de marcas sociales enclasadadas.

Desde lo expuesto se sostiene que el estudio de la conformación

del gusto del paladar requiere un enfoque metodológico que incluya dimensiones relacionales con el mundo, con-los-otros, con el cuerpo y con los objetos que expresen el habitus propio de cada clase social, permitiendo dar cuenta de: 1) la correspondencia entre estructuras cognitivas y sociales; 2) las diferencias sociales ligadas a ciertos esquemas mentales y 3) la correspondencia entre estructuras sociales y mentales.

Dime qué comes y bebas y te diré qué cuerpo tienes

Una forma de abordar la relación entre la elección alimentaria y la corporalidad es a través de las representaciones acerca de la comida, el cuerpo y la comensalidad propia de cada sector social. En este sentido, el cuerpo es —en clave bourdiana— la más irrecusable objetivación del gusto de las clases sociales.

El cuerpo termina siendo el resultado expuesto de los estilos de vida porque en él se objetivan las elecciones alimentarias para las cuales el ideal corporal funciona como principio de incorporación, siendo producto y productor se manifiesta en las dimensiones, en las formas, en las maneras, en las apropiaciones del espacio y la distancia que pone con los otros, en la posición. Todo esto expresa la manera de tratar al cuerpo, cuidarlo, nutrirlo, mantenerlo y a la vez revela el aprendizaje recibido en el entorno familiar y social (Aguirre, 2004: 17).

Aguirre analiza las representaciones acerca de los alimentos, la comida y el cuerpo en sectores con diferentes niveles de ingresos del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), identificando tres representaciones sociales del cuerpo en relación con la alimentación

y la comensalidad.

Para los sectores de menores ingresos la representación corporal predominante es la de *cueros fuertes*, asociada con corporalidades voluminosas. El principio de incorporación es el de *alimentos rendidores*, entendiendo por tal a aquellos que otorgan sensación de saciedad (hidratos, frituras y azúcares). El tipo de *comensalidad* preponderante es la *colectiva*, siendo el guiso el ejemplo típico, pues al ser preparado en ollas grandes permite obtener más porciones con la sola incorporación de líquido.

Para los sectores medios (empobrecidos o no) la representación corporal dominante es la de *cueros lindos*, asociados a la esbeltez y la delgadez. El principio de incorporación predominante son los *alimentos ricos*, valorando jerárquicamente como tal a las bebidas azucaradas, las carnes (bobina, aviar, pescados), fiambres, frutas, verduras y, finalmente, los lácteos. La búsqueda del *cuero lindo* se obstaculiza con el principio de incorporación de “alimentos ricos”, ya que los mismos, en general, aportan muchas calorías; la solución encontrada por este sector para resolver esta dificultad no es reducir el volumen de los mismos, sino ingerir alimentos dietéticos o *light*. El tipo de *comensalidad* propiciada es el *familiar*.

Por último, en los sectores de ingresos altos predomina la representación de *cueros sanos* (delgados), asociados con los valores de belleza y salud. A su vez, el principio de incorporación es el de los *alimentos light*, siendo este sector el que más consume frutas y verduras. Los alimentos más usuales son el pescado, el queso semiduro, las galletitas (en reemplazo del pan), distintos tipos de arroz (sustituyendo a los fideos), y las infusiones predominantes son el agua mineral y el café *express*. El tipo de *comensalidad* dominante es el *individual*.

La comensalidad de la alta cocina del barrio de Palermo

Siguiendo el análisis de Aguirre en torno a las estructuras de gastos de los distintos sectores sociales, se observa que una vez obtenida la saciedad física los consumos buscan satisfacer las necesidades simbólicas y, una vez lograda, éstos se dirigen a productos no alimentarios, aumentando sensiblemente el gasto hacia indumentaria, cuidados personales y ocio. El sector estudiado en este artículo se encuentra en este estadio de consumo. La práctica social ritual(izada) y mercantil(izada) de “salir a comer” a los restaurantes de alta cocina de Palermo tiene el valor agregado de referir en simultáneo a varias prácticas placenteras asociadas a valores simbólicos, estéticos y recreativos que interpelan a los cuerpos allí presentes en tanto *cuerpo piel*, *cuerpo imagen* y *cuerpo movimiento*.

En este apartado se aborda el estudio de la comensalidad de la alta cocina palermitana, para ello se acude a la lectura propuesta por Fischler (2010) en torno a la situación contemporánea de la alimentación. Dicho autor plantea que actualmente acontece la crisis alimentaria de la sociedad de masas, manifiesta en la descomposición del régimen de comensalidad tradicional de lazos familiares, sociales y culturales, en donde los rituales, el grupo, las representaciones y las tradiciones se imponían por sí mismas. La crisis de los ritmos alimentarios contemporánea posibilitó un nuevo tipo de comensalidad representado por Fischler a través de la categoría metafórica del “*imperio del snake*”, entendido como un modo de alimentación fraccionario, basado en múltiples tomas, en el mordisqueo constante, que escapa en consecuencia a las exigencias y controles socioculturales tradicionales. De este modo, la alimentación moderna se sitúa fuera del marco de las reglas alimentarias tradicionales y de las exigencias de la comida con comensales.

En este contexto, el culto a la alta cocina estudiada puede entenderse como una contra-cultura al masivo *imperio del snake*, como

una (re)valorización del ritual de la comensalidad manifiesto en la sensibilidad en torno a la práctica de salir a comer al circuito de alta cocina de Palermo, en contraposición a los patrones de comida rápida aludidos.

En adhesión a lo anterior, Fischler (2010) explica que el lema “saber-vivir”, el “arte de vivir” y el “buen vivir” se transforman en valores centrales para estos sectores urbanos que elevan a la gran cocina de los *chefs* al rango de las bellas artes. En línea con el culto a la alta cocina, Bruera (2006) explica que en la actualidad el experto no sólo es el *chef* o el *sommelier* sino también los comensales, pues el “saber comer” y el “saber elegir” propio del imaginario de la época transforma a estos comensales en críticos culinarios. Asimismo, este autor sostiene que impera en el comensal moderno una sed de saber comer y saber elegir que se observa y grafica en el hecho de que la mayoría de los alimentos, hasta los más económicos, dan cuenta de su información nutricional.

Desde lo expuesto se entiende que los sectores estudiados acceden al circuito gastronómico de Palermo en busca de bienestar simbólico, ocio y placer, distinguiéndose en su práctica de aquella comensalidad contemporánea propia del *imperio del snak*.

Otro modo de abordar la relación entre los valores del saber culinario y la alta cocina, es por medio del principio de incorporación de los alimentos desarrollado por Fischler. En este sentido, resulta evidente que “salir a comer” al circuito de restaurantes de Palermo es una acción mercantilizada: se paga un dinero importante por dicha práctica legitimada de/por los sectores medios y altos de la ciudad. Ahora bien, no resulta tan evidente que el acto mismo de la ingesta del alimento o bebida manifieste el acto “mágico” de contagio generador de la fantasía de la transferencia corporal de bienestar físico, moral y simbólico. A modo de ejemplo, en un restaurante de *cocina de autor* del barrio de Palermo se puede observar el ritual de ingerir un vino, añejado en barriles de madera distinguida, comercializado por una

bodega de moda exclusiva. Cuando el *sommelier* sirve el vino en una copa de diseño, el comensal siente al mojar sus labios la transferencia del valor simbólico aludida. La sustancia se hace cuerpo y éste se sustancializa al adquirir los atributos de sofisticación y distinción de ese insumo. Es así como el consumo es la práctica de consumir dicha relación de contagio; relación mediada por la representación corporal (enclasadada) que estos sectores sociales tienen de *cuerpos lindos* y *sanos* que propicia la incorporación de ciertas comidas y bebidas.

Finalmente, Fischler (2010) señala que el principio de la incorporación lleva consigo la vigilancia y saber, porque si soy lo que como, si me convierto en lo que como, entonces debo asegurarme de que como con gran vigilancia. Es así como el *ideal corporal* es el vector principal que atraviesa la relación entre cuerpo, comensalidad y comida.

La comensalidad individual

Como se ha explicitado anteriormente, Aguirre (2004) da cuenta de la comensalidad individual propia de los sectores estudiados. Los mismos comparten la comida como situación, sin compartir la comida como producto, porque los ideales que jerarquizan al individuo hacen que se valoricen particularidades que no se resuelven con una comida colectiva.

Estos sectores desarrollan un consumo alimentario (con connotaciones simbólicas) distintivo de comensalidad individual, en el que cada quien atiende su plato, el cual debe tener, a su vez, un balanceado equilibrio de variados ingredientes y una estética de presentación novedosa y distintiva. Este tipo de comensalidad implica la máxima preocupación por el otro y la máxima separación del otro, dándole a cada uno lo que necesita, quiere y le corresponde. Estas distancias y proximidades corporales se observan, también,

en la distribución del espacio de los restaurantes. La búsqueda de privacidad entre los allí presentes –lograda por la distancia justa guardada entre las mesas y por la luz tenue del ambiente– se contrapone con la necesidad de la puesta en escena compartida que recrea la comunidad gustativa imaginaria del “nosotros”: aquellos que disfrutan, entienden y valoran el plato elaborado con criterios de alta cocina.

Como se ha dicho, la práctica de “salir a comer a Palermo” toma forma en el estar-con-otros, pues necesita para su constitución de la mirada de los otros sobre el propio cuerpo. Ser vistos consumando la degustación distinguida de sabores es parte de la propia ritualización de la práctica. Justamente, en este sentido, es pertinente la categoría “*cuerpo imagen*” desarrollada por Scribano, en la medida que la misma refiere e intersecta el ¿cómo me veo?; ¿cómo me ven los otros?; ¿qué es lo que miro? y ¿qué es aquello que los otros miran de mí? La respuesta a estas preguntas tiene la textura del enclasmiento propio de cada estilo de vida, en este caso, el estar-con-otros posibilita la recreación de la comunidad imaginaria del “nosotros”, es decir, los que piensan y comen “como uno”.

Transformaciones en la comensalidad

Las transformaciones propuestas por la gastronomía del barrio de Palermo se manifiestan en los cambios en el ritual de ir a la mesa. La diferenciación tradicional distinguía a los sectores populares por su “franqueza” en la mesa, de los sectores medios altos “guardando las formas” (Bourdieu, 1998). En varios de los restaurantes observados, se supera esta distinción. Si bien los comensales guardan las formas, cuidando sus modales, en las propuestas de los espacios gastronómicos se vislumbra una búsqueda de estar *des-contracturado*. En la presentación corporal de las personas allí presentes (*cuerpo*

social), se observa que las posturas, gestos, comportamientos y *hexis* corporales se adecuan a esta norma implícita, pero socialmente aceptada y demandada, de estar allí con otros y frente a otros; se trata de un “como si” relajado, espontáneo y des-contracturado modo de estar que expresa la plena relación con el mundo social del “*nosotros*”.

En el caso de los restaurantes de comida étnica, no sólo se presenta el plato evocando “sabores del mundo”, sino que los utensilios y ornamentos reconfiguran las costumbres propias de dicha comensalidad. A su vez, el mobiliario utilizado despierta una forma de estar des-contracturada. Por ejemplo, en lugar de sillas se utilizan sillones, puff y/o almohadones confortables. De este modo, los objetos que acompañan la alta cocina (mobiliario, vajilla, utensilios, adornos y demás artefactos) se transforman y reconfiguran como parte de la práctica ritual(izada); al mediar las relaciones sociales, las cosas adquieren el atributo de ser “dignas de buen gusto” para este estilo de vida. Así, “los objetos, aunque de productos industriales se trate, no son *objetivos* en el sentido que de ordinario se le da a esa palabra, es decir, no son independientes de los intereses y de los gustos de quienes los aprehenden y no imponen la evidencia de un sentido universal y unánimemente aprobado” (Bourdieu, 1998: 98).

Es así como los objetos devuelven la imagen constitutiva del “nosotros”. Retomando a Scribano, puede agregarse que la lógica del consumo mimético opera como una práctica ideológica en donde “la objetualización se transforma en la lógica de la identidad, y por eso el objeto pasa a ser la entidad del sujeto. Todos sabemos que el capitalismo no es un sistema que produce objetos para sujetos sino sujetos para objetos. Estos sujetos que están siendo contruidos, están siendo contruidos en términos de mimesis del sujeto con el objeto” (Scribano, 2011: 12).

La alta cocina de Palermo trasciende las fronteras del barrio

A lo largo del artículo, el concepto de *distinción* permitió indagar la práctica de “salir a comer en Palermo” como legítima. Ahora bien, siguiendo a Bourdieu (1998: 267), se argumenta que “el sentido de la distinción se basa en la búsqueda del máximo de rentabilidad cultural”, y que dicha rentabilidad se obtiene mediante el establecimiento de una relación de proximidad con la “*cultura legítima*”, de modo tal que esta cercanía provoca una relación cotidiana de *habitus* de clase.

Desde esta línea, los asiduos concurrentes al circuito gastronómico de Palermo se encuentran en la intersección entre aquellos que poseen gran capital económico con un no menor capital cultural. La búsqueda del “buen vivir”, su autoproclamado “saber vivir” en torno a la relación entre corporalidad y comida, se sustenta en la constante concurrencia al mencionado circuito y a los valores allí propiciados. Es así como la práctica de “salir a comer” a Palermo se hace cuerpo como *habitus* de clase.

Como vivencia y experiencia en tanto *cuerpo individuo*, *cuerpo subjetivo* y *cuerpo social*, dicha práctica proporciona elementos distintivos de *habitus* que reproducen la “cultura legítima” en contraposición con otros “*habitus* de clase”. Bourdieu explica que son justamente los sectores de “clases dominantes” los que quieren poseer una “cultura legítima”, y es esta posesión la que les confiere el *habitus distinguido*.

Ahora bien, desplazando el foco de análisis del circuito gastronómico de Palermo, se observan vestigios de los valores asociados a la vanguardia de la alta cocina propia del barrio en distintos y disímiles ámbitos de la sociedad. ¿Cómo interpretar dicho fenómeno a la luz de lo expuesto?, ¿acaso pierde valor como práctica distinguida y exclusiva de un *habitus* de clase?

Para abordar estas preguntas, se toma de la perspectiva bourdiana la idea de que los sectores medios se caracterizan por su “buena voluntad cultural” o, dicho de otro modo, por su veneración hacia

los hábitos de la cultura dominante, pero no por su estrecha relación con ella. Esta admiración es capturada por la industria masiva y re significada en sus productos. Es así como el estilo de la alta cocina de Palermo trasciende las fronteras territoriales y simbólicas del barrio, y es justamente en este aspecto donde radica su relevancia como objeto de estudio sociológico.

Las políticas corporales asociadas a la mercantilización de la alta cocina de Palermo se imponen hacia afuera. En efecto, se observa la legitimación de este estilo de vida en múltiples ámbitos de la sociedad que forman parte de un proceso que alienta la sofisticación en el consumo de alimentos. Concretamente, muestras palmarias de ello son la industrialización de productos masivos *gourmet* que se obtienen en cualquier supermercado; la búsqueda de sofisticación de las propuestas gastronómicas de las cadenas de comida rápida que cuentan con *chefs* que diseñan y promocionan sus menú; así como la proliferación de recetas de alta cocina presentes en cualquier diario y/o revista de tirada masiva, entre otros fenómenos de similar alcance.

Retomando la segunda pregunta recientemente expuesta —¿acaso pierde valor como práctica distinguida y exclusiva de habitus de clase? —, puede afirmarse que la masificación y reproducción en distintos ámbitos sociales hace que el circuito de vanguardia de alta cocina de Palermo rediseñe sus propuestas para no perder su valor de distinción social, generando nuevos objetos de consumo deseables y asimilables a través de la práctica de “salir a comer” por el barrio.

El circuito de alta cocina palermitano hizo de la distinción un culto en torno a las sensibilidades gastronómicas. En este sentido, forjó el territorio corporal como un objeto de continua conquista sobre el cual imponer las prácticas mercantiles y ritual(izadas) del “buen vivir”, del “buen gusto”, y los consiguientes sabores, aromas y objetos que lo componen. Así, desde esta *economía política de la moral* logró imponer sus productos como vía legítima para obtener el

bienestar físico, moral y simbólico acorde al estilo de vida distinguido del habitus de clase.

A modo de cierre

La consagración hacia el año 2003 del circuito gastronómico de Palermo se sitúa en un contexto en el cual el fantasma del hambre y la pobreza se materializa y hace cuerpo en el discurso nacional como consecuencia de la crisis económica del año 2001. En estas condiciones, se interpreta la práctica relacional mercantil(izada) y ritual(izada) de “salir a comer” a Palermo como una actividad propia de aquellos sectores con un poder adquisitivo alto que les permite dirigir sus consumos hacia la satisfacción de necesidades simbólicas de ocio y recreación.

Es así como esta práctica puede interpretarse, por un lado, como un modo re-accionario de negación y oclusión de la problemática social del hambre y la pobreza y, por el otro, como un modo de distinción de aquellos que no son y no comen como “nosotros”. Es interesante resaltar que la práctica estudiada niega y ocluye el hambre “como si” no sucediera, y es justamente en este punto donde adquiere más fuerza como práctica relacional porque es en relación a los que *no* son como “*nosotros*” que se constituye como *práctica distinguida*. Y es en este sentido que puede afirmarse que el circuito de restaurantes de Palermo conforma un *microespacio social* donde estar-con-otros compartiendo valores y estímulos evoca una *comunidad gustativa imaginaria* que conforma un “*nosotros*”.

Este “*nosotros*”, aglutinado por y a través del gusto del paladar propio del habitus del estilo de vida de aquellos sectores con alto poder de compra, se consolida alrededor del *ideal corporal* del *cuerpo lindo y sano* que guía el principio de incorporación de los alimentos.

En esta línea, el circuito de Palermo comercializa y diseña un estilo

propio en torno a los cinco sentidos (gusto, tacto, olfato, oído y vista) que toma al *cuerpo* como objeto y *locus* de la mercantilización. De este modo, se puede observar cómo el circuito de alta cocina del barrio ofrece una política que clasifica los aromas, sabores, sonidos y diseños de los espacios gastronómicos de una manera particular, propia, diferenciada y distinguida que lleva su “sello”. Asimismo, y en tanto espacio de diseño legitimado de/en la ciudad, el barrio concentra, administra y ofrece lo nuevo en materia de estilos gastronómicos. En esta dirección, se sostiene que el circuito de Palermo ha hecho de la alta cocina un culto en torno a las sensibilidades gastronómicas, estilizando un modo de vida que convierte en “glamorosa”, “atractiva” y “deseable” la comensalidad allí ofrecida.

Así, el circuito de alta cocina estudiado hizo (y hace) del territorio corporal un objeto de continua conquista sobre el cual imponer las prácticas mercantiles y ritual(izadas) del “buen vivir”, del “buen gusto”, y los consiguientes sabores, aromas y objetos que lo componen, pues desde esta economía política de la moral logró imponer sus productos como vía legítima para obtener el bienestar físico, moral y simbólico acorde al ideal corporal y estilo de vida distinguido propio del habitus de clase estudiado.

Por último, cabe agregar que el estilo de la alta cocina de Palermo trasciende las fronteras territoriales y simbólicas del barrio, y es justamente en este aspecto donde radica su relevancia como objeto de estudio sociológico. En efecto, la legitimación de este estilo se observa en múltiples ámbitos, alentando la sofisticación en el consumo de alimentos. La masificación y reproducción en distintos ámbitos sociales hace que el circuito de vanguardia de alta cocina palermitana se vea obligado a rediseñar sus propuestas para no perder su valor de distinción social, y es así como va generando nuevos objetos de consumo deseables y asimilables a través de la práctica de “salir a comer” a Palermo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Patricia (2004) “Seguridad Alimentaria. Una visión desde la antropología alimentaria”. *Desarrollo Integral en la Infancia: El Futuro Comprometido*. Fundación CLACYD- Córdoba.

_____ (2009) “Comida y comensales. Representaciones acerca de los alimentos, la comida y el cuerpo en diferentes sectores de ingreso del AMBA”, en: *Buscando señales. Lecturas sobre nuevos hábitos del Consumo Cultural*. Córdoba: Centro Cultural España-Córdoba.

ÁLVAREZ DE CELIS, Fernando (2003) “Transformaciones económico-territoriales en las áreas de Palermo Viejo y Palermo Hollywood”. *Cuadernos de trabajo – CEDEM*, Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre (1998) *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

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

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Löic (2008) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BRUERA, Matías (2006) *La Argentina Fermentada. Vino, alimentación y cultura*. Buenos Aires: Paidós.

FISCHLER, Claude (2010) “Gastro-nomía y gastro-anomía. Sabiduría del cuerpo y crisis biocultural de la alimentación moderna”. *Gazeta de Antropología*, N° 26/1. Disponible en línea en: <http://hdl.handle.net/1048/678> Fecha de consulta: 28/7/2011.

SAMMARTINO, Gloria (2002) “El cebiche no es el sushi. Los restaurantes peruanos en Bs. As.”, en: *Temas de Patrimonio Cultural*.

Primeras jornadas de patrimonio gastronómico. La cocina como patrimonio (in) tangible. Buenos Aires: Imprenta del Gobierno de la ciudad de Buenos aires.

SCRIBANO, Adrián (2007a) “La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”, en: Scribano, A. (Comp) *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones.* Córdoba: Universitas.

_____ (2007b) “Salud, dinero y amor! ... Narraciones de estudiantes universitarios sobre el cuerpo y la salud”. *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, N° 6. Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social. CIECS-UE/CONICET, Córdoba. Disponible en línea en: <http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos/ascribano2007a.pdf>. Fecha de consulta: 1/10/2011.

_____ (2011) “Movimientos Sociales, proceso Político y Conflictos Sociales: Escenarios en disputa”. *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, N°11. Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social. CIECS-UE/CONICET, Córdoba. Disponible en línea en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin11/0-2.pdf> Fecha de consulta: 10/10/2011.

SIMMEL, Georg (1986) “Sociología de la Comida”, en: *El Individuo y la Libertad. Ensayos de crítica de la cultura.* Barcelona: Península.

Acerca de los autores:

Matías Artese

Licenciado en Sociología. Doctor en Ciencias Sociales por la UBA. Investigador Asistente del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Miembro del “Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos” (IIGG-UBA), del “Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos” (CIES), del “Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social” (IIGG, UBA) y de la “Revista Conflicto Social”.

Correo electrónico: mat_artese@hotmail.com

Ana Lucía Cervio

Licenciada en Sociología. Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA. Integrante del equipo editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES) y de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social (ReLMIS).

Correo electrónico: anacervio@hotmail.com

Andrea Dettano

Estudiante avanzada de Licenciatura en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales-UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA. Correo electrónico: andreadettano@gmail.com

Victoria D'hers

Licenciada en Sociología. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria posdoctoral Tipo II (CONICET-IIGG-UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA. Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

Correo electrónico: victoriadhers@yahoo.com.ar

Eduardo Galak

Profesor en Educación Física (UNLP), Magíster en Educación Corporal (UNLP) y Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Becario CONICET en el Instituto de Investigaciones en Historia y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET). Miembro del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC-IdIHCS) y del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA). Ayudante Diplomado de Educación Física 5, FaHCE, UNLP. Correo electrónico: eduardogalak@gmail.com

María del Pilar Lava

Estudiante avanzada de Licenciatura en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales-UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA. Correo electrónico: pilar.lava@gmail.com

Paola Andrea Londoño Mora

Licenciada en Sociología, Universidad Santo Tomás (USTA), Bogotá, Colombia. Maestranda en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP). Integrante del Grupo de Estudios

sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA.
Correo electrónico: paolondo@gmail.com

María Macarena Sáenz Valenzuela

Estudiante avanzada de Licenciatura en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales-UBA). Miembro del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales- UBA.
Correo electrónico: saenzmacarena@gmail.com

Rafael Andrés Sánchez Aguirre

Doctorando de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Historia – Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Diplomado en Estudios del Caribe: Cartagena de Indias, conocimiento vital del Caribe – Escuela de Verano de la Universidad Tecnológica de Bolívar y la Fundación Carolina. Becario de Postgrado Tipo II del CONICET.
Correo electrónico: rafasanchezaguirre@gmail.com

Adrián Scribano

Investigador Independiente del CONICET. Director del “Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social” del CIECS-UE-CONICET-UNC. Director del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales - UBA. Director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES) y de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES).
Correo electrónico: adrianscribano@gmail.com

Los artículos compilados en esta publicación forman parte de un trabajo de reflexión que los integrantes del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires venimos construyendo desde fines del año 2008 bajo la dirección del Dr. Adrián Scribano.

Inmersos en proyectos de investigación individuales y colectivos, con diversas trayectorias institucionales y de formación, e incluso transitando por distintos momentos de producción que supone el pasaje por la vida académica, la apuesta de los autores –vuelta certeza teórico-política de las reflexiones que se presentan a continuación– es contribuir con un modo de hacer ciencia que reponga, problematice y “mire al sesgo” las condiciones materiales e históricas de producción de las sensibilidades sociales, en apariencia sindicadas como lo más íntimo y más privado de todo sujeto.