

CUERPOS, ESPACIOS y EMOCIONES

Aproximaciones
desde las
ciencias sociales

Miguel Ángel Aguilar
Paula Soto Villagrán
Coordinadores



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa



MÉXICO • 2013

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, marzo del año 2013

© 2013

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
San Rafael Atlixco núm. 186
Col. Vicentina, Iztapalapa, 09340
México, D.F. Tel: 5804-4755 y 5804-4759
tel/fax 5804-4755
ISBN 978-607-477-806-9

© 2013

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-401-663-5 MAP
ISBN 978-607-477-806-9 UAM-I

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON PULPA 80 GRAMOS
WWW.MAPORRUA.COM.MX
Amargura 4. San Ángel. Álvaro Obregón. 01000 México. D.F.

Presentación

Miguel Ángel Aguilar D. y Paula Soto Villagrán*

Tal vez no hay experiencia más concreta que la del cuerpo, vivimos el mundo desde él y cotidianamente experimentamos a través de él un sin fin de sensaciones: placer, hambre, dolor. Es vivido como un todo al hacer ejercicio o bien de manera fragmentada frente al espejo o en una molestia localizada. Sea cual fuere nuestra manera de recrear el cuerpo ésta suele ser habitualmente concreta. Los textos que se presentan en este libro comparten esta misma certeza: el cuerpo tiene que ser abordado en su concreción individual y social; concreción que remite tanto al abordaje de situaciones en que se revelan aspectos significativos de la corporalidad, así como a las herramientas conceptuales imprescindibles para realizar tal acercamiento. De aquí el esfuerzo por trazar persistentemente los puntos de referencia desde los cuales se aborda la temática. En los capítulos que componen este libro se plasman coordenadas para abordar la corporalidad, que pueden ser conceptuales, delineando discusiones y puntos de encuentro entre comunidades de investigadores; o bien analíticas, proponiendo escenas de la vida contemporánea en las que el acercamiento a la corporalidad es capaz de producir cierta comprensión de lo social.

En esta presentación buscamos plantear un conjunto de ideas que ubiquen cada uno de los capítulos del presente libro en el contexto de las discusiones contemporáneas sobre corporalidad, espacio y afectividad. Esta discusión no tiene un carácter amplio o exhaustivo en la medida en que cada uno de los textos del libro plantea los referentes conceptuales a través de los cuales se aborda la temática de la corporalidad de una manera particular. Por otro lado, es importante señalar que la mayoría de los

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Sociología.

textos aquí reunidos fueron presentados inicialmente en el Coloquio Internacional “Geografías, cuerpos y emociones”, organizado por el área de investigación “Espacio y sociedad” y la licenciatura en Geografía Humana de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Los textos han sido reelaborados para ser incluidos en el presente libro.

Así, en esta presentación quisiéramos plantear algunas coordenadas conceptuales y desde acercamientos empíricos que forman parte de la discusión contemporánea sobre cuerpos y corporalidad para dotar de un contexto más amplio a los capítulos aquí presentados.

COORDENADAS CONCEPTUALES

El cuerpo y las emociones como objeto de análisis de las ciencias sociales son temas que emergen con intensidad en los últimos años para ocupar un lugar central en la reflexión sobre la naturaleza de lo social. Entre los contextos de discusión que desembocan en un renovado interés por el cuerpo podemos señalar, por un lado, la importancia que ha adquirido la reflexión feminista en temas como la sexualidad y el aborto, ya que en ellos se reivindica el significado político del control del cuerpo y se discute su autonomía frente a instituciones patriarcales (Lamas, 2003). Por otro lado el cuerpo adquiere cada vez más una dimensión mercantil en determinados entornos de trabajo, en el ámbito de la moda y la estética, se vuelve un bien preciado que es menester cuidar y transformar (Muñiz, 2010b). Los desarrollos tecnológicos en la medicina y en particular lo que atañe a la reproducción asistida desplazan la discusión sobre el cuerpo de las decisiones individuales hacia la discusión pública, al hacer emerger preguntas sobre la legitimidad social de estas prácticas, o puesto en otros términos, ¿quién norma las prácticas corporales el individuo, el Estado, la iglesia, el mismo sujeto? (Bru, 2006).

En este contexto, el libro retoma como eje de reflexión el vínculo entre corporalidad y espacialidad. De esta forma cabe señalar la postura de algunos autores como Augé (1998), quienes advierten la concepción del cuerpo humano mismo como una porción de espacio, con sus fronteras, sus centros vitales, sus defensas y sus debilidades, su coraza y sus defectos. Por ello es posible jerarquizarlo y lo mismo ocurre con el contacto que se tiene desde el exterior. En este entendido es que el cuerpo y sus movimientos,

la manera en que ocupa un lugar, la legitimidad de los usos, la movilidad y las posturas, son regulaciones impuestas por un orden social determinado; así, ocupar un lugar puede ser interpretado tanto concreta como simbólicamente. En esta línea argumental cabe recordar que el cuerpo posee la doble característica de ser un espacio en sí mismo, al tiempo que ocupa y se mueve en el espacio. El cuerpo como espacio es la primera escala corporal al establecer la diferencia entre el yo y el otro, diferencia fundamental para configurar el espacio personal (Smith, 1992). En el mismo sentido, como bien afirma Edward Soja (2008) la producción de la espacialidad o la “creación de geografías” comienza con el cuerpo, con la construcción del sujeto como una entidad espacial implicada en una relación compleja con su entorno.

De aquí entonces que el análisis del cuerpo en relación con la espacialidad sea ampliamente productivo ya que implica reflexionar sobre la manera en que producir espacio es también producir corporeidad, y lo mismo vale para la relación inversa. La variabilidad de la experiencia corporal está vinculada al lugar y a la posición que el cuerpo ocupa, lo que lleva igualmente a distinguir entre cuerpo y corporeidad. Aunque en muchas ocasiones estos términos son tomados como sinónimos, coincidimos con McDowell (2000) en diferenciar ambos conceptos al considerar que la idea de corporeidad no da por sentado el cuerpo como una entidad fija y acabada, sino plástica y maleable. Lo que a juicio de esta autora significa “que puede adoptar numerosas formas en distintos momentos, y que tienen también una geografía” (McDowell, 2000: 66). La idea de corporeidad en definitiva logra captar el sentido de fluidez y flexibilidad para cuestionar la relación entre anatomía e identidad social.

Más aún, en los grandes sistemas de pensamiento occidental se suele oponer la mente al cuerpo; la razón a los sentimientos. Este conjunto de formulaciones dicotómicas instaura en el origen de la discusión una separación radical, de manera que el cuerpo supone ser pensado como ajeno al sujeto cognoscente. Esta postura ha llevado a investigadores en el campo a proponer la necesidad de otros acercamientos que no reproduzcan la distancia epistemológica inicial. En la formulación de nuevas rutas de acercamiento al cuerpo se puede ubicar el señalamiento de Elsa Muñiz (2010a: 38) en el sentido de considerar que “en el proceso de materialización de los cuerpos, las prácticas corporales son centrales para una epistemolo-

gía del cuerpo. El análisis de las prácticas corporales permitirá, por un lado, la comprensión del cuerpo y la corporalidad, al mismo tiempo que afianzará la posibilidad de una desestabilización de la dicotomía cuerpo-mente". Es entonces desde esta postura que la noción de práctica posibilita hacer referencia tanto a actores como acciones, a representaciones y a creencias, todos ellos históricamente situados en su desarrollo e interrelación.

Uno de los ámbitos que permite reconocer con nitidez los rasgos de la corporalidad contemporánea es el de la ciudad; en ella el cuerpo muestra sus maneras de procurarse y crear una espacialidad: sea desde la sumisión y apego a las normas, o bien desde sus rasgos creativos e innovadores. Igualmente están presentes las atmósferas que el cuerpo produce, sean sonidos o sensaciones táctiles, lo mismo que las acciones emprendidas desde las posturas y actos que la ciudad provee: sentarse, andar, albergar (véase por ejemplo, el sugerente trabajo de Paquot, 2006, sobre la sensibilidad corporal urbana). En este amplio rango de dispositivos para la corporalidad, emerge la mirada como el sentido más urbano: leer la ciudad es también preguntarse por sus gramáticas y sintaxis corporales, las maneras pertinentes y transgresoras de recrear las normas que producen sentido del lugar y de relación social. Hace ya más de un siglo Georg Simmel en su conocido ensayo sobre *Las grandes ciudades y la vida del espíritu* reconocía la importancia del sentido de la vista para el habitante como recurso para atender a los múltiples estímulos sensoriales que se le presentaban, con lo cual se convierte de facto en un interprete de lo urbano.

En este contexto la ciudad resulta estratégica para pensar el cuerpo. La estructura, la forma y las normas urbanas inciden en la elaboración de la corporeidad ya que, por un lado la urbe configura el modo legitimado en que los habitantes portan su cuerpo a través de movimientos, posturas, gestos y estrategias de orientación. Por otro lado, las prácticas y acciones de los individuos dan forma a la ciudad, por ello la corporalidad puede también ser vista en términos de transformación y transgresión. El cuerpo de manera individual y colectiva resiste y desestabiliza los significados cristalizados sobre las rutinas urbanas, transforma el paisaje e instala otras imágenes y actos alternativos que permiten ampliar los límites de lo corporalmente normado y lo socialmente posible.

Es en este sentido que la corporalidad es también una dimensión que expresa la continuidad de sujetos sociales y el hacerse de nuevas formas

de reclamar presencia, todo esto en un recorrido que puede ir de la agregación multitudinaria en actos públicos, necesaria para un estado benefactor y/o corporativista, o como estrategia de protesta ciudadana, hasta la ciudad de la feroz individualización. El acercamiento a la corporalidad permite igualmente tener elementos para vislumbrar la ciudad de los derechos visibles y practicados en donde se reclaman demandas asociadas a la situación de género, nuevas lógicas de traslado urbano (sería el caso de ciclistas reconocibles como grupo), o en donde se afirman persistencias rituales en las peregrinaciones religiosas.

Ya Richard Sennet (1992) ha trazado algunos lugares y momentos cruciales para comprender la dislocación sensorial del cuerpo respecto al espacio urbano. Para el autor el temor al contacto físico, la importancia de los límites y las barreras, la velocidad en los desplazamientos a través de medios de transporte, han provocado una aguda desconexión respecto a la textura sensible de la ciudad y a la propia corporalidad, con efectos de distanciamiento frente a la diversidad.

Finalmente, otro eje de discusión que el libro retoma es el de la afectividad social en su relación con el componente espacial. Los lugares son investidos con valoraciones que no son instrumentales o neutras, éstos son capaces de producir afiliaciones y deslindes basados en dimensiones de gusto o desagrado. En una conocida formulación el geógrafo Yu Fu Tuan (1993) ha señalado la presencia de topofilias y topofobias en nuestra relación con espacios acotados. Si bien ésto señala la existencia de una discusión sobre el papel de las emociones en relación con el espacio, en el análisis contemporáneo sobre los sentimientos y las emociones se busca precisar su naturaleza a través de procurar una definición distintiva, lo mismo que comprender tanto su origen (cultural, fisiológico y/o neuronal) y la manera en que son construidas social y culturalmente (Fernández Poncela, 2014).

COORDENADAS DE INVESTIGACIÓN

Los trabajos compilados en este libro muestran ejercicios teórico y empíricos creativos e innovadores para vincular cuerpo, espacio y emociones. Algunos autores han optado por explorar propuestas generales con reflexiones eminentemente teórico-metodológicas y otros lo hacen analizando

temas y contextos específicos. Asimismo, en algunos textos el acento está puesto más en la dimensión espacial, en otros la afectiva; sin embargo, todos ellos comparten a la corporalidad como punto de encuentro para la discusión de sus temáticas particulares. Los ámbitos espaciales en que se desarrollan los casos analizados van desde la Ciudad de México, Centroamérica, Perú y Argentina; también hacen referencia a situaciones que ocurren en condiciones de migración y contacto entre fronteras nacionales. Estas miradas al posicionarse en diferentes contextos espaciales permiten generar una comprensión sobre procesos a la vez distintivos y comunes, como es el caso de la memoria y la evocación, el poder y el género, la religión y la música; son ejes recurrentes en los textos y abordados desde las particularidades de los casos presentados. Así, la corporeidad es pensada desde alguna de sus posiciones situadas, siempre en algún entorno, con alguna actividad o evocando algún sentimiento o sensación.

Diferentes enfoques teóricos y analíticos desembocan en estas aproximaciones a la corporalidad, sin embargo, vemos que no sólo afirman la legitimidad de su objeto de estudio, también buscan plantear una reformulación en cuanto a la manera de acercarse a él. En este sentido cabe recordar que al concebir la corporalidad como una construcción social, no es posible suscribir a una sola metodología de análisis, por el contrario, es necesario movilizar diferentes dispositivos y técnicas pertinentes al objeto abordado. En efecto, al prestar atención a los procedimientos de investigación, las autoras y los autores en este libro, han recurrido a diferentes estrategias metodológicas y diversas formas de presentación de los resultados que reflejan búsquedas por problematizar las relaciones entre lo social y lo individual, lo material y lo simbólico, la teoría y lo empírico.

La primera estrategia metodológica en el proceso de análisis que rescatamos es pensar la corporalidad desde su materialización a partir de actores, actos y rutinas particulares. Esto supone asumir que el cuerpo no existe por fuera de las prácticas que lo hacen posible de alguna manera determinada. En esta óptica, cercana a planteamientos de corte performativos (Butler, 2002; Cruces, 2009) sería relevante recuperar no sólo lo que se hace desde y con el cuerpo, sino el conjunto de marcos normativos que suponen disciplinamientos y rupturas.

La segunda estrategia metodológica propone vincular el manejo de la corporalidad a la discusión más amplia sobre la espacialidad. Así, el con-

junto de emplazamientos producidos y que son marcos de las prácticas corporales, mirados de manera relacional, podrían generar claves interpretativas respecto a las mutaciones y persistencias de sentidos del cuerpo a través de diversas situaciones. Al optar por la idea de espacialidad se podría contar con una perspectiva que evite el determinismo de llamar urbano, con todo el bagaje conceptual que ésto implica, a aquello que ocurre en la ciudad. Evitar este probable sesgo pondría entonces ubicar en el centro del análisis la singularidad y el carácter relacional de las prácticas estudiadas sin suponer implícitamente una relación causa efecto.

Una tercera estrategia metodológica es la de entrelazar diversos niveles y métodos de abordaje. Encontramos en las diversas aportaciones del libro una intención interdisciplinaria para ubicar coordenadas de discusión teórica y emplear estos conceptos en el abordaje de situaciones empíricas, tal sería el caso del análisis estadístico para el acopio de datos semánticos con el fin de construir regiones científicas. Las preguntas sobre la identidad, el género, la religión, la interacción social son abordadas a través de entografías situadas y el análisis de los discursos obtenidos en la modalidad de entrevistas, y así desentrañar los matices, contradicciones y resonancias de las vivencias corporales. El uso de la fotografía aparece como un recurso para comprender los procesos de memoria social de violencias y desapariciones, de manera que la imagen resulta ser un lenguaje privilegiado para significar e interpretar la corporalidad. Por otro lado, la textualidad de la música popular es el vehículo elegido para acceder a las experiencias emocionales del emigrante. En su conjunto son estrategias que implícitamente dan cuenta de la complejidad de pensar las emociones ancladas en corporeidades; son ejercicios necesarios para comprender nuevas dinámicas complejas de la realidad social en donde el manejo de la corporeidad es ya un registro imprescindible.

En el conjunto de textos que forman parte de este libro cabe ubicar a los dos primeros como parte de un esfuerzo por fijar algunas de las coordenadas conceptuales presentes hoy en día en relación con el cuerpo y la corporalidad. En el primero de ellos “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica” de Olga Sabido, se argumenta la propuesta de recuperar las categorías de “orden de la interacción” a partir de Erving Goffman y la de “orden de las disposiciones” desde los planteamientos de Pierre Bourdieu.

Los trabajos del sociólogo canadiense Erving Goffman posibilitan un campo amplio de reflexión en torno al cuerpo y a diversas modalidades de interacción, en la medida en que la copresencia y la visibilidad mutua son condiciones indispensables para la coordinación de acciones y la definición del sentido de las situaciones en la que se encuentran insertas las personas en la vida cotidiana. El cuerpo, más allá de la capacidad para expresarse a través de palabras, es una fuente inagotable de indicios sobre intenciones posibles y sentidos por construir en la relación fugaz e inevitable con otros. La sistematización, entonces, del orden de la interacción resulta fructífera para pensar los tipos de relación social que emergen de los contactos sociales cara a cara, e incluso para abordar formas de contacto interpersonal mediadas por la tecnología, donde la puesta en escena de imagen personal, sea a través de la fotografía o de otra forma de representación visual, juega un papel crucial en la elaboración de una imagen expresiva del sí mismo (Lasén, 2012). En el mismo sentido también podría abordarse el uso de la comunicación escrita en dispositivos tecnológicos como una forma de producir gestos textuales capaces de orientar la interpretación del mensaje.

Por otro lado, la propuesta de Bourdieu de considerar el manejo del cuerpo como elemento integrante de un conjunto de disposiciones sociales que orientan comportamientos, resulta sugerente como bien señala Sabido, para el análisis de situaciones sociales que involucran una manera particular de conducirse corporalmente. Tal sería el caso de prácticas corporales guiadas bajo principios de instituciones (médicas, lúdicas, de enseñanza) que de algún modo establecen no solo lo apropiado o inapropiado, sino los mismos horizontes de sentido de la acción. Así, podría postularse que “pensar desde el cuerpo” es factible, ya que las maneras de conducirse han incorporado ya racionalidades que implican algún grado de comprensión de sus lógicas de acción, aunque esta comprensión no sea ubicada cabalmente en el plano de la auto reflexividad sino en el del “sentido práctico” como lo llama Bourdieu. Es así como el análisis de las lógicas corporales abre la posibilidad de problematizar cómo los sujetos interpretan, actúan y transforman eventualmente las disposiciones sociales que los conducen a efectuar ciertas acciones y no otras.

Por otra parte, en el segundo texto de orientación conceptual elaborado por Adriana García, intitulado “El cuerpo y las ciencias sociales: tres regiones científicas”, se propone analizar regionalmente la producción académica

en torno a la temática de la corporalidad. Para hacerlo recurre a los planteamientos de Niklas Luhmann sobre la semántica, abordada ésta como una forma de aproximarse al conocimiento que la sociedad produce sobre sí misma desde una dimensión comunicativa y, más particularmente, desde una, la dimensión textual. Al ponerse por escrito visiones sobre la realidad, adquieren un estatus de existencia dada por criterios de plausibilidad bajo ciertos esquemas cognitivos. Esto es relevante para la autora en la medida en que el acercamiento a las regiones científicas provee de elementos para entender cómo ciertas temáticas adquieren una relevancia singular frente a otras en determinados contextos académicos, siguiendo criterios predominantemente lingüísticos (idioma en que los capítulos son publicados).

El análisis realizado sobre la producción académica de obras en relación con el cuerpo por región, muestra la diferenciación tanto de referentes conceptuales, tipo de acercamiento empírico y selección de temáticas abordadas. Se muestra cómo desde diversas tradiciones disciplinares y regionales la temática de la corporalidad adquiere diferentes registros, con distinto peso, que van desde la imagen corporal, la salud, la sexualidad, la enfermedad, a las alteraciones corporales.

Los siguientes capítulos comparten la preocupación por entender el cuerpo situado en relación a diversos tipos de espacialidades. En el texto "Ciudad de interacciones: el cuerpo y sus narrativas en el metro de la Ciudad de México" de Miguel Ángel Aguilar, se busca explorar desde el plano de las microinteracciones cotidianas la expresividad del cuerpo. El acercamiento propuesto considera a un espacio particular: el vagón del metro, como una escena y escenario en donde se despliegan modalidades de interacción que revelan la manera que los usuarios, en tanto que habitantes de la ciudad, tienen de relacionarse entre sí. Algo cuentan estas formas de coordinación entre extraños a través de la interpretación y puesta en práctica de normas de convivencia: desde el abandono del sí mismo al dormitar en el trayecto, hasta buscar activamente puntos de referencia para definir el sentido de situaciones irruptivas, como la súbita aparición de personajes de difícil clasificación. A partir de plantearse la pregunta en torno a qué cuentan los cuerpos en desplazamiento, el autor sistematiza un rango amplio de formas de conducirse ante extraños empleando las categorías formuladas por E. Goffman de interacción focalizada y no focalizada.

El siguiente capítulo, elaborado por Anne Huffschmid intitulado “La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública”, plantea la temática del cuerpo en relación con la ausencia y su capacidad para ser visibilizada de manera pública. El referente particular es el de los desaparecidos políticos en la Argentina y México durante la denominada guerra sucia. La autora desarrolla una densa reflexión sobre el vínculo entre cuerpo y memoria a partir de la violencia, preguntándose sobre la textura sensible que adquiere el recuerdo ligado al cuerpo a partir de circunstancias marcadas por la atrocidad. De manera atinada apunta que “el cuerpo logra comunicar algo que los discursos (verbales, visuales o también espaciales) en sí no logran transmitir”. Esto abre la discusión, ya puntualizada, sobre la dimensión corporal no solo vinculada a la afectividad y las emociones, sino de manera clara en relación al cuerpo como dispositivo de conocimiento. De aquí que ciertos lugares produzcan “temperaturas” corporales y afectivas particulares.

El tránsito del lugar-territorio hacia el espacio, o bien de lo conocido y fundante hacia lo incierto es abordado por Abilio Vergara en el texto “Del lugar-territorio al espacio. Geografía de los sentimientos vista desde el cancionero popular”. Se subraya desde el análisis de las letras de canciones en la música popular; el papel revelador que tiene el desplazamiento, a través del viaje, para hacer emerger lo que el autor denomina *emosignificaciones* en torno al territorio que se deja atrás, y a lo que le aguarda en otros espacios aún por conformarse como experiencia directa, aunque ya vividos como anticipación. El emigrante ilegal enfrenta el espacio como incertidumbre y peligro, mientras que aquel que se desplaza hacia las grandes ciudades se encuentra frente a lo desbordado que se traduce en la sensación de la indiferencia colectiva de la que difícilmente se puede escapar. El trabajo muestra cómo los desplazamientos son indisociables de una atmósfera afectiva a través de la cual cobran sentido, al tiempo en que se inscriben en la recreación del lugar en que no se está y se reflexiona sobre el espacio, amplio y aún sin forma, al que se ha llegado.

Los últimos capítulos retoman a la corporalidad desde posiciones sociales específicas, ya sea a través de la pertenencia a grupos etarios, el género o la religiosidad, y se dibujan las posibilidades del cuerpo como núcleo articulador de procesos identitarios. En esta línea de trabajo es que Alfredo Nateras en “Los lugares de las violencias: cuerpos juveniles;

la “pandilla” del Barrio 18 (B-18) y la Mara Salvatrucha (MS-13)”, ubica el cuerpo como espacio en el que se inscriben prácticas de transgresión, pertenencia y deslinde. A través del análisis de formas de agrupación juvenil en Centroamérica, en particular los colectivos Mara Salvatrucha y Barrio 18, se aborda el empleo del tatuaje como recurso para afirmar la adscripción a ellos y marcar igualmente en el cuerpo eventos vitales, afectivos y conmemoraciones de violencia. Con todo, la saturación de las huellas identitarias mueve también a su ocultamiento en ciertos espacios públicos, dada la estigmatización que se ha hecho de los miembros de estas agrupaciones. Ello revela dos aspectos significativos de las marcas corporales, por un lado, su temporalidad, es decir, remiten directamente a las circunstancias en que fueron hechas, circunstancias que no son necesariamente las del presente en que se muestran, y por otra parte, la de su adecuación espacial, lo que implica que en ciertos ámbitos los tatuajes participan de una atmósfera colectiva que enfatiza la pertenencia y en otros son motivos de exclusión y violencia. Así, el cuerpo muestra su carácter mutable de acuerdo con tiempos y espacios tanto sociales como biográficos.

El trabajo “Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones”, de Paula Soto, se elabora una reflexión en torno a la relación entre género, emociones y lugares. La autora se interesa por conocer cómo las mujeres de una colonia popular de la Ciudad de México narran el miedo respecto a los espacios particulares en la ciudad. Resulta significativo aquí situar el discurso de las propias mujeres, pues permite visibilizar con claridad los efectos espaciales del miedo en sus experiencias urbanas. La localización de lo incierto, las limitaciones en el uso del espacio, los imaginarios del otro, y el manejo espacial del temor, entre otros, son algunas de las formas en las que el miedo se materializa en la ciudad. Todo esto en definitiva contribuye a evidenciar cómo las emociones se filtran en los entornos sociales, así como en las experiencias subjetivas de los individuos. En este sentido se confirma la relevancia simbólica de los lugares en tanto se relacionan directamente con las emociones que evocan.

El texto, de Irene Molina, intitulado “Sexismo flexible y malabarismo. Sobre las prácticas cotidianas de la clase obrera en tiempos de la transnacionalidad”, analiza el caso de la planta de producción automotriz *Volvo*, en Tultitlán, México. Aquí se aborda la íntima y rítmica relación entre la vida

laboral fuera de la empresa y dentro de la fábrica, a través de la utilización de las coordenadas espacio temporales. La autora al retomar tres líneas teóricas significativas: la corriente feminista postcolonial de la interseccionalidad, la propuesta de Henry Lefebvre sobre la vida cotidiana, junto a algunas líneas de reflexión de las geografías emocionales, muestra las prácticas propias de lo que ella denomina “transnacionalismos locales”. Se destaca en particular cómo las condiciones precarias de los trabajadores y trabajadoras si bien marcan una existencia corporal y emocionalmente desoladora, coexisten con una cotidianeidad en la que también están presentes la esperanza, la solidaridad y las prácticas transgresoras. Una de las conclusiones más interesantes desde la perspectiva de la autora es, que la separación entre vida laboral y doméstica se disuelve en el cuerpo, en las vivencias y en las emociones de obreras y obreros de la planta.

Finalmente, el trabajo de Armando García Chiang propone a la religión como un marcador importante de las pertenencias y diferencias espaciales y culturales. En su texto “Peregrinación y procesión. Itinerarios religiosos diferenciados en su espacialización y corporización”, el autor, a partir del cruce de miradas sobre la espacialidad y la corporeidad/emocionalidad, explora las diferencias existentes entre las peregrinaciones y las procesiones, como dos formas de itinerarios religiosos que ponen en juego diversos procesos en torno al uso del espacio y a las emociones que involucran.

FUENTES CONSULTADAS

- AUGÉ, Marc (1998), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BRU, Josepa (2006), “El cuerpo como mercancía”, en Joan Nogué y Joan Romero (eds.), *Las otras geografías*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, col. Crónica, pp. 465-491.
- BUTLER, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.
- CRUCES, Francisco (2009), “Performances Urbanas”, en M.A. Aguilar, E. Nivón et al. (coords.), *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2011), “Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos”, *Revista Versión Nueva Epoca*, núm. 26.

- LAMAS, Marta (2003), "Aborto derecho y religión en el Siglo XXI", *Debate Feminista*, año 14, vol. 27, pp. 139-157.
- LASÉN, Amparo (2012), "Autofotos: subjetividades, sociabilidad, género, intimidad y cuerpo en los medios sociales", en N. García Canclini, Francisco Cruces y Maritza Urteaga (coords.), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales: prácticas emergentes, en las artes, las editoriales y la música*, Madrid, Ariel.
- MCDOWELL, Linda (2000), *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra.
- MUÑIZ, Elsa (2010a), "Las prácticas corporales, de la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- (2010b), "La cirugía cosmética. ¿Desafío a la naturaleza o dispositivo naturalizador?", en Rodrigo Díaz y Aurora González (coords.), *Naturaleza, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos.
- PAQUOT, Thierry (2006), *Des corps urbains. Sensibilités entre béton et bitume*, París, Editions Autrement.
- SENNET, Richard (1992), *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, Nueva York, Norton.
- SMITH, Neil (1992), "Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale", *Social Text*, núm. 33, pp. 54-81.
- SOJA, Edward (2008), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid, Traficante de Sueños, Mapas: 21.
- TUAN, Yu- Fu (1993), *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Nueva York, Columbia University Press.

Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica*

Olga Sabido Ramos**

¿Dónde y cómo captar al cuerpo? La solución a esta pregunta abre un amplio horizonte equivalente a la riqueza del conocimiento sociológico y sus tradiciones de pensamiento. La propuesta de este texto consiste en mostrar únicamente dos posibilidades analíticas para el abordaje sociológico del cuerpo. Con ello no se pretende establecer ningún tipo de programa, se trata de ofrecer un ordenamiento teórico-metodológico que permita pensar tanto en niveles analíticos como en referentes empíricos concretos al momento de plantearse el tratamiento del cuerpo como objeto de investigación sociológica. Concretamente, se trata de recuperar las categorías de algunos autores clásicos y contemporáneos, que pueden ser útiles al momento de la investigación. Como he tenido oportunidad de plantear algunos avances de esta propuesta en otros espacios (Cfr. Sabido, 2007; 2010a y b) y dado los objetivos de esta compilación, me ceñiré a los razonamientos metodológicos que subyacen a la misma.

INTRODUCCIÓN

El reciente informe de la Unesco *World Social Science Report. Knowledge Divides* señala cómo hoy día es evidente el arribo del cuerpo como un nuevo

*Este escrito es producto del proyecto de investigación "Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología" (Conacyt, núm. 106627). Responsable: doctora Adriana García Andrade (UAM-Azcapotzalco, Consejo Divisional CSH núm. 964) Responsables: doctora Adriana García Andrade y doctora Olga Sabido Ramos.

**Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Departamento de Sociología.

ámbito de interés en las ciencias sociales a nivel mundial (Wittrock, 2010: 208). En una investigación colectiva en curso, hemos podido constatar el amplio panorama de temas, disciplinas y agentes de institucionalización y profesionalización (revistas, congresos nacionales, regionales y mundiales, programas de posgrado e investigación, proyectos editoriales) que confirman la emergencia de este nuevo ámbito de estudio.¹ Igualmente, a pesar de la centralidad de dicha área en otros contextos, es notable cómo en algunos países de América Latina la misma va cobrando paulatinamente espacios de reconocimiento institucional hasta fechas recientes (Pedraza, 2004, 2007, 2008; Boito y D'Amico, 2009; Figari y Scribano, 2009; Blanco, 2010; Sabido, 2011).

Concretamente en nuestro país, sobresale la ardua labor de precursores y precursoras en la difusión y especialización de este campo.² Como ha señalado Elsa Muñiz, en México aun cuando desde los años sesenta la antropología y la etnohistoria se concentraron en estudios sobre enfermedades, salud, curación, medicina tradicional y sexualidad, la presencia del cuerpo como objeto de estudio en las ciencias sociales era tangencial. Para la autora, es a partir de los años ochenta y principalmente, bajo la influencia de la “historia de las mentalidades” que se han venido realizando de manera más sistemática trabajos por parte de los historiadores donde el cuerpo se convierte en clave de lectura para plantear nuevas preguntas a nuestro pasado (Muñiz, 2008: 21-22). Otras disciplinas también han tenido presencia relevante en este nuevo ámbito de estudio como la antropología cultural, la psicología social³ y sin duda la sociología, cuya apertura cognoscitiva a este tópico está en deuda con el giro hacia los estudios de género.⁴

¹ García y Cedillo (2011); García (2011); García, Sabido y Cedillo (2011); Sabido (2011).

² En términos del proceso de institucionalización del campo, es preciso señalar que desde el año 2003 se ha venido celebrando el Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades *El cuerpo descifrado* que actualmente está en su cuarta edición, reuniendo un amplio abanico de especialistas y diversas temáticas de las Ciencias Sociales y Humanidades. Este congreso ha sido coordinado por la monumental labor de Elsa Muñiz y Mauricio List (Muñiz y List, 2007; Muñiz, 2008). En el marco del arribo de la investigación especializada y posibilidades editoriales de divulgación científica, también observamos un significativo aumento de seminarios e investigaciones de carácter colectivo, donde el cuerpo y las emociones son ejes vertebrales de las discusiones (Cházaro y Estrada, 2006; Parrini, 2007; Tuñón, 2008).

³ En un primer trabajo exploratorio habíamos advertido la presencia de este campo en disciplinas como la historia, antropología y psicología, entre mediados y finales de los años noventa (Sabido, 2007: 232-241).

⁴ En el caso mexicano es visible cómo los “Estudios de género” han posibilitado las primeras manifestaciones de la sociología del cuerpo. Uno de los primeros textos registra-

Ante el amplio panorama de investigaciones, aportes y reflexiones de diversas disciplinas, este capítulo se concentrará solamente en el significado que tiene tomar al cuerpo como objeto de estudio desde una disciplina particular, la sociología. De manera que la propuesta radica en señalar los significados que supone una *observación de lo social desde el cuerpo* y qué retos teóricos-metodológicos implica. Se proponen dos trazos analíticos delimitados desde ciertos planteamientos tanto clásicos como contemporáneos para el abordaje del cuerpo: el “orden de la interacción” y el “orden de las disposiciones”. Se parte del supuesto de que tales niveles no agotan ni son los únicos posibles en la consideración del cuerpo como objeto de estudio sociológico. Sin embargo, se apuesta por la delimitación de ambos que son tanto distinguibles como complementarios en el tratamiento del cuerpo.

El objetivo consiste en proponer elementos teórico-metodológicos para resolver satisfactoriamente aquellas preocupaciones por indagar el significado que se otorga al cuerpo. Actualmente, existe una serie de intereses que se concentran en el Sentido atribuido socialmente a la apariencia, los adornos, la piel, el rostro y la valoración del cuerpo tanto en las relaciones “cara a cara” como en aquellas relaciones que están mediatizadas por la tecnología. Considero que aquello que Erving Goffman denominó “orden de la interacción” —enriquecido por toda una tradición de pensamiento en la sociología— provee de recursos teórico-metodológicos sumamente ricos que puede dar pistas significativas en el abordaje de tales tópicos.

Por otra parte, si el interés consiste en responder a preguntas respecto a cómo se construye el cuerpo, cómo se forma la sensibilidad, cómo se educa y adiestra al cuerpo, cómo aprendemos a movernos y a usar nuestro cuerpo de una manera y no de otra, el “orden de las disposiciones” resulta un ángulo de observación pertinente, pues desde éste se advierte cómo las personas han aprendido a llevar, sentir y andar con su cuerpo dependiendo de sus condiciones histórico-sociales y biográficas. Los aportes de Pierre Bourdieu y de lo que recientemente se ha denominado una “sociología

dos en una de nuestras bases de artículos de investigación (realizado a partir de la plataforma Redalyc entre los años 1989 y 2008) registra un primer artículo de Luis Rodolfo Morán Quiróz intitulado “El cuerpo como objeto de exploración sociológica” (1997), que aparece en la *Revista de Estudios de Género. La ventana*. Dicha revista pertenece al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, correspondiente a El Centro de Estudios de Género fundado en 1994. Agradezco a Diana Patricia Ramírez Maza y a Víctor Hugo Vara su labor como prestadores de servicio social en la elaboración de esta base.

disposicional” (Corcuff, 2005: 1; Lahire, 2006: 290) son sugerentes para la consideración y tratamiento de dichos problemas.

Para dar cuenta de tales supuestos he dividido el escrito en tres apartados. El primero establece la necesidad de plantear niveles analíticos en torno al cuerpo como objeto de estudio sociológico. El segundo traza los recursos que provee el “orden de la interacción” a partir de la recuperación de Goffman y otros autores, destacando algunas de sus aplicaciones empíricas. El tercero desarrolla el “orden de las disposiciones”, a partir de la semántica sociológica de Bourdieu y de una lógica de razonamiento que plantea la historicidad en el cuerpo. Finalmente se presentan conclusiones.

CUERPO COMO OBJETO DE ESTUDIO SOCIOLÓGICO

Pensar en el cuerpo como objeto de estudio sociológico supone sortear un problema de corte epistemológico. Tal y como señala Bernard Lahire, desde una “epistemología realista” podría pensarse que las ciencias sociales en general y la sociología en particular tienen “objetos” de predilección en el mundo. Desde tal perspectiva, existen ciertos objetos que son sociales de suyo (movimientos sociales, clases, instituciones, grupos) y otros que definitivamente no lo son, como la tecnología, la depresión o el mismísimo cuerpo. Sin embargo, dichas “fronteras realistas” han sido altamente cuestionadas en las prácticas de investigación (Lahire, 2005: 143-144). Así, es visible cómo lo que hace a un “objeto” de investigación no es el objeto en sí mismo, sino el punto de vista del investigador y en particular, lo que Max Weber denominó los “intereses cognoscitivos” (Weber, 1997: 53).⁵ ¿Cómo es eso posible?

En la vida cotidiana no vemos “cuerpos”, ni preguntamos al otro qué “técnica corporal” usa para comer con tenedor o cómo son los “rituales de interacción” corporal que tiene con su pareja; tampoco decimos que nos dejen de hacer una “glosa corporal” que indica rechazo, ni que la “proximidad sensible” de cierta persona es intolerable. Lo anterior se relaciona con

⁵ Por “interés cognoscitivo” me refiero al término weberiano que alude a cómo en tanto el científico social se inscribe en un contexto histórico determinado, otorga sentido y significación sólo a ciertos aspectos de la realidad que de acuerdo a cierta “referencia a valor” cobran relieve ante los valores culturalmente significativos de una época en específico (Weber, 1997: 53; Kalberg, 2008a: 26; 2008b: 238-239).

una característica peculiar del cuerpo y es que éste es una condición básica de la experiencia, lo vivimos y somos con él diariamente en el mundo. Por ello, el tipo de significados asignados a éste no son intencionales sino prácticos, de modo que la forma de conocimiento que tenemos de él difiere de cualquier modalidad específica del conocimiento científico, pues ambos conocimientos (práctico y científico) tienen diferentes “niveles de significado”.⁶ Es por eso que en la vida diaria la mayor parte de las veces no reflexionamos teóricamente sobre el cuerpo, pues éste —tal y como señala el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty— “está a disposición” (Merleau-Ponty, 1957: 88).

En ese sentido, David Le Breton ha sido perspicaz al señalar que en realidad en la vida cotidiana no vemos “cuerpos”, sino hombres, mujeres, niños (Le Breton, 2002: 25). Pero en contraste con la actitud que toma la conciencia en la vida cotidiana, el científico social puede conocer el mundo más allá de la percepción inmediata de éste.

El sociólogo, al igual que el historiador o el etnólogo, puede elaborar conocimientos mediatos de la realidad, es decir, puede construir objetos nunca observados, vistos o “vividos” como tales por nadie y que desde el punto de vista común carecen de toda visibilidad (Lahire, 2006: 31).

Es por lo anterior, que el tipo de visibilidad del cuerpo que hace el sociólogo, es distinta de la que realizamos en el día a día. De ahí que si bien en la vida cotidiana no vemos al “cuerpo” sino a hombres y mujeres, un sociólogo puede llegar a decirnos que en realidad tampoco vemos a hombres y mujeres de una manera “neutra”, los miramos de cierta forma a partir de los “esquemas” que hemos incorporado a lo largo de nuestras vidas y a partir de la situación en la que nos encontramos. Es por ello que para el sociólogo miramos “cuerpos socialmente diferenciados” (Bourdieu, 2003a: 38) y, a éstos los jerarquizamos en categorizaciones como son: bonitos, feos, finos, vulgares, gruesos, delgados, entre otras. Es decir, una mirada sociológica no toma al cuerpo tal y como éste se presenta en la vida cotidiana, sino se aproxima a él desde una perspectiva analítica y desde ciertas definiciones conceptuales y categorías.

⁶ Respecto a los diversos “niveles de significado” véase (Schütz, 1995: 197-238); Husserl (1984, 1998). Lo que se quiere destacar *grosso modo*, es que mientras que la atención de la conciencia en la vida cotidiana es la de una “actitud natural” (Husserl, 1998: 52) que no reflexiona en torno a su mundo y se orienta prácticamente en éste, el conocimiento científico implica reflexionar el tipo y las formas teórico-metodológicas de aproximación que se tiene frente al mundo.

Actualmente existe un “interés cognoscitivo” en la sociología que ha posibilitado re-significaciones de ciertos sociólogos clásicos y contemporáneos, así como de representantes de la teoría social para el estudio sociológico del cuerpo. En ese contexto, también es cierto que no existe un concepto disciplinar unívoco en torno al cuerpo (Featherstone y Turner, 1995: 9), sino la recuperación de diversas aproximaciones teóricas. No obstante de tal diversidad, existe un punto de convergencia en todas estas re-significaciones de autores clásicos y contemporáneos, pues se asume que el cuerpo no sólo es asequible desde un discurso como el del saber biomédico sino que el cuerpo y lo que le sucede, se transforma históricamente y por ello no es algo evidente en sí mismo sino construido social y culturalmente (Synott, 1992; Le Breton, 1995: 14; Le Goff y Troung, 2005: 12).

Así, el cuerpo no es sólo un conjunto de órganos, músculos, células y mecanismos bioquímicos, además está constituido por el Sentido que se le asigna socialmente y por su misma capacidad de producir Sentido. Este supuesto implica que si bien el cuerpo se vive de una manera en la vida cotidiana y se asignan significados a éste, el sociólogo como observador también construye niveles de observación, conceptos y categorías que le permiten indagar el significado que éste tiene para los observados. Por ello es que más que una definición unívoca de cuerpo, existen diversas posibilidades analíticas y categorías de abordaje. Inclusive, una “definición operativa” de éste enfatiza la variabilidad de ángulos y planos de lectura analíticos:

El cuerpo es un objeto en el que todos tenemos el privilegio, o la fatalidad, de habitar, la fuente de sensaciones de bienestar y placer, pero también de enfermedad y tensiones. Sin embargo, el cuerpo no es sólo una entidad física que “poseemos”: es un sistema de acción, un modo de práctica, y su especial implicación en las interacciones de la vida cotidiana es parte esencial del mantenimiento de un sentido coherente de la identidad (Giddens, 1995: 128).

Ahora bien, la necesidad de establecer niveles analíticos para el estudio del cuerpo, obedece a un principio clásico en la sociología, a saber: “Todo lo que designamos en general como objeto es un complejo de determinaciones y relaciones [...] Toda ciencia se funda en una abstracción” (Simmel, 1986a: 14). Desde un horizonte de investigación neokantiana, tanto Georg Simmel como Max Weber habrían insistido en ello en el momento funda-

cional de la sociología.⁷ Por eso Simmel al igual que Lahire, cuestionaba a aquél “naturalismo ingenuo” que cree que “lo dado en la realidad contiene los principios de ordenación, analíticos y sintéticos, merced a los cuáles puede esa realidad dada ser contenido de ciencia” (*Ibidem*: 18). Sin duda, en ese momento se perfilaba lo que a la postre sería un elemento fundamental en las discusiones epistemológicas de la disciplina, relacionado con el supuesto de que los objetos de estudio son construidos, tal y como aludimos al principio de este apartado. No es espacio para discernir en torno a tal problema,⁸ baste con señalar la necesidad reiterada de establecer órdenes de lectura analíticos al momento de investigar.

Lo previamente esbozado resulta importante para el ejercicio que aquí se propone, pues éste no pretende inscribirse ni plantear una “sociología del cuerpo”, sino una mirada sociológica que destaque el significado que tiene en la investigación sociológica el estudio del cuerpo y las posibilidades analíticas de ello. Considero que la pertinencia del cuerpo, las emociones,⁹ o cualquier objeto digno de atención sociológica, no necesariamente tendrían que circunscribirse al estudio monográfico del mismo, ya que —como han advertido ciertos sociólogos— tal actitud cognoscitiva impediría vislumbrar las relaciones con aspectos aparentemente ajenos a dichos tópicos.¹⁰

De manera que frente al llamado de una necesaria vigilancia epistemológica ante el aislacionismo analítico —en tanto éste atenúa la consideración de las relaciones del cuerpo con la constitución de la sociedad en general— conviene preguntarnos qué significa estudiar sociológicamente al

⁷ Igualmente para Weber: “No las conexiones de hecho entre cosas sino las conexiones conceptuales entre problemas están en la base de la labor de las diversas ciencias” (1997: 57).

⁸ Al respecto puede consultarse García Andrade (2007); Schuster (2002: 48).

⁹ Pese a la cercanía de intereses entre el cuerpo y las emociones, es preciso señalar que al menos para el caso de la sociología las tradiciones de investigación en torno a tales tópicos corren por senderos paralelos pero separados. Para el caso de la llamada “sociología de las emociones” a partir de la mitad de la década de los setenta surge de manera sistemática una principalmente en el contexto de la sociología estadounidense con pioneros como Thomas J. Scheff, Arlie R. Hochschild y Theodore D. Kemper. En concreto —reseña Eduardo Bericat (1975)— “Thomas J. Scheff organiza en San Francisco la primera sesión sobre sociología de las emociones durante el Congreso de la American Sociological Association” (Bericat, 2000: 149).

¹⁰ Norbert Elias lo habría expresado con ejemplar maestría: “Para los sociólogos es posible considerar el cuerpo como tema de interés; pero las rutinas imperantes de aislacionismo analítico retoman el cuerpo como un tópico de investigación sociológica separado de los otros tópicos, eventualmente como tema de una especialización. No parece necesario explorar los lazos que conectan aquellos aspectos humanos que se perciben como corpóreos con aquellos aspectos percibidos, tal vez, como incorpóreos” (Elias, 1998: 295).

cuerpo. Actualmente, la sociología está ante la tarea de asumir que las relaciones recíprocas entre los seres humanos suponen la existencia de personas que —como habría señalado Bryan Turner en su libro *El cuerpo y la sociedad*—, “son y tienen cuerpo” (Turner, 1989: 25). O más recientemente tal y como ha advertido Randall Collins: “[...] la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal” (Collins, 2009: 56). Pero ¿qué significado tiene lo anterior? ¿Cómo enriquece al conocimiento sociológico? ¿Qué retos teórico-metodológicos implica?

Como se ha señalado, los ángulos de lectura en torno al cuerpo varían según las disciplinas y los enfoques e inclusive las regiones. Hemos podido constatar que la tipología generalizante de este escenario resulta útil, más nunca definitiva. Del mismo modo, son diversas y ampliamente ricas las perspectivas teóricas que son utilizadas, así como los entrecruces disciplinares con otras especialidades. Por ello es preciso enfatizar que la observación que aquí se propone es desde el significado que tiene para la sociología el estudio del cuerpo. Y en ese tenor es que se plantea la posibilidad de pensar sociológicamente al cuerpo en dos dimensiones analíticas, mientras que en la primera se atribuyen significados al cuerpo, en la segunda es notable cómo el cuerpo es productor de Sentido.¹¹

“ORDEN DE LA INTERACCIÓN”:

DEL GESTO AL RITUAL DE LA INTERACCIÓN

Para el estudio sociológico del Sentido que las personas otorgan al mundo y concretamente a las relaciones que tienen con los demás, Erving Goffman

¹¹ Es necesario aclarar que por Sentido (*Sinn*) no hacemos alusión a un concepto en particular, sino a una dimensión de análisis que constituye una de las principales matrices de construcción teórica en la sociología (Giddens, 1997: 39). Por Sentido se hace referencia a aquella dimensión que generalmente ha estado asociada a la “comprensión interpretativa” de la acción humana y que parte del supuesto que los seres humanos viven en un mundo en el que sus experiencias, interacciones, prácticas y discursos tienen significados abiertos a diversas interpretaciones, aunque históricamente condicionados. En ese contexto, el Sentido ha sido entendido como aquella capacidad interpretativa de los actores —aunque es preciso aclarar que esta dimensión no es exclusiva de las “teorías de la acción” tal es el caso de la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann para quien la sociedad entendida como sistema de comunicación opera en el ámbito del Sentido— para asignar (seleccionar) y construir socialmente significados en el mundo. Relacionado con el cuerpo, el trabajo del sociólogo español García Selgas resulta muy sugerente en tanto propone una teoría de la acción que recupere al cuerpo como “base del sentido de la acción” (1994: 41-83).

delimitó una dimensión “analíticamente viable” y la bautizó como “orden de la interacción”. Este es aquél: “que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas” (Goffman, 1991: 173). Muchos autores han contribuido a destacar este ángulo analítico, aunque con diversas categorías y énfasis de lectura. Sin embargo, es posible recuperar algunos planteamientos que van desde Georg Simmel, George H. Mead, algunos representantes de la llamada Escuela de Chicago y más recientemente el sociólogo estadounidense Randall Collins. Con los aportes de estos autores puede establecerse y estudiarse empíricamente cómo en el “orden de la interacción”, esto es, en las relaciones donde dos o más personas comparten y construyen significados en “situación”, la presencia corporal se convierte en un vehículo más para establecer “marcos de sentido”.

Del gesto a la situación

Decir que el cuerpo puede establecer “marcos de sentido”, requiere de una fundamentación analítica. Ello es posible a través de la relectura de ciertos aportes clásicos en clave corporal. Al respecto, Hans Joas ha señalado cómo en la obra de George Herbert Mead existe un potencial innovador en tanto que éste se muestra muy interesado en la dimensión corporal y su significado en las interacciones (Joas, 2002: 129; Gaytán, 2010: 156). Conviene recordar que Mead señaló que una de las manifestaciones de la presencia corporal se da en forma de gestos y éstos son formas de comunicación. Con un solo gesto a veces podemos ser más efectivos que con una retahíla de palabras, y esto es porque querámoslo o no, nuestro cuerpo siempre comunica:

Hay una indefinida cantidad de signos o símbolos que pueden servir para el propósito de lo que llamamos “lenguaje”. Estamos leyendo la significación de la conducta de otras personas cuando, quizá, éstas no tienen conciencia de ello. Hay algo que nos revela cuál es el propósito —una mirada, la actitud del cuerpo que lleva a la reacción. La comunicación establecida de tal modo que entre los individuos, puede ser perfecta. Puede efectuarse una conversación por medio de gestos, que no es posible traducir en lenguaje articulado (Mead, 1993: 60-61).

El intercambio gestual puede establecer “marcos de sentido” sin el uso de palabras, como por ejemplo, el coqueteo de miradas en el vagón del transporte colectivo. Ello se debe a que los seres humanos pueden intercambiar gestos y atribuir significados a los mismos, a diferencia de los animales, las personas intercambian “símbolos significantes”. En un sentido distinto del planteado por Darwin, para quien las expresiones faciales expresan estados subjetivos de las personas, particularmente emociones (Mead, 1993: 63). Mead sostuvo que la función del gesto es mucho más fundamental, pues éste sirve para “provocar reacciones en los otros”. Así, las personas responden al significado del gesto, para este autor, el significado de éstos no es universal o innato, sino puede ser descifrado por la “situación”: “Tales significados no son subjetivos ni privados, ni mentales, sino que están objetivamente presentes en la situación social” (*Ibidem*: 34). Así por ejemplo, en cierto contexto un gesto puede significar “respeto” como el “no mirar directamente a la cara”, en otro, indiferencia o desprecio; igualmente el sonrojo del rostro tiene un significado distinto si se da en la exposición de una conferencia, una discusión política o una declaración amorosa. Ello es porque es la situación particular del contexto de interacción la que define el significado del gesto y no el gesto mismo.

En aras de enfatizar la importancia de los gestos en el marco de la “situación”, Isaac Thomas —otro de los veteranos de esta tradición de pensamiento sociológico— reivindicó la relevancia de los mismos en lo que denominó la “definición de la situación”:¹²

Las risitas, los encogimientos de hombros, la risa abierta, los movimientos de cabeza, las sonrisas de superioridad, la altanería, la frialdad, “parar los pies al otro” son también definiciones de la situación a través de lenguajes y son sentidos dolorosamente como reconocimientos desfavorables. La sonrisa de superioridad, por ejemplo, es un gesto de incipiente vómito, que significa “me pones enfermo” (Thomas, 2005: 31).

Así, el “orden de la interacción” permite registrar cómo cuando las personas se encuentran “definen una situación”, en tanto que con sus cuerpos, gestos y atavíos, proporcionan cierta información y significan aquella que otorgan los demás, así como ponen en juego la que ya poseen (Goffman,

¹²El término “definición de la situación” fue planteado originalmente por el sociólogo William Isaac Thomas, para quien: “Previamente a todo acto de conducta autodeterminado existe un estado examen y deliberación que podemos llamar la definición de la situación” (2005: 28).

1997: 13). Partir de la “situación” resulta fundamental para entender sociológicamente el significado social que se atribuye al cuerpo. Desde este nivel es posible el estudio del cuerpo no como algo abstracto sino al “cuerpo en situación”. Y es que si se quiere tener una visión activa de los significados atribuidos a los gestos, conviene poner atención no en el “individuo” sino en las “acciones recíprocamente orientadas” que surgen en una interacción, pues como dijera Collins, la ventaja de esta dimensión analítica es que ésta permite ver las “propiedades emergentes” de la atribución de significados. Con un recorte analítico de este tipo, puede observarse cómo los significados del cuerpo se construyen *in situ* y el abordaje empírico de ello resulta sumamente enriquecedor a contrapelo de anteojerías analíticas estáticas.

De las relaciones “cara a cara” a la “co-presencia”

Existen muchas maneras en las que al cuerpo y particularmente a la gestualidad se asigna significados en las interacciones; ya se trate de interacciones focalizadas como interacciones no-focalizadas (Joseph, 1999: 73 y ss). Conviene recordar que para Goffman las interacciones focalizadas son aquellas que se definen por el tipo de orientación mutua “cara a cara”, donde se mantiene un mismo foco de atención visual y cognitivo (Goffman, 1979: 134), por ejemplo, una conversación o un juego de mesa. Por otro lado, en las interacciones no-focalizadas es posible que no se comparta un mismo foco de atención, basta con que las personas se sepan presentes en un mismo espacio “co-presentes”, como el tipo de orientación que existe entre los transeúntes del espacio público. En ambos tipos de interacción (interacciones focalizadas/“cara a cara” y no-focalizadas/“co-presencia”) el cuerpo se convierte en un efectivo recurso de Sentido para los actores.

Uno de estos casos es el que se refiere al papel que juegan los sentidos corporales en las relaciones “cara a cara”. En este tipo de interacción un elemento que sobresale es justamente el intercambio de miradas. Cuando conversamos además de dirigir nuestra palabra a los demás también miramos y lo hacemos de determinada manera. Para un autor como Georg Simmel el intercambio de miradas supone que al mirar afectamos a los demás y somos afectados por ellos.¹³ Un elemento paradigmático de la

¹³*Debemos tener presente que la mayoría de las relaciones humanas pueden considerarse como un intercambio, el intercambio es la acción recíproca más pura y mas elevada [...]

mirada es que ésta capta la significación de los gestos y les da Sentido. De ahí que la mirada funcione como un referente notable de orientación recíproca, por ello en muchas ocasiones el intercambio de miradas regula la interacción. Inclusive, David Le Breton ha señalado cómo sin el intercambio de miradas las personas tendrían la “impresión de no estar en interacción”.

Así, el estudio del significado atribuido a los gestos en las relaciones “cara a cara” es posible empíricamente en el marco de la investigación del intercambio de miradas.¹⁴ No obstante, tanto Goffman como Le Breton advierten que el estudio sociológico de la mirada no puede desligarse de los particulares códigos de Sentido socioculturales en los que ésta se inscribe (Goffman, 1979: 62; Le Breton, 1999: 204). Tal advertencia resulta significativa para el estudio de los “choques” culturales en el contexto de procesos migratorios, por ejemplo.¹⁵ La forma de mirar, la duración de la mirada, e inclusive las partes del cuerpo del otro que pueden ser miradas, están reguladas socialmente. Igualmente, habría que considerar que la mirada y la manera de mirar puede reconocer o desconocer y excluir al otro en la interacción, como en los casos de estigma (Goffman, 1998: 28).

En este caso la interacción resulta un referente *in vivo* para destacar el tipo de conflictos que surgen en la cohabitación de personas que no sólo poseen lenguajes distintos sino códigos corporales disonantes y jerarquizados. Y es que como sabemos, en la vida cotidiana y específicamente en la interacción, también se visibilizan las asimetrías y relaciones desiguales en el equilibrio del poder. De manera tal que en ciertos casos:

En un encuentro cara a cara, tienden a imponerse el tono, la gramática y las expresiones del dominador masculino, para no hablar de cómo —a semejanza de otras relaciones asimétricas de poder— el dominador es

toda acción recíproca se ha de considerar como intercambio, intercambio es toda conversación, todo amor (aunque sea correspondido con otro tipo de sentimientos), todo juego, toda mirada mutua” (Simmel, 1977: 48-49).

¹⁴En este caso sólo destacaré el de la mirada, pero en general el significado de los sentidos corporales en las interacciones abre una interesante línea de investigación (Simmel, 1986a; Synott, 2003).

¹⁵Goffman señala cómo: “[...] hay grandes diferencias transculturales en las normas que se observan dentro del marco del encuentro. Por ejemplo, se ha sugerido que una de las dificultades con las que tropiezan los niños puertorriqueños en las escuelas estadounidenses es que cuando bajan los ojos por creer que esa es la reacción correcta cuando el maestro les riñe, pueden darle a un adulto estadounidense la sensación de que tratan de negar todo interés, lo cual puede llegar a que la riña se haga peor” (Goffman, 1979: 63).

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

En este contexto es preciso recuperar una de las insistencias de Goffman respecto al “orden de la interacción”, a saber, que éste tiene reglas, es decir existen expectativas de cómo debe ser una interacción que están más allá de los deseos de las personas.¹⁶ Así por ejemplo, no esperamos que en la calle un anónimo nos mire directa e insistentemente o que en el hospital un doctor parezca dubitativo y con mirada “vacilante” al darnos un diagnóstico. Y es que: “Durante la interacción se espera que el individuo posea ciertos atributos, capacidades de información que, tomados en su conjunto, encajen con un yo que sea a la vez coherentemente unificado y apropiado a la ocasión” (Goffman, 2000: 50). Por eso la presentación de la persona siempre es riesgosa y tiene que ser autocontrolada, pues un titubeo, sonrojo, tartamudeo, risa o traspíe puede traer desconfianza dado que delata información que no quiere proyectarse.

Lo anterior no siempre es posible, de ahí la fragilidad del “orden de la interacción” pues siempre habrá gestos y aspectos corporales que nos delaten, desde el temblor de las manos del conferencista ante un auditorio repleto, el rubor del acusado en una comparecencia pública, hasta las marcas en las muñecas del suicida que sin querer deja ver. Pero además de aquellos gestos o expresiones corporales que no controlamos y que empañan de significado las interacciones también utilizamos intencionalmente “glosas corporales”, es decir, gestos que quieren indicar algo y que sirven para hacer interpretable nuestras acciones:

Con el término “externalización” o “glosa corporal” me refiero al proceso mediante el cual una persona utiliza claramente los gestos corporales generales para que se puedan deducir otros aspectos, no apreciables de otro modo de su situación [...] En términos etológicos, hace un “*display* de inten-

¹⁶ Por eso un paciente esquizofrénico “enloquece la situación”, pues con sus atavíos y “gestualidad simiesca”, su risa lastimosa y su conversación inoportuna, quiebra el preciado orden de la interacción, actúa como no esperamos que actúe. La investigación empírica de Alejandro Payá de fuerte inspiración goffmaniana da cuenta de ello (Payá y Jiménez, 2010).

ciones". Al brindar esta prefiguración gestual y comprometerse a hacer lo que ésta predice, el individuo se convierte en algo que los demás pueden interpretar y predecir (Goffman, 1979: 30).

Las "glosas corporales", pueden ser útiles tanto en las conversaciones como en las interacciones que se dan en los espacios públicos. Como vimos, en tanto las interacciones no-focalizadas son formas de interacción donde existe simplemente la "co-presencia" y no hay necesariamente una actividad común y compartida, en éstas adquiere suma importancia la percepción de la postura, los movimientos, la actitud y el vestido o los adornos de aquellos que probablemente ni siquiera conocemos. Las interacciones anónimas en el espacio público son ejemplos de ello. Si la "glosa corporal" tiene un amplio significado en la vida urbana, es por una cuestión que Georg Simmel había observado previamente, en ésta los encuentros son efímeros y pasajeros, hay poco tiempo para detenernos a platicar con los demás y los otros son la mayor de las veces completamente desconocidos (Simmel, 1986b). De modo que las glosas se convierten en recursos que ayudan a interpretar las acciones fugaces y contingentes de los otros en el espacio público. Es por lo anterior que una de las características de la "glosa corporal" es que ésta sea interpretable para todos los que están presentes o los que nos circundan, como algunos "gestos a la redonda", esto es, gestos realizados para que no sólo quien está frente a mí comprenda el Sentido de mi acción, sino también para hacerlo accesible a aquellos que están co-presentes.¹⁷

Además de ello, es necesario considerar que las personas no son "objetos" que estén en el espacio físico, sino habitan el mundo, le dan Sentido.¹⁸ Por eso una de las grandes sensibilidades simmelianas consistió en dar cuenta de cómo las personas pueden estar cerca físicamente pero mantener una distancia social y emocional que no puede ser transgredida (Simmel, 1986b). Años más tarde Goffman señalaría que por tal motivo los contactos en el espacio público en Occidente están reglados, de manera que hasta el uso de las miradas está reglamentado, pues en todo momento

¹⁷ Así por ejemplo Goffman plantea la siguiente escena interactiva: "Un hombre y una mujer de mediana edad observados a la mesa de un restaurante. El le dice en voz alta: —¿Me invitas tú o invito yo? Ella mira por la sala, encuentra a los desconocidos más próximos y rompe en una ancha sonrisa colusiva con ellos, que implica: "Es un bromista, siempre habla así" (Goffman, 1979: 134).

¹⁸ Para autores como Merleau-Ponty, habitamos el mundo en tanto somos cuerpo: "No hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está dentro del espacio, ni, por otro lado, que está dentro del tiempo: habita el espacio y el tiempo" (Merleau-Ponty, 1957: 152).

existe la necesidad de mantener a salvo el “territorio del yo”. Así, las personas reivindican una serie de territorios e impiden que éstos sean “contaminados” por los otros. Las “glosas corporales” son maneras a partir de las cuales conscientemente se hace uso del cuerpo para pedir “perdón” por alguna infracción cometida a dicho territorio, o para matizar la posible intrusión al espacio de los otros, como cuando alguien grita a su compañero y el otro voltea a su alrededor con un gesto de “disculpa”.

Lo significativo de las glosas es que a diferencia de casos en los que no se controlan los gestos y expresiones corporales indeseables (como los tics, el sonrojo, tartamudeo o sudor excesivo) éstas son recursos que el actor utiliza en el desempeño de sus acciones para facilitar a los otros la interpretación que quiere proyectar.¹⁹ Goffman se refiere a tres tipos: “glosas de orientación”, “glosas de circunspección” y “glosas de exageración”. Las primeras son útiles para indicar a los otros que estamos concentrados y comprometidos con lo que hacemos (por ejemplo, una azafata que a mitad del pasillo del avión chasquea los dedos y mueve la cabeza como si se enfadara consigo misma por haber olvidado algo). Las segundas contribuyen a “declarar” las intenciones honestas de nuestra actuación (por ejemplo, cuando el conductor de un tráiler demuestra un esfuerzo considerable al maniobrar al volante para comunicar su preocupación ante el bloqueo vial que ha causado). Las terceras sirven para demostrar que pese a que tenemos una fuerte presión por la situación, queremos hacer parecer que actuamos de modo más o menos independiente (por ejemplo, cuando nos resbalamos y caemos haciendo grandes gestos exagerados de haber perdido el control y reírnos por nuestra desventura). En suma, las glosas nos ayudan a definir el “marco” de la situación en la que participamos.²⁰

Rituales e hiper-rituales

Aún con los esfuerzos que hacemos con nuestras glosas, siempre es posible una interpretación de nuestros gestos contraria a lo que deseamos. Sin

¹⁹El equipo utilizado es todo el cuerpo, y los datos que se ofrecen con sus posturas sirven para establecer la posición del actor en momentos en que podrían hacerse interpretaciones de él que no son las que desea (Goffman, 1979: 147).

²⁰Para el caso de las “glosas de orientación” Goffman señala “El dar y recibir orientación parecería ser un elemento generalmente importante en la interacción, y deberíamos esperar equivalentes funcionales de lo que se ha considerado cuando cambiamos el ‘marco’, esto es, la esfera de actividad de que se trata” (Goffman, 1979: 142).

embargo, existe cierto margen de probabilidad interpretativa relacionado con cierta estandarización que nos orienta socialmente. Es decir, pese a la posibilidad de significar al cuerpo *in situ*, existen expectativas de cómo habría que presentarlo y actuarlo (*performance*) e interpretarlo. Si el doctor explora nuestro pecho en el consultorio, la bata blanca y su mirada circunspecta adquieren un sentido específico en dicha situación. Los recursos interpretativos que tenemos al alcance (desde su postura, tono de voz, el olor aséptico que emana del espacio, hasta el mobiliario del lugar) hacen de este encuentro un pequeño montaje teatral, en el que creemos y confiamos. Aun cuando lo anterior sucede en un ambiente un tanto despersonalizado como la consulta médica, en un encuentro altamente íntimo como una relación sexual también usamos expresiones corporales estandarizadas (Collins, 2009: 299-345).

La razón de ello es que la interacción no es arbitraria ni espontánea, sino como vimos tiene reglas que están ritualizadas y el cuerpo se somete a este “idioma ritual”.²¹ En las sociedades modernas la peculiaridad de ese “idioma ritual” es que el valor y respeto último, está depositado en los “individuos” y sus relaciones: “Empleo el término ritual porque me refiero a actos por medio de cuya componente simbólica el actor muestra cuán digno es de respeto o cuán dignos son los otros de ese respeto” (Goffman, 1970: 25).²² Así por ejemplo, el “territorio del yo” es una propuesta para entender el significado que tiene profanar al “individuo” en términos de intromisión o intrusión a una cartografía corporal socialmente protegida, como sería el hecho de acercarse demasiado o tocar a alguien en una interacción en la que no está permitido el tocamiento.

En todos estos “ritos interpersonales” está presente una “estandarización de la conducta corporal”. Los movimientos que parecieran “naturales”, las poses y los gestos, participan de este código generalizado y diferenciado. Generalizado porque es disponible a la interpretación de todos, y diferenciado porque se tienen expectativas de idiomas rituales diferentes

²¹ Al incorporar la dimensión ritual, la propuesta goffmaniana da un viraje hacia Durkheim (Galindo, 2008: 50; Collins, 2009: 34-35) que le permite recuperar la noción de rito aplicada a las interacciones cotidianas y profanas. Al respecto define el autor: “El ritual es un acto formal, convencionalizado, mediante el cual un individuo refleja su respeto y su consideración por algún objeto de valor último a ese objeto de valor último o a su representante” (Goffman, 1979: 78).

²² Galindo establece justamente cómo “Goffman concibe la vida cotidiana en las sociedades modernas como un ritual cuyo objeto sagrado es el individuo” (Galindo, 2008: 50).

según la categoría de personas. Por ejemplo, señalaba Goffman en cultura de clase media angloamericana de mediados de los setenta:

Cada vez que un hombre [...] enciende el cigarrillo a una mujer [...], su gesto supone que las mujeres son objetos valiosos, algo limitadas físicamente, a las que conviene ayudar a cada paso. Tenemos aquí, en este pequeño rito impersonal, una manifestación “natural” de la relación entre los sexos [...] (Goffman, 1991: 168).

Recientemente, tras este legado goffmaniano Randall Collins establece un programa de investigación cuyo objetivo es dar cuenta de “cadenas rituales de interacción”. A partir de una resignificación de Goffmann y Durkheim, este autor propone el estudio no de los ritos aislados sino de una cadena consecutiva de encuentros que permiten sacralizar personas, espacios, objetos o actividades, o bien, encuentros que posibilitan vivir intensamente determinado tipo de interacciones donde el cuerpo siempre está presente:

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

Collins estudia los rituales como aquellas formas convencionales y pautadas de comportarnos en los encuentros casuales, las fiestas, actividades deportivas, encuentros sexuales, ceremonias, manifestaciones políticas o catarsis colectivas, donde el cuerpo se somete a ciertos idiomas rituales a partir del uso de gestos convencionales como las poses, movimientos, abrazos, besos, risas, gritos, consignas o llantos. De esta manera, Collins atrapa la estafeta de Goffman al radicalizar “enfáticamente que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal” (2009: 56). Además de ello este autor resuelve de manera explícita la articulación analítica entre cuerpo y emociones. Y es que como lo habían vislumbrado los precursores de esta tradición, el encuentro de los cuerpos genera efectos emocionales, inclusive este autor recurre a las recientes investigaciones de factores bioquímicos que la simple presencia de los cuerpos puede desencadenar.

denar. Lo interesante es que Collins señala que es el flujo y la forma de interacción la que desata procesos fisiológicos y no a la inversa: “La fisiología es el sustrato; la causalidad fluye desde la interacción social” (2009: 148).

Así, con el modelo de los “ingredientes del ritual” y los “efectos del ritual” (2009: 72-73) y la investigación aplicada de éste a diversos rituales, Collins plantea demostrar cómo: “La presencia corpórea facilita que los seres humanos copresentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos” (2009: 92). La posibilidad de investigar empíricamente rituales tanto íntimos como públicos, encuentra en esta propuesta categorías útiles de análisis.

Actualmente existe un gran reto sociológico para el estudio de la interacción mediada por la tecnología donde no hay presencia física del cuerpo (si bien puede haber cámaras o micrófonos). No obstante, muchos autores se preguntan si el cuerpo realmente ha desaparecido en las relaciones que se entablan a través de los nuevos medios tecnológicos. Ante la idea de que Internet y las relaciones que surgen a partir de él están totalmente descorporeizadas, algunos han sido más cautelosos en su diagnóstico y apuntan a la necesidad de investigar el tipo de transformaciones a las que se enfrenta la presentación del *self* en el marco de estos nuevos escenarios disponibles. Eva Illouz, por ejemplo, señala que aun cuando Internet exacerbaba la autopresentación psicológica del *self* —por ejemplo en el caso de las redes sociales, donde el “perfil” es resultado de un proceso de autoobservación reflexiva y autoclasificatoria en gustos y opiniones— la ausencia del cuerpo no necesariamente es un hecho, sobre todo si consideramos el significado de las fotografías.²³

Recuperar el legado de Goffman no es trivial, pues en un estudio sobre los anuncios publicitarios y los modelos de femineidad y masculinidad ahí plasmados, este autor destacaba justamente la relevancia y el significado de la fotografía que emplea la mercadotecnia. Ahí señalaba cómo las poses

²³ Illouz señala que “La ironía, sin embargo, es que en el proceso de autopresentación, la apariencia física adquiere una importancia nueva y casi aguda en la foto que suele agregarse al perfil. A pesar de los aspectos descorporeizantes de Internet, la belleza y el cuerpo son omnipresentes, pero ahora porque quedaron congelados, convertidos en imágenes que congelan al cuerpo en el eterno presente de la fotografía, y porque esa fotografía se encuentra en un mercado competitivo de fotografías similares, por lo que los sitios web de citas generan intensas prácticas de autotransformación corporal. En realidad, como la foto vale por la persona, hace que muchos se embarquen en grandes cambios corporales” (Illouz, 2007: 174).

y gestualidades exageradas de los personajes no son más que una hiper-ritualización de aquellos gestos y poses que empleamos en las situaciones reales, pues no hay que olvidar que: “Las expresiones reales de la femineidad y de la masculinidad proceden también de poses artificiales” (Goffman, 1991: 167). La diferencia es que la imagen publicitaria enfatiza exageradamente los valores e ideales de una sociedad y sus cánones estéticos (por ejemplo, la mujer que toca delicadamente un objeto, el varón que “protege” a su familia). La fotografía del publicista presenta convencionalizaciones de nuestras convenciones, es decir, hiper-ritualiza ciertos gestos y poses que de suyo ya son artificiales.²⁴ Actualmente, podríamos agregar que tales imágenes también difunden determinados modelos de lo que la sociedad de consumo ha definido como “cuerpo legítimo”. La reflexividad de los actores en la elección de la fotografía colocada en los perfiles de los sujetos analizados por Illouz, apunta a conjeturar cómo, quizá en estos espacios, circulan imágenes hiper-ritualizadas del cuerpo que producen ciertos significados en la interacción mediada por la tecnología. La necesidad de investigación empírica al respecto resulta estimulante.

“ORDEN DE LAS DISPOSICIONES”: DE LA EXPERIENCIA A LAS PRÁCTICAS

Otra manera de abordar el estudio del cuerpo desde una perspectiva sociológica se relaciona con los intereses que apuntan a destacar cómo la sociedad encuentra en el cuerpo un recurso de Sentido para instalarse de manera casi imperceptible. Es decir, esta dimensión destaca cómo se aprende a llevar el cuerpo de una manera y no de otra y cómo ello se relaciona con el tipo de adscripción social de las personas; por ejemplo, la clase social,

²⁴ En una muy sugerente y nada desdeñable resignificación contemporánea de este trabajo realizado por Goffman, Arlie Russell Hochschild ha señalado cómo habría que incorporar nuevos tópicos y preguntas al esquema original goffmaniano, a saber: 1) Preguntarse qué variaciones pueden encontrarse en otros grupos raciales, étnicos y de clase. 2) Más que dar por sentada la “hegemonía cultural de una cierta versión del patriarcado”, sería pertinente dar cuenta del extrañamiento, dudas y conflictos que generan esas imágenes en las personas de carne y hueso que se enfrentan a tales códigos culturales. 3) Responder a la pregunta de “¿cómo eligen las mujeres entre los muchos códigos culturales que *compiten* entre sí?”. 4) Goffman se limita a describir solamente las reglas aplicables a la apariencia (exterior) de los actores, falta una perspectiva que incorpore también aquello relacionado con las reglas sentimentales (Hochschild, 2008: 71-88).

sexo, *status*, edad y las múltiples combinaciones que puedan darse entre estas variables. De manera que aquí no se trata de ver cómo se asigna Sentido al cuerpo, sino cómo el cuerpo produce un tipo de Sentido particular, un “Sentido práctico” —lo denomina Bourdieu— que posibilita que aquello que hacemos con el cuerpo de cuenta de la sociedad y sus jerarquías sin siquiera cuestionarlo. El estudio sociológico del Sentido del cuerpo es posible desde un nivel analítico distinto al “orden de la interacción” que puede denominarse “orden de las disposiciones”.

La diferencia “analítica” de ambos niveles consiste en que este nivel visibiliza al cuerpo no por el significado que se atribuye a su “superficie” —para decirlo metafóricamente—, sino por las lógicas sociales inscritas en su constitución y sentir específico. Observar lo social desde el cuerpo a partir de las disposiciones, contribuye a comprender por qué las personas sienten de una forma y no de otra; por qué llevan el cuerpo de una manera y no de otra, y cómo ello no se deriva del primer nivel analítico, sino que sociohistóricamente se constituyen ciertas formas de sentir y percibir con el cuerpo que no son resultado exclusivo de las interacciones *in situ* (Sabido, 2010a: 10), sino de los procesos de socialización históricamente configurados que modelan día a día al cuerpo.²⁵ Como he señalado, en este escrito la fundamentación de este nivel gira principalmente alrededor de los aportes de Bourdieu en clave corporal. No obstante, resulta indispensable entender el razonamiento del mismo a la luz de poderosas influencias intelectuales en su obra, como Maurice Merleau-Ponty y Marcel Mauss, dado que estos últimos marcarán precedentes temáticos significativos.²⁶

El término “disposiciones” recupera el razonamiento teórico que subyace al concepto de *habitus* entendido como “sistema de disposiciones duraderas

²⁵ El orden de las disposiciones está en relación no sólo con el cuerpo sino con la esfera afectiva. Una profundización de este problema puede verse en experiencias de desagrado y asco que generan ciertas personas en determinados contextos interactivos (Sabido, 2012).

²⁶ Por razones de espacio he dejado fuera de esta exposición los aportes de Norbert Elias a esta dimensión analítica (Cfr. Sabido, 2007 y 2012). Dada la herencia de Elias en Bourdieu (Zabludovsky, 2007: 92-93), resulta significativo considerar cómo desde la óptica eliasiana las estructuras sociales operan en el plano del cuerpo y sus disposiciones. Así por ejemplo, estados afectivos como la vergüenza y el desagrado suponen un sentido práctico que indica automáticamente qué sentir o cómo reaccionar ante ciertas circunstancias que amenazan la propia autoimagen o las reglas de sensibilidad establecidas a muy largo plazo. En tanto, las disposiciones suponen también formas de *sentir*, los aportes de Norbert Elias tienen un excedente significativo.

y transferibles" (Bourdieu, 1991: 92).²⁷ Uno de los grandes aportes del término es que alude a cómo aquello que pareciera exclusivamente subjetivo e individual se entreteje con lógicas sociales complejas.²⁸ Así, cuando se hace referencia a las disposiciones se consideran todas aquellas inercias y tendencias a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera y no de otra, mismas que han sido in-corporadas (han llegado al cuerpo) de cada persona dependiendo de las condiciones objetivas de existencia y la experiencia biográfica (Corcuff, 1998: 33; Bourdieu, 1991, 2005). El término disposición no ha escapado a las críticas (Lahire, 2005: 148-152) y actualmente se insiste en pasar de la "mera invocación ritual del pasado incorporado" a investigar empíricamente no sólo cómo se han formado tales disposiciones sino también cómo se transforman. De ahí que la investigación empírica a luz de las disposiciones puede ser enriquecedora específicamente en el caso del cuerpo y, contribuir a la recuperación no mecánica de la herencia de Bourdieu.

De la experiencia al conocimiento práctico

Uno de los principales esfuerzos de Bourdieu consistió en dar cuenta de las "condiciones sociales de posibilidad" que permiten que la experiencia de familiaridad frente al mundo "aparezca" fenomenológicamente, como algo dado y natural (Bourdieu, 1991: 48; Bourdieu, 2000: 18). Lo anterior implicó considerar al cuerpo como algo más que un objeto separado de una conciencia que piensa, sino como productor de un tipo particular de Sentido, un "Sentido práctico". Al respecto, uno de los filósofos que más impacta al sociólogo francés es Maurice Merleau-Ponty (Crossley, 2004; Sapiro, 2007: 41) y es que éste logra articular precisamente la relación entre percepción, cuerpo y Sentido.²⁹

²⁷ Philippe Corcuff ha señalado que esta noción ha ido ganando un lugar cada vez más importante en la sociología. Concretamente es un término que hace alusión a "la presencia "determinante" del pasado incorporado en el corazón del presente" (Corcuff, 2005).

²⁸ Por eso es importante considerar que el concepto de *habitus* es relacional en la perspectiva analítica de Bourdieu, es decir, se entiende en relación con los conceptos de campo y capital: "Nociones como las de *habitus*, campo y capital pueden ser definidas, pero sólo dentro del sistema teórico que ellas constituyen; jamás en forma aislada" (Bourdieu, 1995: 63). Igualmente habría que precisar que la articulación de tales conceptos se fue dando de manera paulatina en su obra: "[...] el concepto de campo es mucho más reciente: se desprende del encuentro entre las investigaciones de sociología del arte [...] hacia 1960, y el comentario del capítulo consagrado a la sociología religiosa en *Wirtschaft und Gesellschaft*" (Bourdieu, 2000: 33).

²⁹ No hay que olvidar que las disposiciones también son "tendencias a *percibir*" de una manera y no de otra. Sapiro señala cómo "El concepto de *habitus* es un concepto clave de la teoría

El programa de Merleau-Ponty será central para escapar del dualismo cartesiano y establecer que conciencia y cuerpo no son entidades contrapuestas sino “tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1957: 89). Para este fenomenólogo nuestra existencia no está más allá del mundo, sino es en el mundo en tanto no somos *egos* descorporeizados sino “sujetos encarnados” (1957: 169). Ser supone estar con el cuerpo en el mundo y con los otros: “Ser una conciencia, o más bien, ser una experiencia significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos” (1957: 104). Pero lejos de concebir al cuerpo como un receptáculo pasivo de los estímulos del mundo, Merleau-Ponty considera que éste no es un objeto que recibe impresiones del mundo exterior sino es un *agente* (Crossley, 1995: 44). Es decir, damos Sentido al mundo a partir de nuestro cuerpo.³⁰

Lo anterior se debe a que para este fenomenólogo las capacidades interpretativas se instalan en el cuerpo, el cuerpo “comprende”. El problema de la “comprensión” que originalmente había estado ligada a la conciencia, se instala ahora en el cuerpo. No se trata de un cuerpo en abstracto sino la “situación del cuerpo frente a sus tareas” (Merleau-Ponty, 1957: 108). El cuerpo “comprende” en tanto se desenvuelve prácticamente en el hacer de sus actividades cotidianas, en sus hábitos³¹ como el caso del costurero:

De igual modo, el sujeto colocado ante sus tijeras, su aguja y sus tareas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos porque no son objetos a encontrar en el espacio objetivo, huesos músculos y nervios, sino facultades ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, objetivo central de los “hilos intencionales” que lo liga a los objetos dados (Merleau-Ponty, 1957: 114).

sociológica de Bourdieu, ya que funda tanto su concepción de la acción como la de la percepción del mundo” (Sapiro, 2007: 37).

³⁰ En tanto el ámbito de análisis de Merleau-Ponty es el de la percepción, señala cómo el cuerpo y sus capacidades perceptivas no reaccionan ciegamente al ambiente; por ejemplo, los sentidos corporales son generadores de significados, pues mirar, escuchar, tocar, oler y oír no son sólo reacciones físicas al entorno sino formas de dar Sentido al mundo. Respecto a la mirada véase Merleau-Ponty, 1957: 74.

³¹ El hábito señala Merleau-Ponty no es una actividad ni instrumental ni reactiva sino práctica: “Si el hábito no es un conocimiento, ni un automatismo, ¿qué es? Se trata de un saber que está en las manos, que no se da sino al esfuerzo corporal y que no puede traducirse por una designación objetiva” (1957: 157).

Con el cuerpo es posible una orientación práctica en el mundo, pues no somos “objetos” arrojados a éste, sino nos movemos en éste y le damos Sentido.³² El carácter automático con el que comprendemos una situación es posible porque el cuerpo sabe cómo moverse, lo hace con Sentido, pero no se trata de un Sentido propio de la conciencia sino del cuerpo frente a sus tareas:

Lo que hemos descubierto por el estudio de la motricidad, es en resumen, un nuevo sentido de la palabra “sentido” [...] La experiencia del cuerpo nos ha obligado a reconocer una imposición de sentido que no es la que ejecutaría una conciencia constituyente universal, sino que se trata de un sentido que se adhiere a determinados contenidos (Merleau-Ponty, 1957: 160-161).

Los canales de comprensión del mundo no pasan por una conciencia descorporeizada, sino por el cuerpo en situación:

Decíamos más arriba que es el cuerpo quien “comprende” en la adquisición del hábito. Esta fórmula parecerá absurda, si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de “comprender” y nuestra idea de cuerpo. Comprender es experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación —el cuerpo es nuestro ancoraje en un mundo (1957: 158).

Así pues, con Merleau-Ponty pensar en la comprensión del cuerpo se hace posible. Y es que es gracias a este autor que podrá fundamentarse que el conocimiento no sólo encuentra arraigo en la conciencia sino en el cuerpo, la conciencia no “tiene” conocimiento descorporeizado, sino éste se deposita en el cuerpo. Por eso no pensamos cuando realizamos ciertos movimientos y sin embargo éstos tienen un Sentido, un “Sentido práctico”, *sabemos* en qué momento hacerlos y cómo realizarlos. Esto se refleja en automatismos corporales como cuando nos persignamos frente a una iglesia, cuando estornudamos y nos tapamos la boca con la mano o el codo; cuando bailamos y “hacemos pasos de baile” de manera inadvertida; cuando adoptamos un

³² El movimiento en el espacio es primordial para este autor; las personas no sólo tienen cuerpo sino se mueven con éste y a partir de este movimiento es que tienen una percepción particular del mundo, una experiencia contextual de éste (Entwistle, 2002: 46).

movimiento corporal relacionado con nuestras actividades cotidianas como el tejedor frente a sus tareas, o cuando nos movemos en nuestro espacio familiar.³³ En todos estos movimientos se ha incorporado conocimiento práctico, al ser práctico no se reflexiona y nos familiariza con el mundo de manera que lo que hacemos con el cuerpo pareciera evidente, natural y como si siempre hubiese sido así para todas las personas.

Para Bourdieu lo anterior será fundamental en tanto posibilita dar cuenta de cómo la acción de las personas se orienta por un “Sentido práctico”. Éste no es otra cosa que aquello que nos permite actuar como se espera que actuemos sin plantearnos un “deber ser” intencionalmente. De esta manera el “Sentido práctico” es: “lo que hace que las prácticas [...] sean *sensatas*, es decir, estén habitadas por un sentido común” (Bourdieu, 1991: 118) y que se excluyan las locuras o insensateces. Pero, ¿cuáles han sido —cuestiona Bourdieu— las condiciones sociales de posibilidad para que se forme de tal manera la experiencia? Ante la ausencia de un razonamiento sociológico en la fenomenología, Bourdieu insistirá en la necesidad de subrayar las condiciones bajo las cuales la persona ha sido socializada y los lugares y posiciones que ocupa a lo largo de su vida en el espacio social. Sólo lo anterior puede explicar por qué no todas las personas se mueven de la misma manera, por qué se establecen ciertas posturas según el género, o ciertas formas de caminar, comportarse, sentarse o mirar socialmente diferenciadas, y cómo ello depende de las condiciones estructurales y trayectorias biográficas particulares que dieron forma de una manera y no de otra a la experiencia.

La técnica corporal y su aprendizaje

“Disposición es exposición” (Bourdieu: 1999: 186) hacer las cosas de una manera y no de otra con el cuerpo, supone que éste ha estado expuesto a moldeamientos sociales específicos desde la cuna. Justamente, Marcel Mauss —otro de los referentes ineludibles para entender la categoría de *habitus*— enfatizó cómo las personas usan el cuerpo según la sociedad en la que han nacido, razonamiento que tendrá repercusiones notables en Bourdieu.

³³“Cuando me muevo en mi casa, sé sin más y sin ningún discurso que ir hacia el cuarto de baño significa pasar cerca de la alcoba, que mirar hacia la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo todo gesto, toda percepción se sitúa inmediatamente en relación con mil coordenadas virtuales” (Merleau-Ponty, 1957: 140).

No nacemos sabiendo cómo usar el cuerpo, lo anterior requiere de cierto aprendizaje y de repeticiones adquiridas bajo la forma de hábitos, que no sólo son individuales sino relacionados con la sociedad en la que vivimos:

Durante muchos años he pensado sobre esta idea de la naturaleza social del “habitus” y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “exis”, lo “adquirido” y la “facultad” de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos [...] Éstos “hábitos” varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss, 1979: 340).

Tal y como planteaba Merleau-Ponty, para Mauss los movimientos del cuerpo no son meras inercias o repeticiones mecánicas de las personas, sino tienen un Sentido y operan en el marco de una razón práctica que las orienta. Así, cuando caminamos, bailamos o nos bañamos, lo hacemos con un Sentido que ha sido adquirido de forma inadvertida. Las formas de caminar, dormir, asearse, amamantar, nadar y un número significativo de actitudes corporales son resultado de formas en las que la sociedad ha implementado usos particulares del cuerpo. Mauss enfatiza en cómo dichas técnicas para tener éxito deben ser eficaces y prácticas, pues suponen que con éstas “sabemos” sin reflexionar suficientemente que estamos haciendo lo adecuado en determinada situación. En otras palabras, con ellas nos orientamos prácticamente en el mundo. Lo anterior, lo aprendemos de forma imperceptible a lo largo de nuestras vidas y desde los procesos de socialización más tempranos (aprendemos a sonarnos, a sentarnos “derechos”, a no subir los codos en la mesa desde pequeños, al menos en las sociedades influidas por los esquemas sensibles occidentales). Por ello el aprendizaje de las técnicas requiere de un proceso biográfico de disciplina y constancia para aprehenderlas.³⁴

Marcel Mauss señalaría cómo tales técnicas corporales y modos de llevar el cuerpo se relacionan con el sexo, la edad e inclusive las distintas etapas de ésta según sean definidas por cada sociedad (niñez, adolescencia, adultez). Bourdieu añadiría cómo lo anterior también se relaciona con

³⁴ En ocasiones ese aprendizaje puede ser cruel como lo mostró empíricamente Michel Foucault a lo largo de su obra.

la clase social. Y es que según la pertenencia y posición que se ocupe en el espacio social, aprendemos a llevar el cuerpo de ciertas formas, por eso para este autor la clase social también se incorpora³⁵ en las preferencias por ciertos alimentos, la pronunciación, la forma de tomar los cubiertos, e inclusive la complejión de las personas y el cuidado del cuerpo. Lo anterior también depende de circunstancias históricas específicas, como por ejemplo, procesos de colonización donde el acento de la lengua se inscribe mediante una violencia simbólica asociada a la dominación lingüística, que indica cuál es la forma “correcta” de pronunciación (Bourdieu, 2003a: 54). Es importante señalar cómo para Bourdieu los procesos de legitimación se vuelven tanto más efectivos en tanto se inscriben en el cuerpo, pues con ello naturalizan la arbitrariedad de lo social ya que muestran *como si* fueran biológicos procesos que en realidad son sociales.

Como se advierte, este ángulo analítico destaca determinados aspectos diferentes a las posibilidades selectivas del “orden de la interacción”. Así por ejemplo, mientras que en el análisis de las poses de la femineidad que vimos previamente se ponía acento en el significado de éstas en la interacción, desde el “orden de las disposiciones” lo que se destaca es cómo se aprende dicha *hélix corporal*,³⁶ es decir, cómo se diseñan socialmente estrategias de aprendizaje para llevar el cuerpo de esa manera y no de otra; por ejemplo, cómo aprendemos a sentarnos “femeninamente” o a usar tacones, medias o falda y que significado tiene para nuestra autopercepción genérica.³⁷

La dimensión corporal de las prácticas:
entre ajustes y desajustes

Una de las posibilidades de análisis empírico de las disposiciones es sin duda el estudio sociológico de las prácticas y su dimensión corporal. Para

³⁵No es casual que justamente sea en *La distinción* [1979] donde Bourdieu señale que no hay nada más corporal y por lo mismo social que el gusto, pues la apreciación estética depende en gran medida de las condiciones sociales y objetivas de formación de la experiencia.

³⁶Entendida como: “[...] la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y por ello, de sentir y de pensar” (Bourdieu, 1991: 119).

³⁷“Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la femineidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirarse, sentarse, etcétera” (Bourdieu, 2003a: 187).

ello Bourdieu proporciona una fórmula ([[*habitus*] (capital)] + campo = práctica) (Bourdieu, 2002: 99). Puede decirse que con ésta señala que el estudio de las prácticas supone considerar cómo los haceres y saberes (prácticos) de las personas implican un “sistema de disposiciones” (*habitus*), el capital acumulado y la consideración del campo en el que se legitiman y deslegitiman ciertas prácticas.³⁸ Así, con esta fórmula Bourdieu establece cómo las prácticas y sus dimensiones corporales se verán influidas tanto por las condiciones objetivas en las que se inscriba el referente empírico a considerar, como por la trayectoria biográfica específica de las personas. Por ejemplo, las prácticas científicas implican también determinadas *hélix* corporales;³⁹ las prácticas de consumo relacionadas con la profesión, clase social y género suponen ciertas formas de llevar y mantener el cuerpo (Bourdieu, 2002: 151 y ss); igualmente, las prácticas sexuales manifiestan formas particulares de dominación masculina que se expresan inclusive en la posiciones sexuales (arriba/abajo, activo/pasivo) (Bourdieu, 2003a: 33 y ss).⁴⁰

Ahora bien, en tanto fórmula el estudio de las prácticas ofrecida por Bourdieu no establece los resultados de la ecuación, sino sólo un tipo de razonamiento que habría que despejar según los intereses cognoscitivos del investigador. No obstante, uno de los análisis más ilustrativos respecto al *habitus* en el que hace énfasis en las dimensiones corpóreas es el del baile de los solteros de Béarn.⁴¹ Dicho estudio resulta significativo en tanto ilustra qué sucede cuando en un determinado contexto alguien no encaja con lo que se espera en determinada situación, cuando las disposiciones corpo-

³⁸Como se sabe, el concepto de campo hace referencia a la red o entretejido de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la distribución específica de capital. Pero Bourdieu insiste en cómo la dinámica y límites de un campo “no pueden determinarse sino mediante la investigación empírica” (Bourdieu, 1995: 67).

³⁹Respecto al *habitus* científico del que provee cada campo científico señala: “El *habitus* se manifiesta continuamente en los exámenes orales, en las exposiciones de los seminarios, en los contactos con los demás, y, sin ir más lejos, en la *hélix* corporal, como la postura de la cabeza o del tronco, que es su más directamente visible transcripción, y la acogida social que se tributa a esos signos visibles remite al personaje en cuestión una imagen de sí mismo que hace que se sienta o no autorizado y estimulado a mantener sus disposiciones, que, en el caso de otras personas, serían frenadas o prohibidas” (Bourdieu, 2003b: 82).

⁴⁰Al respecto Bourdieu señala la necesidad de establecer una “una sociología política del acto sexual”, lo cual visibiliza una dimensión no considerada desde el “orden de la interacción” como vimos previamente con Collins.

⁴¹Sobre el significado de esta investigación en su obra, véase Bourdieu (2006: 75); Yacine (2007). El estudio es resultado de investigaciones realizadas entre 1959 y 1960.

rales no coinciden con las expectativas sociales. Bourdieu describe cómo el acontecimiento se escenifica en una campiña francesa, se trata del baile de Navidad celebrado en el salón de un café. En el centro de la pista de baile se observa una docena de parejas bailando música que está de moda. Un grupo de hombres de más edad, la mayoría alrededor de los 30, se encuentra en la parte del fondo, ellos no bailan; son los solteros de Béarn, los primogénitos que no han logrado entrar en el mercado matrimonial. ¿Qué sucede con estos sujetos? Los referentes sociales que daban un lugar importante al hombre de campo rudo, fuerte y trabajador se han trastocado, la figura del “señorito urbano” que en otros momentos fue despreciada, ahora es admirada y altamente valorada por las muchachas casaderas, dejando al campesino fuera de sus posibles elecciones.⁴²

Las repercusiones de ello son visibles en el baile, una forma particular de “técnica corporal” que da cuenta no sólo de las personas y sus movimientos a secas, sino del contexto cultural en el que se inscriben y de cómo han aprendido a llevar su cuerpo.⁴³ En el baile de Béarn los ritmos, la música y la letra de las canciones “importados de la ciudad”, no coinciden con los bailes campesinos tradicionales; así la “técnica corporal” para bailar de los campesinos les hacía verse pesados, lentos y torpes. Ellos mismos se sienten incómodos con su cuerpo, les resulta un estorbo y se sienten “acampesinados” (Bourdieu, 2004: 117). El caminar con las piernas arqueadas (la postura del cuerpo del segador ante sus tareas, según Merleau-Ponty) y la marcha de las botas pesadas del trabajo se transportan a la pista de baile. Solicitarles a los solteros que modifiquen sus hábitos corporales es como pedirles no sólo que se desnuden sino que se quiten la piel. A su vez, esta incomodidad con su cuerpo incentiva su timidez e inseguridad.

Dicha autopercepción se empalma con la percepción de las muchachas. Éstas prefieren a los jóvenes de ciudad, pues cualquier referente urbano y en concreto la ciudad “representa para ellas la esperanza de la

⁴² Una serie de aspectos pluricausales (económicos, sociales y culturales) posibilitan que el otrora valorado soltero campesino se vea colocado en categorizaciones negativas. Aspectos económicos como el periodo post-inflacionario de la Primera Guerra Mundial y el proceso de modernización del campo; la escuela y su impacto en los esquemas de las muchachas del campo; la emigración a la ciudad y la atracción de estilos urbanos de vida por parte de las mujeres, son factores que contribuyen a dejar fuera del mercado matrimonial a los campesinos de Béarn.

⁴³ Bajo la influencia de Mauss, Bourdieu señala que “Las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas, solidarios de todo un contexto cultural” (Bourdieu, 2004: 113).

emancipación". Ellas mismas adoptan una *hélix* corporal relacionada con la vida citadina, como el peinado, la indumentaria y las "técnicas corporales" de baile. De este modo "Este modesto baile campestre es, pues, el escenario de un verdadero choque de civilizaciones" (Bourdieu, 2004: 113). El baile de los solteros da cuenta del encuentro de *habitus* que no coinciden, de disposiciones corporales que no se ajustan. Ello tiene repercusiones no sólo en el "orden de la interacción" (el baile), sino genera una crisis en la forma de organización social basada en las alianzas de matrimonios del lugar. De este modo, el referente puede servir para mostrar el desajuste de las disposiciones en situaciones ajenas al comportamiento habitual y familiar (Bourdieu, 1999: 210).

Igualmente, este referente da cuenta de cómo la familiaridad del mundo que se experimenta a través del cuerpo y que permite que lo hacemos y sentimos tenga Sentido, puede llegar a interrumpirse. Y es que aquellas respuestas eficaces, adecuadas y coherentes que se instalan en el cuerpo no son infalibles. Si bien es cierto que existe un ajuste entre las estructuras objetivas y las in-corporadas, entre lo que se espera socialmente y las disposiciones individuales, en ocasiones pueden darse desfases, discordancias, fallos (Bourdieu, 1999: 209). Las personas experimentan un extrañamiento del mundo en tanto sus disposiciones se convierten en algo obsoleto, caduco e inclusive torpe, dadas las transformaciones de las condiciones objetivas de su entorno o de algunos encuentros. En ciertas ocasiones, los cambios pueden generar un estado de vergüenza o desconocimiento de las disposiciones previamente adquiridas:

[...] algunos hábitos pueden haber estado durablemente instalados en el cuerpo de cada individuo que en un nuevo contexto de vida (por ejemplo, todo acontecimiento biográfico: casamiento, nacimiento, divorcio, deceso de alguien cercano, nuevo trabajo), desearía desembarazarse de lo que desde ese momento considera "malos hábitos" (Lahire, 2005: 156).

En las situaciones de crisis, o cambios sociales como los procesos de modernización⁴⁴ o colonización, así como en desplazamientos rápidos en el espacio social (movilidad ascendente o descendente) o los cambios genera-

⁴⁴Galindo ha señalado lo fructífero del estudio de la *histéresis* (inercia) del *habitus* en los "procesos de modernización" en los que la acción de las personas deja de ajustarse a las nuevas condiciones objetivas (Galindo, 2008: 96).

cionales, las disposiciones tienden a reproducirse, pero no encuentran las condiciones objetivas en las que otrora tenían sentido y por lo mismo resultan fallidas.⁴⁵ Lo anterior es sumamente relevante pues no supone una repetición mecánica de “cómo lo social determina al cuerpo”, sino que inaugura preguntas útiles a las investigaciones que se diseñen a partir de esta herencia, como por ejemplo, ¿cómo se forman las disposiciones corporales? ¿Cómo y quienes son los principales agentes de transmisión? o “¿Pueden esas disposiciones extinguirse progresivamente, e incluso desaparecer por completo, por falta de actualización?” (Lahire, 2005: 153-154). ¿El sistema de disposiciones siempre es coherente? Para Lahire las preguntas previas suponen revitalizar esta herencia considerando que las personas se mueven en una pluralidad de esferas de actividad, de manera que las disposiciones no son homogéneas ni unificadas. En el caso del estudio sociológico del cuerpo lo anterior apuntaría a la necesidad de investigación empírica de cómo se forman, quiénes y cómo transmiten las disposiciones corporales, cómo pueden convivir disposiciones corporales contrarias en un individuo, o bien, cómo al llevarse a la interacción, las disposiciones pueden transformarse.

CONCLUSIONES

Decir que el cuerpo es un recurso de Sentido tanto para el *observador* como para el *observado* significa asumir que desde el Sentido es posible la elaboración de la experiencia del mundo, sea ésta mundana o científica. La construcción del cuerpo como objeto de estudio implica la recuperación de categorías sociológicas que permitan la visibilización de éste desde distintos niveles analíticos. La sociología no estudia al cuerpo a secas, sino el significado atribuido a éste desde muchas de sus dimensiones analíticamente distinguidas (gestos, glosas, rituales, *performance*, técnicas corporales). Lo anterior determina el tipo de preguntas, referentes e inclusive fuentes a considerar en la investigación.

⁴⁵Al respecto señala Bourdieu: “Además, aunque las disposiciones pueden deteriorarse o debilitarse debido a una especie de “desgaste” relacionado con la ausencia de actualización (correlativa, en particular, con un cambio de posición y condición social), o debido al efecto de una toma de conciencia asociada a una labor de transformación (como la correlación de los acentos, de los modales, etcétera), hay una inercia (o una *histéresis*) de los *habitus* que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar estructuras que corresponden a sus condiciones de producción” (Bourdieu, 1999: 210).

La sociología puede proveer por lo menos dos niveles analíticos como ha sido señalado. Desde el “orden de la interacción” pueden develarse los significados que se otorgan al cuerpo en las relaciones donde dos o más personas comparten tiempo y espacio. El “orden de las disposiciones” establece cómo no sólo se asignan significados al cuerpo, sino que la misma experiencia sensible, las técnicas corporales y el uso del cuerpo en prácticas concretas producen Sentido. Es decir, mientras que un nivel permite dar cuenta de cómo se significa socialmente al cuerpo, el otro nivel deja ver cómo lo social se incorpora y encuentra en el cuerpo un vehículo efectivo del Sentido.

Una de las cuestiones a resolver radica en dar cuenta de cómo es que en los desarrollos teóricos de la sociología contemporánea se visibiliza la presencia del cuerpo no sólo como un referente circunstancial en el estudio de la sociedad, sino que forma parte de las explicaciones de la constitución de lo social. Hoy día la sociología encuentra en el cuerpo un referente de Sentido tanto para los observados (personas en relación) como para el observador (sociólogos/as). Algunos autores han señalado que además de los cambios sociales que han implicado cambios cognoscitivos, las condiciones de posibilidad que han permitido el arribo de estos temas en la agenda sociológica se relacionan con la disolución de duplas como acción y estructura (Berthelot, 2003: 104) o espíritu y cuerpo (Wievorka, 2009: 246-247). Está pendiente dar cuenta de cómo se recuperan determinadas categorías en este nuevo ámbito de estudio (*performance*, glosas, gestos, rituales, experiencia, *habitus*, técnicas corporales) y cómo se resignifican las tradiciones de investigación que han posibilitado estos virajes cognoscitivos (fenomenología, interaccionismo, estructuralismo, post-estructuralismo).

En tanto existen posturas que señalan la ausencia de una teoría sociológica unificada dada la pluralidad de marcos de investigación y sus arraigos nacionales (Kalberg, 2008b), otras han señalado grandes temas compartidos en una agenda general de la sociología (Berthelot, 2003); estamos ante la tarea de realizar una investigación empírica comparativa que explore a profundidad cómo se resignifican categorías y tradiciones de investigación en la producción científica de artículos de investigación relativos al cuerpo como objeto de estudio en diversas regiones. Actualmente nuestra investigación colectiva se ha trazado tal objetivo.

FUENTES CONSULTADAS

- BERICAT, Eduardo (2000), "La sociología de la emoción y la emoción de la sociología", *Papers, Revista de sociología*, 62, pp. 145-176.
- BERTHELOT, Jean-Michel (2003), "Sociology for on World: Unity and Diversity", en *La construcción de la sociología*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.
- BLANCO ARBOLEDA, Darío (2010), "Entre el esteticismo y el miedo. El cuerpo y las afectividades en Colombia". Consultado <http://docs.google.com/viewer?a=v&pid=explorer&chrome=true&srcid=0B1FELnrJAGG9MJYxZDI3MjQtZmFjNC00Mzi0LTk2MDgtZTVjNDg0NDQyNTc2&hl=en>, última revisión 31 de enero 2011.
- BOITO, María y Marcelo D´Amico (2009), "De los estudios de acción colectiva a la sociología del cuerpo. Un itinerario a través de las transformaciones de la estructura social en el capitalismo de Latinoamérica", en Carlos Figari y Adrian Scribano (comp.), *Hacia una sociología de los cuerpos y emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, Ediciones CICCUS, pp. 9-21
- BOURDIEU, Pierre (2006), *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama.
- (2003a), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- (2003b), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- (2002), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- (2000), "Fieldwork in Philosophy", en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, pp. 17-43.
- (1999), "El conocimiento por cuerpos", en *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, pp. 171-214.
- (1995), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- CHÁZARO, Laura y Rosalina Estrada (eds.) (2006), "Cuerpos en construcción: entre representaciones y prácticas", en *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, México, El Colegio de Michoacán, BUAP, pp. 11-34.
- COLLINS, Randall (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPYS, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- CORCUFF, Philippe (1998), *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza.
- (2005), "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas", *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, Revista Electrónica de Sociales, México, UNAM. Consultado en <http://www>.

culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf, última consulta 30 de mayo de 2011.

- CROSSLEY, Nick (2001), "The Phenomenological Habitus and Its Construction", *Theory and Society*, vol. 30, núm. 1, pp. 81-129,
- (1995), "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology", *Body and Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 43-63.
- ELIAS, Norbert (1998), "Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual", *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santa Fé de Bogotá, Norma, pp. 293-329.
- ENTWISTLE, Joanne (2002), *El cuerpo y la moda*, Barcelona, Paidós.
- FIGARI, Carlos y Adrian Scribano (comp.) (2009), *Hacia una sociología de los cuerpos y emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, Ediciones CICCUS.
- FEATHERSTONE, Mike y Bryan Turner (1995), "Body and Society. An Introduction", *Body and Society*, año, 1, núm. 1, pp. 1-12.
- GALINDO, Jorge (2008), *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Anthropos, UAM-Cuajimalpa.
- GARCÍA, Adriana (2007), *La paradoja de la inconmensurabilidad. El caso de la sociología: la teoría de la estructuración y la teoría de sistemas*, México, UAM-Iztapalapa.
- (2011), "El posicionamiento de una red académica y la construcción de objetos de investigación: los casos del cuerpo y el amor", *Sociológica*, año 26, núm. 74, septiembre-diciembre, pp. 7-32.
- y Priscila Cedillo (2011), "Tras los pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales", *Estudios Sociológicos*. vol. XXIX, núm. 86, mayo-agosto.
- , Olga Sabido y Priscila Cedillo (2011), *Consideraciones metodológicas para la selección de artículos referidos al tema del cuerpo y el amor de 1989 a 2008. Reporte de investigación*. Consultado en http://www.cshenlinea.azc.uam.mx/02_inv/archivos/reportes/soc/lec/vlso019.pdf, última revisión 2 de mayo de 2012.
- GARCÍA SELGAS, Fernando (1994), "El cuerpo como base del sentido de la acción", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, octubre-diciembre, pp. 41-83.
- GAYTÁN, Patricia (2010), "La contribución del estudio del cuerpo y las emociones a las teorías sociológicas del acción (vs. los estudios culturales)", *Sociológica*, año 25, núm. 72, enero-abril, pp. 139-165.
- GIDDENS, Anthony (1995), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.

- GOFFMAN, Erving (1970), "Sobre el trabajo de la cara", en *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, pp. 13-17.
- (1979), *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza.
- (1991), *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Barcelona, Paidós.
- (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2000), "Rubor y organización social", en E. Goffman et al., *Sociologías de la situación. Colección Genealogía del Poder*, núm. 32, Madrid, Ediciones La Piqueta, pp. 41-58.
- (1998), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HOCHSCHILD, Arlie (2008), "Los códigos de género y el juego de la ironía", en *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Katz, pp. 71-88.
- HUSSERL, Edmund (1984), *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, México, Folio ediciones (parágrafos 33-35).
- (1998), *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- ILLOUZ, Eva (2007), *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz.
- JOAS, Hans (2002), "La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo", en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, pp. 107-133.
- JOSEPH, Isaac (1999), *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa.
- KALBERG, Stephen (2008a), *Max Weber. Principales dimensiones de su obra*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2008b), "¿Un consenso a través de las naciones en torno a una sociología unificada? Ciertos obstáculos interculturales", *Sociológica*, año 23, núm. 67, mayo-agosto, pp. 237-259.
- LAHIRE, Bernard (2006), "Disposiciones y contextos de acción: el deporte en preguntas", en *El espíritu sociológico*, Buenos Aires, Manantial, pp. 289-304.
- (2005), "De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica", en *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 143-179.
- LE BRETON, David (2002) *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1999), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- LE GOFF, Jacques y Nicolas Truong (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- MAUSS, Marcel (1979), "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 337-356.
- MEAD, George (1993), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1957), *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MORÁN, Rodolfo (1997), "El cuerpo como objeto de exploración sociológica". Consultado en <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/Ventana6/ventana6-3.pdf>. Última consulta 2 de mayo de 2012.
- MUÑIZ, Elsa (coord.) (2008), "La historia cultural del cuerpo humano", en *Registros corporales*. Serie de Memorias. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, México, UAM-Unidad Azcapotzalco, pp. 16-30.
- y Mauricio List (2007), *Pensar el cuerpo*. Serie de Memorias. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, México, UAM-Azcapotzalco.
- PARRINI, Rodrigo (coord.) (2007) *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: Género, corporalidad y subjetivación*, México, UNAM-PUEG.
- PEDRAZA, Zandra (2004), "El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social", *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, núm. 15, Berlín, Instituto Ibero-Americano, pp. 7-39.
- (2007), "Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina". Consultado en http://antropologia.uniandes.edu.co/zpedraza/Poly_Esteticas_del_Cuerpo.pdf. Última revisión 31 de enero de 2011.
- (2008), "Experiencia, cuerpo e identidad en la sociedad señorial en América Latina", *Espacio abierto. Cuaderno venezolano de Sociología*, vol. 17, núm. 2, abril-junio, pp. 247-266.
- PAYÁ, Víctor y Marco Jiménez (2010), *Institución, familia y enfermedad mental. Reflexiones socioantropológicas desde un hospital psiquiátrico*, México, Juan Pablos, UNAM-FES.
- SABIDO, Olga (2007), "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología", en G. Zabłudovsky, *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM, UAM-Azcapotzalco, pp. 211-230.
- (2010a), "El 'orden de la interacción' y el 'orden de las disposiciones'. Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo", *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, núm. 3, año 2, agosto, pp. 6-17.
- (2010b), "Una reflexión teórica sobre el cuerpo. A propósito de una contingencia sanitaria", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 84, septiembre-diciembre, pp. 813-845.

- (2011), "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente", *Sociológica*, año 26, núm. 74, septiembre-diciembre, pp. 33-78.
- (2012), *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, Madrid, Séquitur-UAM-Azcapotzalco
- SAPIRO, Gisele (2007), "Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*", *Pierre Bourdieu sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 37-58.
- SCOTT, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, ERA.
- SIMMEL, Georg (1977), *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1986a), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 tomos, Madrid, Alianza.
- (1986b), *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- SYNNOTT, Anthony (1992), "Tomb, Temple, Machine and Self: The Social Construction of the Body", *The British Journal of Sociology*, vol. 43, núm. 1, marzo, pp. 79-110.
- (2003), "Sociología del olor", *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.
- SCHUSTER, Federico (2002), "Del naturalismo al escenario postempirista", *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Manantial, pp. 33-59.
- SCHÜTZ, Alfred (1995), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- THOMAS, William (2005), "La definición de la situación", *Cuadernos de Información y Comunicación*, núm. 10, pp. 27-32.
- TUÑÓN, Julia (comp.) (2008), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas en México*, México, El Colegio de México.
- TURNER, Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994), "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, octubre-diciembre, pp. 11-39.
- YACINE, Tassadit (2007), "Génesis de la dominación masculina", *Pierre Bourdieu sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 67-83.
- WEBER, Max (1997), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- WITTRÖCK, Björn (2010), "Shifting Involvements: Rethinking the Social, the Human and the Natural", UNESCO, *World Social Science Report*, París, UNESCO Publishing, pp. 206-209.
- WIEVIORKA, Michel (2009), "¿Sociología posclásica o declive de la sociología?", *Sociológica*, año 24, núm. 70, mayo-agosto, pp. 227-262.
- ZABLUDOVSKY, Gina (2007), *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica.

El cuerpo y las ciencias sociales: tres regiones científicas*

Adriana García Andrade**

En este escrito se parte de la idea general de que es posible observar una tendencia mundial en las ciencias sociales que ha incluido el tema del cuerpo como objeto de estudio. Sin embargo, y al paralelo, esta tendencia tiene comportamientos diferenciados según la región científica. Aquí, una región científica es más que un espacio físico (aunque todavía pueda adscribirse a un territorio particular), es un espacio creado por una semántica particular que distingue, confirma y condensa datos, además de hacer plausibles temas y formas de abordarlos. En lo que sigue se presentarán los supuestos que sustentan una diferenciación regional, utilizando como ejemplo el análisis de artículos científicos en plataformas electrónicas de 1989 a 2008. La diferenciación se hará patente en una visión panorámica de la bibliografía, autores, disciplinas y problemas principales de tres regiones.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se habla insistentemente de la globalización, de cómo la sociedad es ahora una sociedad mundial. Este diagnóstico penetra

* Este escrito es producto del proyecto de investigación "Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología" (Conacyt núm. 106627) Responsable: doctora Adriana García Andrade (UAM-A Consejo Divisional CSH núm. 961) Responsables: doctora Adriana García Andrade y doctora Olga Sabido Ramos. En el proyecto participa también la licenciada Priscila Cedillo, encargada de los trabajos de coordinación y sistematización de la información de la región francesa. La información que aquí se presenta, ha sido posible gracias al trabajo de recopilación de Natalia Tenorio Tovar, Guillermo Ramos Millán, Yolanda Macías Solís, Diana Patricia Ramírez Maza y Víctor Hugo Vera.

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología.

todas las esferas sociales, incluida la ciencia. Como mencionan Charle, Schriewer y Wagner, las instituciones que producen conocimiento tienden a la “interconexión de la sociedad mundial o globalización”, de tal suerte que es casi imposible encontrar “condiciones localizadas para el conocimiento” (2006: 5). En ese sentido, no es extraño encontrar que en diversas partes del mundo “el cuerpo”⁴⁶ se haya convertido en un problema de investigación de las ciencias sociales. El tema se ha vuelto relevante mundialmente en la ciencia y muestra de ello son los múltiples congresos, libros y artículos al respecto —un ejemplo es el presente libro—. Sin embargo, a pesar de esta evidente mundialización del tema, en una mirada más detenida es posible observar diferencias que se pueden atribuir a regiones. Por ejemplo, en el ámbito anglosajón —y especialmente en el Reino Unido— el tema tiene por lo menos 30 años, 15 plenamente institucionalizado.⁴⁷ De forma contrastada, en México, los primeros escritos sobre el cuerpo aparecen en la segunda mitad de los años noventa.⁴⁸ Estos ejemplos nos muestran diferencias en el inicio de la discusión y permiten pensar en otro tipo de distinciones relacionadas con lo regional. A continuación se presentarán los supuestos que guían este escrito, la forma de abordaje y algunas diferencias referidas al estudio del cuerpo en tres regiones.

LA SEMÁNTICA CIENTÍFICA Y LAS REGIONES: SUPUESTOS TEÓRICOS

Existen diversas formas de acercarse a la producción del conocimiento científico de un determinado tema. Una de ellas puede ser a través de los actores, sus capitales, sus posiciones y luchas, su agencia en la creación de instituciones, en la traducción y divulgación de temas y posiciones teóricas (*cfr.* Bourdieu, 2008; Olvera, 2004). Otra, a través de las instituciones mismas: universidades y departamentos enfocados al estudio del tema;

⁴⁶ Cuando hablamos de “cuerpo” nos referimos al ser humano como ente físico, encarnado y dejamos de lado cualquier mención que aluda a la sociedad como cuerpo o a los cuerpos académicos, legislativos, etcétera. Esta delimitación es preliminar, ya que, como lo afirmaron Turner y Featherstone en el número inicial de la revista *Body & Society*, uno de los temas por dilucidar es precisamente ¿qué es el cuerpo? (Featherstone y Turner, 1995).

⁴⁷ Se toma 1995 como año clave de la institucionalización por la aparición de la revista *Body & Society*.

⁴⁸ A partir de un rastreo de artículos en la plataforma Redalyc, limitado a revistas editadas en México.

aparición de revistas e institutos especializados; congresos y seminarios; redes institucionales generadas (cfr. Charle, 2006; Sabido, 2010). En este capítulo utilizaremos primordialmente una tercera opción guiada por lo que Niklas Luhmann denomina *semántica*.⁴⁹

Primero es preciso entender que la propuesta luhmanniana parte de que la sociedad es comunicación. Desde esta perspectiva, los actores y sus acciones son atribuciones de la misma. Es decir, los contenidos de conciencia, la “culpa” de las acciones (u omisiones), las intenciones de los actores no son relevantes en la sociedad si no se los tematiza en la comunicación. La comunicación no es sólo lo que aparece en el lenguaje o por escrito, también se incluyen signos y gestos que se catalogan como comunicación. Aquí, aunque observamos a la sociedad como comunicación, sólo nos remitiremos a un aspecto de ésta. En específico observaremos la semántica de la comunicación científica.

La semántica, entonces, es comunicación; es sociedad. Pero, ¿qué es específicamente? Luhmann se deslinda del sentido tradicional de semántica y afirma que es “la distinción que adquieren las observaciones cuando son fijadas por observaciones, es decir cuando son reconocidas como dignas de ser conservadas y puestas a disposición para ser repetidas” (1996: 81). La semántica “no es un signo para designar otra cosa”, sino una estructura que permite enlaces de comunicación. La semántica aparece claramente cuando emerge la escritura y se consolida con la aparición de la imprenta. Estas condiciones permiten desarrollos separados entre la estructura de la sociedad y la estructura de la semántica (Luhmann, 2007: 420). Afirmar que la semántica es una estructura que permite enlaces es aludir a que ésta implica repetibilidad. Lo que se repite no es un objeto, sino una operación. La repetición permite *condensación*, es decir, reducir lo inicialmente diferente a “lo idéntico”. Lo condensado se *confirma* cuando se aplica en diversas situaciones e incluye “su otredad” (Luhmann, 1996: 82).

⁴⁹Optar por esta forma de análisis no supone que se considere “la mejor”. Aquí asumimos que cada perspectiva teórica tiene sus propios puntos ciegos (cosas que se excluyen) y sus distinciones (cosas en las que se hace énfasis). En ese sentido, la utilización de la semántica iluminará ciertos aspectos, pero dejará otros sin explicar. Por ejemplo, desde esta perspectiva sólo se observa que las obras de ciertos autores se traducen y otras no, pero no muestra cómo detrás de cada traducción hay uno o varios actores. Por lo menos, un actor interesado en que se traduzca la obra (porque viajó y conoce al autor, porque maneja otros idiomas, etcétera) y con una determinada posición (con posición como para incluir la traducción en un plan de estudios, con discípulos, etcétera) y una editorial dispuesta a publicar la traducción (editorial nacional o internacional, con buena distribución o no).

El estudio de la semántica será, entonces, el estudio de las estructuras de enlace en la sociedad tal y como aparece por escrito; un análisis que implica dilucidar cómo cambian las ideas sobre la sociedad plasmadas en textos (cómo se condensan significados y se confirman). Esto supone que existe una separación entre la forma en que se estructura la sociedad (la forma en que opera) y la semántica de la misma (la forma en que observa). Es decir, desde esta perspectiva, la sociedad moderna es una sociedad diferenciada en sistemas con sus propias lógicas de operación. Pero, al paralelo, la comunicación escrita con sus variaciones, confirmaciones y oposiciones observa lo que sucede (lo que está sucediendo) en la sociedad y lo deja registrado. Luhmann afirma que la realidad de estas observaciones registradas no está dada porque reflejen “la realidad”, porque sean objetivas o verdaderas. Son reales porque existen, porque quedan como marcas (por escrito) en la sociedad. Su realidad, en términos de *plausibilidad*, se consolida o asienta en tanto se vuelven recursivas y generan estructuras semánticas “que identifican, retienen, recuerdan o dejan caer en el olvido al sentido digno de ser conservado” (Luhmann, 2007: 425). La semántica social, por ejemplo, muestra “inventos de ideas antes de plasmarse en el contexto de los procesos de diferenciación” (2007: 426).

Ahora bien, ¿cómo es que se asientan ciertos sentidos y no otros? Luhmann asume que el cambio en la semántica (y en la evolución en general) implica tres procesos: la variación, la selección y la reestabilización. Aquí desarrollaremos los dos primeros, dado que el último es más bien la confirmación de que ciertos criterios de plausibilidad y evidencias se han asentado (Luhmann, 2007: 435).

Variación

Se refiere —como su nombre lo indica— a cómo es posible que la semántica varíe y bajo qué condiciones generales. Luhmann señala que la variación de la semántica está apuntalada por dos condiciones. En primer lugar, dado que la comunicación escrita está fuera de los procesos de interacción, es más fácil criticar la posición del otro (texto) —sin las presiones del otro u otros copresentes—. Además, en el proceso de leer y entender al otro (texto), así como el de elaborar la respuesta, se tiene más tiempo (en copre-

sencia la comunicación requiere respuesta inmediata). En segundo lugar, las condiciones del acoplamiento estructural entre conciencia y comunicación se modifican —y especifican, diríamos nosotros— en la relación “interpretación” “texto” (Luhmann, 2007: 431). Para Luhmann, la posibilidad de variación depende primero de que se logre una estabilización mutua entre texto-interpretación/del/texto.

Bajo estas dos condiciones, afirma el autor, la variación aparece como la “producción de textos a partir de textos” (*Idem*). Cuestión que supone no sólo el proceso de variación sino también el de autonomización (de la estructura de la sociedad).

Selección

De todas las “marcas” que se hacen en la sociedad, de todo aquello que se escribe, ¿por qué algunos sentidos permanecen y otros no? Luhmann afirma que esto tiene que ver con un proceso de selección. Un sentido se selecciona, cuando logra plausibilidad y obtiene evidencias (Luhmann, 2007: 432). Esto no significa que Luhmann apele a que existan criterios fuera de la sociedad que hagan plausibles y evidentes ciertos sentidos. Los criterios son construidos en la sociedad y, por ende, son cambiantes y dependientes de la historia de la sociedad.

Lo paradójico del criterio de plausibilidad —y del de evidencia— es que apelan a una observación externa (la sociedad observa lo que no es sociedad). La plausibilidad se logra así, mediante “esquemas cognitivos”.⁵⁰ A decir de Luhmann, los esquemas son “descripciones de algo en calidad de algo, pero también atribuciones causales que vinculan ciertos efectos con ciertas causas” (*Idem*). Con lo anterior, Luhmann parecería hablar de los esquemas como *datos*. Pensamos aquí en datos construidos, es decir, cosas con instrucciones de delimitación como cosas, cuya “coseidad” aparece asentada en la vida cotidiana pero que tuvo un origen teórico (García Andrade, 2007: cap. 1). Pero también se incluyen cuestiones más amplias, como lo que Hacking denomina *estilos de razonamiento*. Esto es, formas de razonar que implican

⁵⁰La referencia a los esquemas, Luhmann la asocia a la psicología cognitiva actual. Sin embargo, esto no significa que los esquemas sean improntas psíquicas —cuya comprobación estaría sujeta a poder estar en la mente de los agentes—. Desde esta posición son más bien lecturas sociales (deducciones que aparecen en la comunicación) que explicarían por qué se llega a conclusiones semejantes en un determinado momento histórico.

la obtención de ciertos resultados, que responden a ciertos estándares (Hacking, 2004: 181). Luhmann dirá que los esquemas son formas de enlazar causalidad y propone que tanto “las descripciones de algo en calidad de algo como las atribuciones causales conminan a actuar, valoran o alientan juicios morales” (Luhmann, 2007: 432). Para reiterar, hablar de plausibilidad implica que una idea se asume como convincente y no requiere de “mayor fundamento en el proceso de comunicación” (2007: 433).⁵⁴

Por otro lado, la evidencia se refiere a “cuando algo convence excluyendo alternativas” (*Idem*). Como ejemplo, Luhmann propone que el pauperismo en la industrialización (en el siglo XIX) se interpretaba como parte de una ley natural o como consecuencia de la dominación, pero lo que era evidente o lo que no se ponía en duda era su existencia como hecho.

Luhmann afirma que tanto la plausibilidad como la evidencia dependen de “estructuras sociales predeterminadas por la forma dominante de diferenciación sistémica correspondiente” (Luhmann, 2007: 434). Por ello, no todo es plausible. Lo plausible se asume como real (dice Luhmann que se convierte en “una especie de índice de realidad”) y quien no se apega a lo plausible “tendrá poco éxito” (*Idem*). Las innovaciones en las ideas tienen que apegarse a “las plausibilidades” y no ir contra ellas.

Como se observa, tanto los datos (*evidencia*) como la “estructura” de los datos (*plausibilidad*) son sociales, son comunicación. Así, la observación social (de lo que no es social) se confirma —o no— utilizando formas de observación social. De tal suerte, la observación de un dato que no confirme las expectativas, que no siga los parámetros de causalidad —los estilos de razonamiento, diríamos nosotros—, es poco posible que sea seleccionado. O en palabras de Luhmann no es *plausible* —no aparece como plausible.

LA SEMÁNTICA CIENTÍFICA

Todo lo anterior está referido a las ideas que aparecen y evolucionan en la sociedad en general. Para el caso particular de la ciencia, habrá que agregar que éste es un sistema que se enfoca a distinguir “verdad” de “falsedad”.

⁵⁴ Por ejemplo, actualmente, dar una cachetada a un niño es violencia intrafamiliar y moralmente inaceptable. Esta es una idea plausible. Se ha convertido en parte de la semántica y quien presente como argumento que las cachetadas a los niños no implican violencia tendrá pocas posibilidades de ser aceptado.

Esta distinción la logra a partir de una autorreferencia a conceptos y una heterorreferencia a hechos; referencias que se hacen desde la propia distinción de la ciencia. En pocas palabras, los hechos son una elaboración del propio sistema de la ciencia.

Ahora bien, definir la semántica social —en este caso del discurso científico— sólo por su lógica interna nos remite a una definición de ciencia cerrada, autocontenida y autorreferida. Es decir, parece llevarnos a una malentendida noción de sistema. Los sistemas, incluso como los define Luhmann (autopoiéticos, operativamente cerrados) no están aislados de su entorno, están estructuralmente acoplados a él.

Es decir, requieren del entorno para subsistir y —como la definición indica— están acoplados con éste. El entorno, desde la definición luhmanniana, aparece en el sistema como *irritación*. Las irritaciones (que son lecturas desde el interior del sistema sobre el entorno) pueden ser duraderas,

como la repetida irritación de un niño pequeño por las singularidades del lenguaje, o la irritación de una sociedad agrícola por la percepción de las condiciones climáticas, guían los desarrollos de la estructura en una dirección específica, dado que los respectivos sistemas están expuestos a focos de irritación muy determinados y, por tanto, se ocupan continuamente de problemas parecidos (Luhmann, 2007: 87-88).

De esta manera, una investigación de la semántica científica, tendría que incluir el estudio de su desarrollo de forma autónoma a la estructura social (de la sociedad en tanto opera) dada por la selección, variación y estabilización. Es decir, un desarrollo y cambio por la lectura, crítica, lectura, crítica..., de textos sobre textos; y por la aceptación de ciertos datos (como evidencia), mediados por criterios de plausibilidad. Pero también tendría que incluir las irritaciones posibles generadas por contextos específicos en que se desarrolla la semántica. En esta investigación sólo abordaremos la primera de las partes (el desarrollo autónomo de la semántica), asumiendo que posteriormente se tendría que incluir al entorno de la ciencia.

LAS REGIONES CIENTÍFICAS

En *La sociedad de la sociedad*, Niklas Luhmann afirma que existen varios obstáculos para el conocimiento de lo social, uno de ellos es la aseveración

de que “las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia... Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres humanos o como territorios” (2007: 12). Por lo anterior, partir de la propuesta de Luhmann y hablar de regiones, parecería ser un contrasentido. No lo es en tanto lo que aquí se define como región no es un *a priori* del que se parte, determinado por un territorio geográfico. Las regiones científicas son algo a comprobar a partir de las diferencias encontradas. Ciertamente la delimitación inicial —como se verá en el apartado metodológico— tiene que ver con lugares (geográficos) de edición y con idiomas (asociados a lugares geográficos). Sin embargo, esta delimitación arroja tendencias que trasgreden los lugares geográficos, a saber, el tratamiento genérico del tema del cuerpo. La regionalización se perfila en la bibliografía, autores, disciplinas y temas específicos sobre el cuerpo que se condensan y confirman de forma diferenciada.

Desde esta perspectiva, la diferenciación semántica de las regiones científicas tiene dos grandes ámbitos de explicación a partir de la autonomización de la semántica:

Variación

Que supone que las ideas científicas varían bajo la lógica de crítica de textos a partir de textos. Así, la *variación* en las regiones se podría explicar por una diferencia en los textos de referencia (sobre los que se habla, discute y continúa hablando). Esto se observará empíricamente a través del idioma de la bibliografía utilizada por región y, por los autores a los que se atribuyen.⁵²

Selección

Que supone que las ideas científicas se seleccionan a través de criterios de plausibilidad y evidencias históricamente establecidas. Es decir, la selección de temas tiene que ver con la propia historia del discurso científico regional en términos de sus datos (evidencia) y estilos de razonamiento

⁵² Para Luhmann, la semántica remite a ideas, palabras y personas. Las personas (que aparecen en la comunicación como nombres con apellido), son condensaciones de sentido a las que se les atribuyen cosas en la comunicación. En este caso, se les atribuye la escritura de un artículo y las ideas ahí contenidas (Luhmann, 1994).

(plausibilidad). En ese sentido, las tendencias centrales en los temas se apegarán a la forma de plausibilidad dominante y las evidencias presentadas estarán en concordancia con tal *forma*. Este segundo ámbito se observará aquí a través de la presentación de las disciplinas que trabajan el objeto de estudio *cuerpo*, que aparecen regionalmente como las disciplinas idóneas y, la especificación temática que sobre este objeto se hace (que indicaría de qué manera es plausible trabajar el tema del cuerpo).

LOS PROBLEMAS DE LA PROPUESTA LUHMANNIANA: LA NOCIÓN DE SISTEMA

Como es sabido, para Luhmann, un concepto clave es el de sistema. La realidad se puede observar a través de este prisma. Así, la sociedad es un sistema entre otros (también existen los sistemas psíquicos y los sistemas biológicos). Cuando el autor habla de sistema, asume que éste es “autopoietico, autorreferencial y operativamente cerrado”. Un sistema autopoietico es aquel que se produce a sí mismo, en el que “no hay separación entre productor y producto” (Maturana y Varela citado por Torres Nafarrate, 1998: 10). Decir que es operativamente cerrado implica afirmar que el sistema existe en un medio, y requiere de ese entorno (de todo lo que no es sistema) para subsistir. Así, la única determinación del medio sobre el sistema es para su sobrevivencia, pero el medio —el entorno, los otros sistemas— no determinan sus operaciones. Los sistemas, entonces, son autorreferenciales: sus estructuras, sus enlaces se refieren a sí mismos, a sus operaciones. Los sistemas coexisten con su entorno (con otros sistemas) y ya que no hay determinación, no existe jerarquía entre ellos. La cerradura operativa se da porque existe un elemento que permite esa clausura. Un elemento que es sólo de ese sistema. Para el caso de los sistemas sociales, Luhmann reivindica la comunicación como ultra-elemento de lo social. En el caso de cada subsistema, existirá un tipo de comunicación propia y/o un medio de comunicación simbólicamente generalizado que permitirá enlaces en la comunicación.

En ese sentido, si se retoma la propuesta luhmanniana tal cual, se debe asumir que la ciencia es un sistema. Desde esta perspectiva, la existencia de regiones científicas (en el sistema ciencia, que es único) resulta proble-

mática. Por otro lado, decir que las regiones son subsistemas de la ciencia, a la luz del conocimiento actual tampoco es viable. ¿Cómo retomar los planteamientos luhmannianos que nos parecen valiosos para la explicación de la semántica de las regiones científicas, sin tergiversar su propuesta? La opción que he adoptado y que aparece en otros escritos —en colaboración con otra colega (García Andrade y Cedillo, 2011a) (García Andrade y Cedillo, 2011b)—, remite a utilizar el concepto de *forma* en lugar de aquél de sistema. Una forma, afirma Luhmann, distingue e indica; es una forma de dos lados. La observación (científica) se hace desde una forma que deja algo excluido, pero que es parte constitutiva de la forma. Un sistema es un tipo de forma, que distingue al sistema e indica el entorno. En ese sentido, *forma* es un concepto más abstracto que aquél de sistema. Desde esta perspectiva, las regiones científicas serían formas de observación que distinguen ciertas cosas y excluyen otras. Esta distinción y exclusión está anudada a la lógica (a la historia) de la propia forma. De esta manera, las condiciones de selección y variación de la semántica de las regiones científicas serían aquellas que propone Luhmann para la semántica en general, pero sin asumir que éstas son sistemas o subsistemas.

CARACTERÍSTICAS DE LA “POBLACIÓN” ESTUDIADA

Es importante aclarar que la indagación que aquí se presenta se dedicó específicamente a artículos de revistas de ciencias sociales y humanidades accesibles vía electrónica entre 1989 y 2008. Se escogieron cuatro sitios electrónicos: Persée, E-Revistas, REIS y SAGE. La elección de este tipo de material se debe a la facilidad de búsqueda y acceso que se tiene, pero también a que en la diferenciación de plataformas podemos encontrar una primera delimitación regional: los sitios dependen de iniciativas regionales —con adscripción geográfica— y mayoritariamente difunden revistas de tales regiones. Esta delimitación inicial se vio confirmada utilizando los criterios de *autonomización de la semántica* (variación y selección), como se verá posteriormente.

Las regiones que corresponden a las plataformas mencionadas son: la región francesa (Persée), la región hispana/española (E-Revistas y REIS) y la región anglosajona (SAGE). A continuación se hará una breve descripción de cada sitio, incluyendo el número de revistas en que se hizo la búsqueda.

Persée es un sitio que incluye únicamente revistas de ciencias sociales y humanidades publicadas en francés (mayoritariamente en Francia y Canadá). Fue fundado en 2005 y contaba con 95 revistas en el momento de la búsqueda de artículos.⁵³ Su objetivo es difundir la producción científica francesa y por ello, se tiene acceso a los artículos sin costo; sin embargo, los editores pueden restringir el acceso a los últimos años (entre dos y cinco años).⁵⁴ Por otra parte, E-Revistas es una iniciativa española del Consejo Superior de Investigaciones Científicas que se incluye en la corriente del *open-access*. Es decir, todas las revistas y todos los artículos son gratuitos y no existe ningún tipo de restricción. El sitio no sólo incluye revistas españolas, también hay revistas de 11 países más (México, Argentina, Chile, Colombia, Cuba, entre otros); sin embargo, la mayoría de las revistas son españolas.⁵⁵ A diferencia de Persée, el sitio incluye no sólo ciencias sociales y humanidades, sino también otras disciplinas. En ciencias sociales, humanidades y una categoría que denominan “multidisciplinar”, tienen alrededor de 300 revistas. De éstas 234 son españolas, la búsqueda se realizó sólo en estas revistas. REIS es el sitio de la Revista Española de Investigaciones Sociológicas en el que se pueden buscar y descargar artículos con restricción para los últimos años. Se incorporó este sitio por la importancia de la revista y porque no está incluida en la plataforma de E-revistas. Así, para la región hispana se consultaron 235 revistas. Finalmente, se incluyó la plataforma de la editorial SAGE, que comenzó a funcionar en el año 2000 y que en la actualidad cuenta con más de 250 revistas en ciencias sociales y humanidades —aunque la búsqueda se hizo en 226 revistas—. Se publica casi en su totalidad en inglés y las revistas son mayoritariamente estadounidenses y del Reino Unido. La selección de esta plataforma tuvo que ver con que es la editorial de la primera revista —por lo menos en el ámbito anglosajón— dedicada específicamente al tratamiento del tema del cuerpo, *Body & Society*.⁵⁶

En cada uno de las plataformas mencionadas se buscaron artículos de 1989 a 2008, que incluyeran la palabra “cuerpo” (*body, corps*), en el título y/o

⁵³ Actualmente cuenta con 108 y 51 en proceso de integración.

⁵⁴ Información obtenida en el sitio de la plataforma Persée, consultada el 30 de abril de 2011 en la dirección: <http://www.persee.fr/web/guest/home>

⁵⁵ Información obtenida en el sitio de la plataforma E-revistas, consultada el 30 de abril de 2011 en la dirección: <http://www.erevistas.csic.es/>

⁵⁶ Cabe mencionar que el análisis de artículos que aquí se presenta no incluye esta revista.

abstract del artículo. Se eliminaron las reseñas de libros y aquellos artículos que no hicieran referencia al cuerpo humano.⁵⁷ En total se encontraron 1,730 artículos en los 20 años de estudio. Como se puede observar en el cuadro 1, hay una fuerte diferencia en el número de artículos encontrados que no se puede explicar por la cantidad de revistas revisadas (por ejemplo, es casi el mismo número de revistas en el caso de la región castellana y la anglosajona y, la segunda región tiene aproximadamente 15 veces más artículos que la primera).

Cuadro 1
Regiones y número de artículos

<i>Región /plataforma</i>	<i>Número de artículos</i>
Región Anglosajona /SAGE	1,547
Región Hispana/E-revistas, REIS	97
Región Francesa /Persée	86
Total	1,730

*Elaboración propia con información de los sitios web. Las búsquedas se hicieron en distintos momentos en el tiempo. La búsqueda de artículos en SAGE se hizo en abril de 2009, en Persée en diciembre de 2009 y E-Revistas y REIS en enero de 2011.

En el cuadro 2 se presentan las revistas que incluyeron artículos referidos al cuerpo en los materiales seleccionados. Es interesante apreciar que hay una concentración de las publicaciones sobre cuerpo en la región hispana, a comparación de lo que sucede en la región anglosajona.

Cuadro 2
Revistas con artículos sobre cuerpo

<i>Región</i>	<i>Número de revistas</i>
Anglosajona	176
Hispana	37
Francesa	32
Total	245

⁵⁷Por ejemplo, en inglés una frase común en la comunidad científica es la de *body of work*, para referirse al bagaje de trabajo en una tradición; o en español es usual hablar de los “cuerpos académicos” o del “cuerpo legislativo”.

Como una particularidad más de la región francesa, tenemos que el sitio no incluye la totalidad de los años de las revistas —en parte porque cada editor libera los contenidos dependiendo de políticas internas y, en parte porque hay revistas que dejaron de existir—. De tal suerte, de las 32 revistas en las que se encontraron artículos, sólo 12 tienen liberados sus contenidos hasta 2008 —o más—, cuatro han liberado sus contenidos hasta 2007, siete hasta 2006, dos hasta 2005, una en 2004, otra en 2003 y una más en 2002. Además existen tres que dejaron de existir a partir del año 2000.⁵⁸

LAS REGIONES CIENTÍFICAS: VARIACIÓN Y SELECCIÓN

Como ya se ha dicho, el análisis de la semántica, supone la observación de condensaciones de sentido y su confirmación (Luhmann, 1996: 81-82). Es decir, la reiteración de palabras, ideas, personas —vistas desde la comunicación— y formulaciones en idiomas permite condensar sentidos, estabilizar formas de observar la sociedad.

En ese sentido, para la observación del criterio de variación se utilizaron dos vías. En primer lugar, se analizó el idioma de la bibliografía utilizada por los artículos en cada región. El análisis se realizó a una muestra estratificada por año, del 10 por ciento para las regiones francesa e hispana y del 3 por ciento para la región anglosajona. En segundo lugar, se analizaron los autores que escribieron durante esos 20 años por región para observar si había reiteraciones a través de las regiones o únicamente al interior de la región.

Variación por bibliografía citada

Del análisis de la muestra estratificada referida a la bibliografía, se encontraron diferencias fuertes entre las regiones. Como se observa en el cuadro 3, la bibliografía citada sigue siendo mayoritariamente en el idioma asociado a la región. Más específicamente, la región anglosajona sería la más cerrada al no incluir bibliografía en otros idiomas; y se puede ver una tendencia en las otras regiones a incluir aproximadamente un 20 por ciento

⁵⁸Esto podría indicarnos un sesgo en los resultados que se presentarán en este escrito y que se deberá tomar en cuenta.

de referencias en inglés —y no de otros idiomas—.⁵⁹ Eso no quiere decir que no se citen autores de otras naciones —que escriben en otros idiomas—, pero su posibilidad de ser citados depende de que existan traducciones de los mismos. Por ejemplo, en la muestra de la región anglosajona el autor más repetido fue Michel Foucault (aparece en 11 de 46 artículos), pero siempre fue citado utilizando traducciones al inglés.

Cuadro 3
Comparación de regiones por idioma de bibliografía citada

Idioma	Región anglosajona		Región hispana		Región francesa	
	Bibliografía	%	Bibliografía	%	Bibliografía	%
Inglés	1,869	95.80	45	18.30	68	24.40
Español	6	0.03	156	63.40	9	3.20
Francés	31	1.60	26	10.60	178	63.80
Alemán	41	2.10	8	3.30	12	4.30
Otros	4	0.20	11	4.40	12	4.30
Total	1,951	100.00	246	100.00	279	100.00

Fuente: Elaboración propia.

Variación por autores

En el análisis de los autores de los artículos, también se observaron diferencias regionales (véase cuadro 4). Es evidente que la casi totalidad de los autores que escribieron de 1989 a 2008 sobre el cuerpo publicaron en una región. Sólo existen seis excepciones con publicación en dos regiones y no hay un solo caso que aparezca en las tres. Los seis casos son: David Le Breton (de origen francés que no publicó en la región francesa), Bryan Turner (en la región hispana y anglosajona), Maurice Godelier (en la región francesa y anglosajona), Ana Buñuel (en la región anglosajona e hispana), David Kirk (en la región anglosajona e hispana) y Valentin Groebner (en la región anglosajona y francesa). Cabe mencionar que los textos

⁵⁹ Así, aunque Charle, Schriewer y Wagner afirmen que existe un desplazamiento del uso de otros idiomas hacia el inglés (2006: 5), podemos ver que regionalmente este desplazamiento no es tan marcado —por lo menos en el estudio del cuerpo.

de Le Breton y Turner que aparecen en la región hispana son traducciones no realizadas por los propios autores.

Cuadro 4
Autores por región

Región	Número de autores	Autores en más de una región
Anglosajona	2,105	6
Hispana	102	4
Francesa	87	2
Total*	2,288	6

*Los totales no corresponden con la suma de autores por región, ya que un autor pudo publicar en dos regiones pero está contabilizado en ambas.

Fuente: Elaboración propia

Selección por disciplinas

Para verificar este criterio, se analizaron las revistas en las que mayoritariamente se publican artículos sobre el cuerpo y cómo aparecen clasificadas por cada plataforma (que es una manera de “confirmar” la adscripción disciplinar). Para evitar que hubiera un sesgo por la existencia de una mayor cantidad de revistas en una disciplina,⁶⁰ se hizo un promedio de los artículos publicados por revista en función del total de artículos. Aquí sólo se presentan las disciplinas que, independientemente del número de revistas, concentraron el mayor número de artículos.

En la región anglosajona resalta que —a diferencia de las otras regiones— la catalogación de las revistas por *disciplinas* incluye nombres no asociados a las disciplinas tradicionales. De tal manera que junto a disciplinas como la psicología, geografía, sociología, antropología y filosofía; aparecen nombres como: “estudios de género”, “estudios culturales”, “estudios sobre la familia”, “métodos de investigación” (como una disciplina en sí misma) y estudios teológicos y bíblicos.⁶¹

⁶⁰Por ejemplo, la editorial SAGE, actualmente tienen registradas 85 revistas de sociología y sólo nueve de filosofía. La desproporción de revistas podría arrojar mayor cantidad de artículos en sociología y hacernos pensar que es la disciplina en la que más se trabaja el tema. Además, no podemos afirmar que la cantidad de revistas en el portal esté asociado con el desarrollo disciplinar, y más en un portal que es privado.

⁶¹El caso de esta última delimitación es interesante ya que, para el caso del estudio del cuerpo, sólo incluye a una revista: *Theology and Sexuality*, revista que se dedica a hacer análisis

Las 10 disciplinas mencionadas concentran más del 80 por ciento de los artículos (1,271 artículos), por lo que es posible decir que aparecen como las disciplinas idóneas, los nichos en los que es plausible tratar el cuerpo como objeto de investigación. De éstas resalta la disciplina de “estudios de género” ya que, a pesar de incluir sólo a siete revistas concentra 191 artículos. Al analizar las revistas que se incluyen en esta disciplina se observa que todas fueron creadas en los últimos años, la más antigua data de 1987 (véase cuadro 5). Además, tres de ellas publicaron más de un artículo por año y dos de ellas dos por año. Ésto parecería mostrar dos cuestiones: una, que el nombre “estudios de género” corresponde a una disciplina nueva ya institucionalizada (condensada y confirmada, según la semántica), a diferencia de las otras regiones en que no aparece mencionada ni como forma de catalogación y; en segundo lugar, que los estudios de género aparecen como un nicho en el que el tema del cuerpo es plausible y por ende es seleccionado.

Cuadro 5
Región Anglosajona: Revistas de estudios de género y artículos de 1989 a 2008

<i>Revista</i>	<i>Año de creación</i>	<i>Número de artículos</i>
<i>Gender & Society</i>	1987	35
<i>Feminism & Psychology</i>	1991	35
<i>Indian Journal of Gender Studies</i>	1994	6
<i>European Journal of Women's Studies</i>	1994	43
<i>Gender, Technology and Development</i>	1997	3
<i>Men and Masculinities</i>	1998	41
<i>Feminist Theory</i>	2000	28

Fuente: Elaboración propia.

En la región hispana, ocho disciplinas concentran el 75 por ciento de los artículos encontrados (73). Estas son: sociología, derecho, ciencias sociales,⁶² filosofía, arte, educación, filología y educación física y deporte.

hermenéuticos de las escrituras pero descifrando el papel de la sexualidad (incluyendo las orientaciones sexuales) en la vida religiosa y práctica.

⁶² Así aparece la catalogación general y las propias revistas se denominan de “ciencias sociales”.

Resalta la aparición de la disciplina del derecho, arte y especialmente, educación física y deporte, que no aparecen en el caso de la región anglosajona;⁶³ en la región francesa sólo aparece la disciplina del arte (pero sin relevancia cuantitativa). En el análisis más fino, resaltan tres revistas, una de filosofía, otra de sociología y otra de educación física y deporte. Las primeras dos concentran el mayor número de artículos de la base de datos. En primer lugar, *Daimon. Revista de Filosofía*, que es de reciente creación (1989), que incluyó 12 artículos. El primero de ellos aparece en 1997 y los últimos cuatro en 2008, tres de ellos referidos a Merleau-Ponty y la fenomenología. En segundo lugar REIS, creada en 1978, que en 1994 publica un número temático que incluye artículos de Bryan Turner, David Le Breton y Ana Buñuel (que son tres de los seis casos que tienen publicaciones en más de una región). Este número cobra relevancia ya que es publicado un año antes de que aparezca formalmente la revista *Body & Society* editada por Turner. Desde el criterio de la *variación*, ésto nos indicaría cómo autores de otras regiones —a través de la traducción— se vuelven parte del acervo de referencia o crítica, en este caso de la región hispana. En tercer lugar, la revista *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, creada en 2001 y catalogada en forma genérica como “multidisciplinar” y de “ciencias sociales” y, específicamente, como de educación física y deporte, en 2007 publica cuatro artículos sobre la relación entre cuerpo, educación y deporte.

Dado que el número de artículos encontrados en estos 20 años es muy pequeño —comparado con la región anglosajona— no es posible establecer con claridad una tendencia disciplinar, simplemente señalar que la filosofía y la sociología parecen nichos más plausibles en la región hispana para tratar el tema del cuerpo; además de que la revista sobre educación física y deporte podría anunciar la aparición de una nueva disciplina que acoja el tema del cuerpo como objeto de investigación.

Finalmente, en la región francesa cinco disciplinas concentran más del 80 por ciento de artículos (72). Las disciplinas incluidas son: literatura, ciencias de la información y comunicación, sociología, historia y antropología. De éstas, son la historia y la antropología las que concentran el mayor número de artículos —entre las dos tienen el 50 por ciento de artículos, es

⁶³ Aunque el derecho podría relacionarse con la catalogación “criminología y justicia criminal” que no tiene relevancia cuantitativa en la región anglosajona. En el caso del deporte, aparecen dos revistas que incluyen en su nombre la palabra deporte y que publican más de dos artículos por año, pero que están incluidas en la clasificación *sociología*.

decir 43—. De éstas, destacan la revista *Annales*⁶⁴ de 1929, *Cahiers d'études africaines* de 1960 y *L'Homme*, de 1961 que concentran 21 artículos.

Que la historia y la antropología (o la historia-antropología) sean nichos idóneos para el desarrollo del tema del cuerpo en la región francesa no es una sorpresa. Por un lado Georges Duby, al hacer una reflexión sobre la investigación histórica en Francia de 1950 a 1980, muestra cómo la historia se comenzó a nutrir de la antropología a partir de los años setenta (1990: 208 y 209). Duby menciona dos nombres clave en este proceso, Michel Foucault —quien estrecha las relaciones entre las disciplinas— y Jacques Le Goff —uno de los principales innovadores—. Le Goff, a decir de Duby, es uno de los primeros en hablar de la cultura popular “de los juegos, del diablo, del hambre y del bosque, de los oficios, de las supersticiones, de las maneras de comer, de las enfermedades del alma y del cuerpo” (1990: 220). Es decir, la hibridación historia-antropología ya desde los años setenta⁶⁵ aparece como el terreno fértil para el estudio del cuerpo. Por el otro, a través de la revisión bibliográfica de una muestra de 46 artículos de la región anglosajona (3 por ciento de la base total), de 11 en la región hispana (más del 10 por ciento de la base total) y de 9 en la región francesa (10 por ciento de la base total) pudimos constatar la importancia de Michel Foucault (autor híbrido antropólogo-historiador-arqueólogo) como fuente para la investigación del tema. En la región anglosajona, el autor aparece citado en 11 artículos y en la hispana en cuatro; además de que en casi la totalidad de los artículos aparecen citadas las traducciones de las obras de Foucault (recuérdese el criterio de variación de la semántica). Los artículos que lo citan van de 1993 a 2008, es decir, Foucault es una referencia importante en la actualidad en estas regiones respecto al tema, cuestión que no se constata en la muestra de la región francesa en la que no aparece citado.

Por lo anterior, podemos pensar que el tema del cuerpo como objeto de estudio aparece primeramente en la región francesa y posteriormente, en la anglosajona y la hispana —muy probablemente para la región francesa

⁶⁴ Dado que a la fecha de la consulta la revista *Annales* estaba abierta a consulta hasta 2002, es posible pensar que su relevancia en la publicación de artículos sea aún mayor que la que aquí se consigna.

⁶⁵ Aunque Foucault comienza a publicar en los años cincuenta, con *Maladie mentale et personnalité* (re-editado como *Maladie mentale et psychologie*), los años setenta es su periodo más fructífero.

sean los años setenta, ochenta y noventa en que se encuentren la mayor cantidad de artículos sobre el tema.

A pesar de las diferencias regionales que hemos presentado, es interesante constatar una coincidencia disciplinar. En las tres regiones, la sociología —con sus diferencias cuantitativas— aparece en estos años como una disciplina que acepta el tema del cuerpo como legítimo objeto de investigación. O, en palabras de Luhmann, se vuelve seleccionable porque resulta plausible como objeto científico.

Selección por temática específica

En este caso se busca mostrar cómo el tema del cuerpo se vuelve plausible en cada región desde problemas distintos (la plausibilidad del tema se presenta de forma distinta). Para lograr este objetivo, se observaron las temáticas específicas más recurrentes por región. Este análisis se llevó a cabo a través de un análisis de frecuencia de palabras (utilizando el programa MAXQDA) de los *abstract* de los artículos de todas las regiones. Las palabras más recurrentes fueron clasificadas en campos léxicos (palabras con relación temática) asociados con el cuerpo. Con estos campos se hizo un diccionario en el programa mencionado, lo que permitió seleccionar cinco palabras clave y cinco campos léxicos —asociados a las palabras clave— para cada artículo. Posteriormente, se seleccionaron los artículos con los campos léxicos más frecuentes por región, dando como resultado 118 artículos para la región anglosajona, 18 para la hispana y 9 para la región francesa.⁶⁶ Lo que se presenta a continuación son las regularidades encontradas en los artículos discriminados.

La región anglosajona: imagen corporal, insatisfacción y diferencia

En esta región una tendencia temática fuerte es aquella que habla de la imagen de los cuerpos de mujeres y hombres occidentales y situados en la actualidad. Las preguntas aparecen relacionadas con qué es lo que les pasa a

⁶⁶ En cada región se encontró que los campos léxicos más frecuentes fueron distintos. Se seleccionaron aquellos artículos que incluyeran los tres campos léxicos más frecuentes, por eso el número de los seleccionados no tiene que ver con un porcentaje específico del total de los artículos existentes.

esos cuerpos (la exigencia social y la insatisfacción provocada) y cuáles son sus diferencias. Es decir, el nodo del análisis resalta las diferencias en las imágenes de los cuerpos de hombres y mujeres; señala la reiterada disparidad entre la imagen exigida socialmente y la imagen auto-percibida.

En el caso de los artículos referidos a las mujeres es posible observar que existe una preocupación generalizada por la salud. Específicamente se investiga sobre desórdenes alimenticios (anorexia, bulimia y obesidad); intervenciones médicas (mastectomía e histerectomía) y su impacto en la identidad; sobre las excesivas intervenciones estéticas, sobre enfermedades como el VIH. Pero lo que destaca no es la existencia —y persistencia— de estos desórdenes e intervenciones médicas para las mujeres; sino que estas problemáticas se anudan con la noción de “imagen corporal” deseable. Esto es, detrás del énfasis en la dieta y la penuria por las intervenciones médicas o las enfermedades como el VIH, subyace el problema de no ser o no tener el cuerpo de una mujer *normal* en las sociedades contemporáneas. Por ello no resulta sorprendente que otra gran cantidad de artículos estén relacionados con la imagen corporal de las mujeres. Dicho con más precisión, lo que se busca es mostrar cómo hay una exigencia social acerca de cómo debe ser una mujer en la actualidad; cómo las mujeres de carne y hueso no logran cumplir esa exigencia y, finalmente, cómo eso provoca una insatisfacción con sus propios cuerpos e imágenes corporales. Ante el ideal de la mujer blanca joven, delgada, tonificada, sin vello corporal, con senos y glúteos firmes; las mujeres de otro color, embarazadas, con vello corporal, gordas o flácidas, con labios delgados o sin senos se perciben a sí mismas como insatisfechas, no normales o en casos extremos como no-mujeres (independientemente de su orientación sexual). En varios de los artículos, la exigencia social de este cuerpo ideal se ve representada y reforzada por los medios de comunicación masiva (la televisión, pero de forma más frecuente, las revistas). Ciertamente no en todos los artículos la visión es de imposición social sobre las mujeres,⁶⁷ pero la tendencia es esa.

¿Qué se dice de los cuerpos de los hombres? En primer lugar la pregunta clave es por la masculinidad. En los artículos se la asocia con una imagen del cuerpo grande, fornido, deportista, sádico, machista, viril y patriota. Pero la asociación no es apologética ni descriptiva, se trata de de-construir,

⁶⁷ Por ejemplo, en uno de ellos se habla cómo algunas mujeres utilizan la cirugía estética de forma activa para modelar su identidad y su cuerpo (Holliday y Sanchez, 2006).

complejizar o cuestionar esa imagen. Por ejemplo, en uno de los artículos se habla acerca de la masculinidad como un producto construido y variante a través del tiempo y las naciones (Forth, 2007), en otros se cuestiona la imagen sádica (dominante) y se afirma que en las representaciones masculinas también está la imagen masoquista, de tal suerte que hay un *continuum* (Brown, 2002). Más aún, la descripción de masculinidad se utiliza, al igual que en el caso de las descripciones de las mujeres, para mostrar cómo la imagen del hombre *normal*, tampoco es sostenida por los hombres de carne y hueso y, eso les causa insatisfacción. Resalta un especial interés en el cuerpo del hombre gay y su comparación y diferencia con los hombres heterosexuales en relación a la vejez, los desórdenes alimenticios y el influjo de una cultura “impulsada por lo físico-estético” (Drummond, 2005) y por rechazo a la homosexualidad (Reilly y Rudd, 2006).

Finalmente, también aparecen artículos que comparan hombres y mujeres y se encuentran similitudes (hombres y mujeres con historias de abuso sexual y sometidos a procesos de auto-objetivación tienen desempeños semejantes), pero primordialmente diferencias. Diferencias que tiene que ver con imágenes corporales ideales (en la juventud y la vejez); con el control y monitoreo del peso de sus parejas; con el influjo que tienen como padres en el peso de sus hijos y, qué tanto los medios de comunicación impactan en su insatisfacción corporal de manera diferenciada.

En suma, podemos decir que una tendencia importante de investigación en esta región está asociada a la exigencia social diferenciada sobre cómo deben ser los cuerpos de las mujeres y los hombres en las sociedades occidentales contemporáneas y los trastornos que esto ocasiona en su salud y su identidad.

La región hispana: los dualismos y la enfermedad

En el caso de la región hispana hay dos grandes tendencias temáticas.

La primera tendencia es de corte teórico y está relacionada con la forma de observar o pensar la realidad social, la realidad humana. Es decir, al contrario de la tendencia encontrada en la región anglosajona, con problemas y estudios muy concretos (en poblaciones específicas, con métodos —cuantitativos o cualitativos— que buscan encontrar regularidades), aquí encontramos trabajos de reflexión, análisis, crítica y propuesta de argu-

mentos referidos al cuerpo y en relación con otros autores (y sus propuestas reflexivas). Los problemas que se debaten tienen que ver con dos tipos de dualismos. Por un lado, se aborda el problema de la dupla naturaleza/cultura y cómo el cuerpo se ha convertido en el lugar —o el ente— que disuelve la aparente oposición. Así, los autores presentan de diversas maneras que el inicio de la investigación debe partir del cuerpo, ya que éste hace evidente la necesidad de incluir ambos lados de la dupla. En varios de los artículos es evidente la influencia del filósofo francés Merleau-Ponty y su filosofía de la percepción en el cuestionamiento de la oposición naturaleza-cultura (o biología-sociedad, como aparece en uno de los artículos). Por el otro, se aborda la dupla “yo-el otro”. Esto es, el centro temático es la alteridad. La forma de encarar el tema es múltiple; por ejemplo, se interroga el cuerpo de la mujer embarazada como un “territorio ambiguo”, “el límite entre lo uno y lo otro” (Imaz, 2001); o se busca solucionar la oposición “yo-el otro” a través de una crítica y propuesta alternativa al “modelo dualista occidental” que existe desde Platón (Rodríguez, 2004).

La segunda tendencia concierne al tema del cuerpo y la enfermedad. Las enfermedades abordadas están relacionadas con la sexualidad (VIH, sífilis), con la imagen corporal (trastornos alimenticios) y con la necesidad de trasplante de órganos. Es interesante que las enfermedades relacionadas con la sexualidad se indagan a través de las experiencias de los sufrientes (López y Gauli, 2000) y de los imaginarios en torno a las mismas (Gutiérrez, 2008). Los artículos que abordan los trastornos alimenticios lo hacen de manera semejante a la región anglosajona: están relacionados con cuerpos de mujeres y con el impacto de una exigencia social (un ideal corporal) que no se cumple —que no se puede cumplir—. Quizá una posible diferencia es que aquí el impacto no se lee como autoinsatisfacción sino como exclusión (Bañuelos, 1994) o como obstáculos para generar una identidad autónoma (Pastor y Bonilla, 2000). Finalmente, en el caso de los trasplantes de órganos, ésta situación se utiliza como un ejemplo para mostrar cómo el avance tecnológico y científico impacta en la construcción del cuerpo y aún más en nuestra noción de vida, muerte y —aunque los autores no lo expliciten— de enfermedad (Juan y Rodríguez, 1994).

Por tanto, podemos decir que las tendencias temáticas de la región se relacionan con el problema de los dualismos (naturaleza-cultura; mente-cuerpo; yo-el otro) y la enfermedad sin hablar de un cuerpo específico sino del *cuerpo* (y su relación con lo humano) en las sociedades occidentales.

En esta región, el tema recurrente es cómo se simboliza socialmente el cuerpo, qué representa, qué significados adquiere en su totalidad y en cada una de sus partes. Es decir, más que hablar de un cuerpo biológico, el cuerpo aparece en los artículos como socialmente construido —y de-construido—. Así, hay diversidad de cuerpos según el tiempo, el tipo de sociedad y el lugar que ocupan en ésta. Los investigadores analizan textos⁶⁸ o a los propios cuerpos (y lo que los participantes dicen sobre sus cuerpos) en un análisis etnográfico. Por un lado, se busca observar cómo el cuerpo y su significación se relaciona con el poder, la violencia, el ocio o el adulterio; por el otro, y aludiendo a culturas tradicionales, cómo el simbolismo religioso y cultural diseccionan el cuerpo; finalmente otros, aludiendo a sociedades occidentales, muestran cómo el cuerpo se comporta y moldea⁶⁹ al representar el papel de telespectador o boxeador.

Como es posible ver, a diferencia de las otras regiones, en los artículos queda el registro de sociedades diferentes. Es decir, no sólo aparece la sociedad occidental actual sino una rememoración —resignificación— de la sociedad occidental pasada y sus cuerpos; al paralelo se muestran sociedades que no se pueden catalogar de occidentales, con sus propias formas de significar el cuerpo y sus límites.⁷⁰

CONCLUSIONES

A partir de los resultados presentados es posible afirmar que existen tres regiones científicas distintas que estudian el tema del cuerpo —tema que

⁶⁸ Aunque uno de ellos también remite también a documentos arqueológicos, osteológicos e iconográficos (Boëtsch y Savarese, 1998).

⁶⁹ Esto no quiere decir que sólo se vean a los cuerpos como determinados, también se ve cómo los agentes utilizan sus cuerpos —los moldean— para colocarse en la sociedad (Wacquant, 1989).

⁷⁰ En el artículo de La Riva (2000) se hace un estudio de cómo se significa el cuerpo de las mujeres embarazadas en la región del Cuzco en Perú. Como lo relata la autora, a través de sus informantes, la mujer embarazada aparece como *abierta*, o *deshecha (defait)*. La tarea de los parteros o parteras es *cerrar* a la mujer, para impedir que pierda la fuerza vital. La cerradura no es sólo física (no sólo se “cierra” la vagina) sino simbólica. Detrás se encuentra la noción de que “el cuerpo” está compuesto del cuerpo interior y el cuerpo exterior. El equilibrio entre ambos cuerpos “asegura la integridad corporal” (La Riva, 2000: 179).

se ha popularizado globalmente—. Las regiones se dibujan y delimitan no por una adscripción geográfica, sino porque comparten rasgos en su interior que las distinguen de las otras. Estos rasgos fueron observados y medidos a través de la semántica. Es decir, a través de la condensación y confirmación de sentidos (palabras e ideas).

Primero presentaré los rasgos que muestran la diferencia entre regiones y, posteriormente, algunos datos que nos hablan acerca de relaciones y similitudes entre ellas para el estudio del cuerpo, todo basado en el análisis de la información aquí presentada.

Respecto a los rasgos que nos muestran las diferencias entre regiones, en primer lugar es evidente que el mayor número de artículos se encuentra en la región anglosajona. Esto podría interpretarse como un ejemplo de la tendencia observada por autores como Keim (2011) en la que la “dominación del Norte del Atlántico” impulsa a autores de todo el mundo a publicar principalmente en medios anglosajones, bajo los cánones impuestos por esta región. Sin embargo, en el cruce de autores de nuestra base, la realidad es que los autores hispanos publican en revistas españolas y los autores franceses en revistas francesas. De más de dos mil autores contabilizados, sólo seis publicaron en regiones distintas. Tres de ellos, autores conocidos en nuestra región (Bryan Turner, David Le Breton y Maurice Godelier) y tres poco conocidos (Ana Buñuel, David Kirk y Valentin Groebner). Sólo una autora hispana (Ana Buñuel) publica también en la región anglosajona y Valentin Groebner, autor austriaco, publica tanto en la región anglosajona como en la francesa. Además, los artículos de Turner, Le Breton y Kirk fueron traducidos al español, aunque los de los dos últimos son escritos originales para las revistas. Estos pocos ejemplos nos muestran que —en el caso del estudio del cuerpo— es más probable que un autor de la región francesa o anglosajona publique también en la región hispana que al contrario. Además, este traslado regional implica en muchas ocasiones la previa traducción de los escritos (originales o ya publicados).⁷¹ Es importante subrayar que la decisión de traducir a estos autores implica una selección, implica volverlos *plausibles* como teóricos que explican “el cuerpo” y esta selección se hace desde la propia región (en este caso, la hispana). Una primera impresión nos diría que la internacionalización de un pensador puede estar

⁷¹ Es significativa la traducción del artículo de Turner (“Avances recientes en la teoría del cuerpo”) que ya había aparecido en el libro *The Body: Social Process and Cultural Theory* en 1991 y que se publica en la revista REIS un año antes del inicio de la revista *Body & Society*.

dada por su aporte al tema del cuerpo. Sin embargo, como afirma Bourdieu, el proceso de traducción (de transferencia de una región a otra) oculta entre otras cosas: 1) al seleccionador/traductor, su posición en el campo⁷² y sus intereses; 2) el contexto en que se produce la obra y por tanto las coordenadas de interpretación del texto traducido (Bourdieu, 2005). Así, la relevancia real de los autores traducidos en la investigación internacional supone una investigación más profunda que incluya lo anteriormente propuesto.

A pesar de estas excepciones de “traslado de región a región”, es evidente que aparecen zonas diferenciadas de autores que producen interpretaciones desde y para una región.

La bibliografía utilizada en los artículos es otra información que nos muestra la diferenciación en regiones (y por tanto la diferenciación de criterios de selección y variación). Podemos decir que, en este aspecto, la región anglosajona es la más “cerrada”, ya que más del 90 por ciento de la bibliografía en los artículos analizados está en inglés (ciertamente incluye textos de autores de otras naciones, pero en su versión traducida al inglés). El idioma más citado en su versión original es el alemán, pero apenas alcanza un 2 por ciento. En la región francesa, la bibliografía en más de un 60 por ciento está en francés, le sigue el inglés con un 20 por ciento, después el alemán y al final el español. En la región hispana/española, el 60 por ciento cita bibliografía en español, le sigue el inglés como referente bibliográfico y finalmente el francés.

De esto podemos colegir que, para el caso del tema del cuerpo, los autores publican en sus regiones y citan bibliografía de su región (creada ahí o traducida), lo que hace que la variación de las interpretaciones, metodología y marcos temáticos estén determinados por criterios internos a la región.

Otra cuestión importante son las disciplinas que posibilitan el estudio del cuerpo y cómo éstas también muestran las diferencias regionales. La distinción más significativa para el caso de la región anglosajona es la aparición⁷³ de los “estudios de género” como disciplina institucionalizada (condensada

⁷² Bourdieu habla de campos nacionales y relaciones internacionales. Lo que aquí se propone es diferente de la posición bourdiana. La apuesta es encontrar la delimitación de las regiones a partir de sus propias delimitaciones empíricas (sus criterios de selección y cierre) y no partiendo de una diferenciación geográfica —que es a lo que parece apuntar el concepto de campo nacional.

⁷³ Y decimos aparición porque a pesar de que en las otras regiones es evidente la existencia de estudios de esta naturaleza, no existen en forma de una disciplina institucionalizada.

y confirmada de tres formas principales: como una delimitación de los autores —que se denominan y están adscritos a instituciones que investigan sobre el género—, las revistas —que se afirman como revistas de estudios de género— y la definición de la editorial —que clasifica ciertas revistas como revistas de estudios de género—, que acapara en años recientes una gran parte de la producción de estudios sobre el cuerpo. En el caso de la región hispana, es de resaltar la relevancia de la filosofía como una disciplina en la que se desarrolla el tema (cuestión que impacta en el acercamiento al tema del cuerpo) y, además, que la aparición de una disciplina sobre el deporte, como disciplina científica. Esto no quiere decir que el tema del deporte no se haya retomado como objeto de investigación científica; por ejemplo, el caso de las revistas *International Sociology of Sport* y el *Journal of Sport and Social Issues*, de la región anglosajona. Sin embargo, ambas están catalogadas como revistas de sociología. Así el deporte es un objeto de estudio, no una disciplina en sí misma, como parece ser el caso en la región hispana/española. Para terminar, en el caso de la región francesa, la relevancia de la historia y la antropología son evidentes en el desarrollo del estudio del cuerpo y esto la diferencia de las otras regiones.

Finalmente, otro de los criterios que nos muestra la diferenciación entre regiones es el referido a los problemas de investigación desarrollados a partir del tema del cuerpo.⁷⁴ En la región científica francesa, la delimitación de tales problemas refleja de manera importante la impronta de la antropología y la historia, pero también de la sociología. Por ello, la definición del cuerpo se convierte en un problema de investigación en sí mismo: dependerá de la cultura (en sentido amplio), del ámbito social (en la casa frente al televisor, en la corte medieval, en el club de boxeo), del sujeto (embarazada, hechicero, guerrero) y el momento histórico para su representación, delimitaciones y relaciones con otros cuerpos.

La región hispana parece mostrar una fuerte influencia de la filosofía, específicamente al utilizar al cuerpo para problematizar dos tipos de dualismos: sociedad/naturaleza; yo/el otro. Incluso el tema de la enfermedad se puede enmarcar desde el dualismo yo/el otro, ya que ésta se observa

⁷⁴ Sin embargo, es importante recordar (como afirmamos al inicio de este capítulo) que la diferencia de problemas de investigación no sólo se puede atribuir a criterios internos a la región científica, sino que se debe tener en cuenta que tal diferencia remite también a una historia y cultura particular que resalta determinados aspectos del tema del cuerpo y oculta/olvida otros —cuestión que no se tematiza en este capítulo, pero que debe tenerse en cuenta.

desde el sufriente-excluido (desde la posición de “el otro”, el alienado, *das Fremde*). Finalmente, la región anglosajona no sólo es la más cerrada en términos de la bibliografía utilizada, sino también en la delimitación de problemas de investigación. En las otras regiones aparece un “otro” (en otro momento histórico, en otra cultura, un “otro” con el que se convive), aquí el otro parece no existir. En esta región los temas se centran lo que les sucede a los cuerpos de las mujeres y hombres en la sociedad occidental (anglosajona mayoritariamente), en el momento presente. Pero eso no significa que todos los occidentales estén incluidos, ni incluidos de la misma manera. En el estudio del cuerpo, el sujeto más estudiado es la mujer heterosexual (que incluso aborda el tema de la etnicidad; por ejemplo, con reflexiones sobre el dominio de la mujer blanca). La gran cantidad de estudios sobre mujeres heterosexuales hacen aparecer a los hombres heterosexuales como “los otros” que pelean por ser reconocidos como objetos de estudio en su “nueva masculinidad”. Así, el orden heterosexual domina en los estudios, pero eso no significa que los estudios sobre homosexuales y el cuerpo no estén presentes, aunque su aparición en la tendencia central es menor. De hecho, son los estudios sobre homosexuales hombres los que tienen alguna visibilidad y los estudios sobre lesbianas parecerían ser los excluidos como temas de investigación.

Hasta aquí hemos presentado las diferencias que delimitan a las tres regiones. Pero más allá de las regularidades encontradas en su interior; es posible encontrar relaciones y similitudes entre ellas respecto al caso del cuerpo en este ámbito de artículos seleccionados. La relación más interesante es la que se refiere a la inclusión de obras de Michel Foucault (en su mayoría en versiones traducidas) en la bibliografía de los artículos de la región anglosajona e hispana/castellana. Como ya mencionamos, un trabajo más profundo sobre las relaciones entre regiones implicaría analizar ¿por qué Foucault? ¿Quiénes lo han traducido, qué obras se han traducido en cada región y de qué manera se han utilizado para interpretar contextos en los que no fueron producidas?. De esa manera se podría valorar en su justa medida la aparente internacionalización de Foucault —años después de su muerte— y, en ese sentido, la aparente vanguardia de la región francesa en la comprensión y presentación de opciones de interpretación acerca del cuerpo.

Además de la relación entre regiones a través de un autor, se encontró una similitud entre éstas para la interpretación de temas relacionados al

cuerpo. Esta es la concurrencia de la sociología como disciplina “nicho”. Es decir, independientemente del desarrollo particular de las ciencias sociales en las regiones, en el análisis aquí presentado, la única disciplina que aparece como la que capta el mayor número de artículos sobre el cuerpo en las tres regiones es la sociología. Esto nos daría cuenta de la existencia de disciplinas en las ciencias sociales en las que el tema en cuestión es relevante y plausible como objeto de investigación científica. La centralidad de la sociología como disciplina especializada en el tema, deberá contrastarse con otro tipo de publicaciones y eventos académicos para observar su presencia real como nicho del tema en las distintas regiones.

En conclusión, a través del análisis de artículos científicos en un momento histórico delimitado y referidos a un tema específico fue posible delimitar tres regiones científicas que comparten rasgos en su interior. Al mismo tiempo, se encontraron algunos puentes de contacto entre regiones en la investigación del tema. Ambos lados de la investigación permiten decir que el tema del cuerpo es global, pero muestra diferencias según la región científica que lo retoma. Es evidente que estos resultados se deberán corroborar y complejizar con un análisis más amplio —cuantitativo y cualitativo— de la producción científica sobre el cuerpo.

FUENTES CONSULTADAS

- BAÑUELOS, Carmen (1994), “Los patrones estéticos en los albores del siglo XXI. Hacia una revisión de los estudios en torno a este tema”, *REIS*, vol. 68, octubre-diciembre.
- BOËTSCH, Gilles y Eric Savarese (1999), “Le corps de l’Africaine. Érotisation et inversion”, *Cahiers d’études africaines*, vol. 39, núm. 153, pp. 123-144.
- BOURDIEU, Pierre (2008), *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- BROWN, Jeffrey (2002), “The Tortures of Mel Gibson: Masochism and the Sexy Male Body”, *Men and Masculinities*, vol. 5.
- CHARLE, Christophe (2006), “Redes intelectuales de dos destacadas universidades: París y Berlín, 1890-1930”, *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades culturales*, Barcelona, Ediciones Pomares.
- , Jürgen Schriewer y Peter Wagner (comps.) (2006), *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades culturales*, Barcelona, Ediciones Pomares.

- DRUMMOND, Murray (2005), "Men's Bodies: Listening to the Voices of Young Gay Men", *Men and Masculinities*, vol. 7, núm. 3, pp. 270-290.
- DUBY, Georges (1988), "Orientaciones de las investigaciones históricas en Francia. 1950-1980", *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad.
- FEATHERSTONE, Mike y Bryan S. Turner (1995), "Body & Society: An Introduction" en *Body & Society*, vol. 1, núm. 1.
- FORTH, Christopher (2003), "Manhood Incorporated: Diet and the Embodiment of "Civilized" Masculinity", *Men and Masculinities*, vol. 10, septiembre.
- GARCÍA ANDRADE, Adriana y Priscila Cedillo (2011a), "Tras los pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales", en *Estudios sociológicos*, vol. XXIX, núm. 86, mayo-agosto.
- (2011b), "La normalización científica del amor. A propósito de la perspectiva evolutiva en psicología", *RELACES*, núm. 6, año 3, agosto-noviembre.
- GUTIÉRREZ, Ana (2008), "Imaginario y Sida en Chetumal, Quintana Roo: una reconstrucción de los significados", *Scripta nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 12.
- HOLLIDAY, Ruth y Jacqueline Sánchez (2006), "Aesthetic Surgery as False Beauty", *Feminist Theory*, vol. 7, núm. 2, pp. 179-195.
- IMAZ MARTÍNEZ, Elixabete (2001), "Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo fronterizo", *Política y Sociedad*, núm. 36, pp. 97-111.
- JUAN, Monserrat y José Antonio Rodríguez Díaz (1994), "El cuerpo humano y las nuevas tecnologías médicas. Hacia una redefinición del principio y el fin", *REIS*, núm. 68, pp. 173-196.
- KEIM, Wiebke (2011), "Counterhegemonic Currents and Internationalization of Sociology: Theoretical Reflections and an Empirical Example", *International Sociology*, vol. 26, núm. 123, pp. 123-145.
- LA RIVA, Palmira (2000), "Le Walthana Hampi ou la Reconstruction du Corps, Conception de la Grossesse Dans les Andes du Sud du Pérou", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 86, pp. 169-184.
- LENOIR, Remi (1996), "Objeto sociológico y problema social", *Iniciación a la práctica sociológica*, México, Siglo XXI Editores.
- LÓPEZ, Marian y Juan Carlos Gauli Pérez (2000), "El cuerpo imaginado", *Revista Complutense de Educación*. vol. 11, núm. 2, pp. 43-57.
- LUHMANN, Niklas (1994), "La forma persona", en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Editorial Trotta.
- (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Antropos, Iteso, UIA.
- (2007), *La sociedad de la sociedad*, México, Editorial Herder-UIA.
- OLVERA SERRANO, Margarita (2004), *Lucio Mendieta y Núñez y la institucionalización de la sociología en México*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAM-A.

- PASTOR, Ana y Amparo Bonilla Campos (2000), "Identidades y cuerpo: el efecto de las normas genéricas", *Papeles del Psicólogo*, núm. 75, pp. 34-39.
- REILLY, Andrew y Nancy Rudd (2006), "Is Internalized Homonegativity Related to Body Image?", *Family and Consumer Sciences Research Journal*, septiembre, vol. 35, núm.1, pp. 58-73.
- RODRÍGUEZ, Mariano (2004), "¿Por qué no deshacernos del problema mente-cuerpo mostrando, sencillamente, nuestra imposibilidad de resolverlo?", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, pp. 367-374.
- SABIDO, Olga (2011), "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente", *Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre, pp. 33-78.
- TORRES NAFARRATE, Javier (1998), "Sistema y complejidad. La arquitectura de la teoría de Niklas Luhmann", *Metapolítica*, vol. 2, octubre-diciembre.
- WACQUANT, Loïc (1989), "Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur", *Actes de la recherche en science sociales*, vol. 43, núm. 43-3.

Ciudad de interacciones: el cuerpo y sus narrativas en el metro de la Ciudad de México*

Miguel Ángel Aguilar D.**

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es el explorar las interacciones sociales que ocurren en una situación urbana particular: el desplazamiento en el transporte colectivo. Se partió de la idea de que el traslado por la ciudad, el recorrido por múltiples escenarios, supone una puesta en práctica de múltiples estrategias de interacción, además de implicar el desciframiento de códigos urbanos sobre la circulación, la señalización y lo apropiado en diversos segmentos del viaje urbano. Así, el contacto con los otros usuarios anónimos del transporte colectivo pertenece, de manera importante, al repertorio de las formas de relación social en la vida urbana.

A diferencia del uso del transporte particular, en donde el cuerpo está aislado y protegido por el mismo auto, el transporte público implica, tanto el contacto directo con la calle, con la estructura del medio que se utiliza y con los otros usuarios. Lo anterior convoca una densa experiencia sensorial y social. Dentro de las múltiples modalidades del transporte público en la Ciudad de México el metro representa un caso significativo. La amplitud de su uso, se realizan en él más de tres millones ochocientos mil viajes al día, y su papel en la estructuración de actividades cotidianas avalan de inicio la elección. Igualmente, plenamente integrado a la ciudad, es objeto de información y discusión pública, además ha sido objeto de múltiples referencias culturales (música, cine) sobre la vida urbana. También es de

* En la realización del trabajo de campo y recolección de información documental participó Alba Viridiana Ramírez Ramos.

** Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Sociología.

considerar la relevancia asignada al medio de transporte en las historias y anécdotas de todos los días; aparece usualmente como un observatorio privilegiado de la ciudad y sus habitantes, de tal modo que el traslado es una fuente inagotable de historias y define una de las facetas más significativas de la experiencia urbana.⁷⁵

Para situar un poco más la dimensión del metro de la Ciudad de México cabe señalar que desde su inauguración en 1969, ha crecido en kilómetros y número de estaciones de manera constante. Para el 2010 contaba con 176 kilómetros de vías y da servicio en 175 estaciones, en su recorrido por 11 líneas. El costo del boleto es el de menor precio con respecto al transporte público de la Ciudad de México, tres pesos, es decir alrededor de 22 centavos de dólar.⁷⁶

Dada la fuerte diferenciación socio espacial de la Ciudad de México, el metro es empleado de manera predominante por los sectores populares y en menor medida por sectores de ingresos medios, quienes se trasladan usualmente en automóvil particular. Para los sectores de altos ingresos el metro es prácticamente inexistente como opción de transporte. Igualmente, las atmósferas y tipos de usuarios cambian en relación con el sector urbano y la línea por la que se desplaza el metro: hay sectores de vivienda popular e industria y áreas de fuerte concentración de oficinas o escuelas, lo que incide en el tipo de viajeros y propósito del viaje.

En relación con la forma arquitectónica de las estaciones y el desplazamiento en su interior hay que considerar que para el viajero el metro supone diversos ritmos de movimiento en una estructura abierta a la calle pero cerrada en su interior, representada por los pasillos para la circulación de viajeros y la red de vías y estaciones. Lo anterior crea el efecto de aislarse de la ciudad al transportarse por ella, ya que en la mayor parte de los trayectos no hay visibilidad hacia el exterior, y aunque ésto ocurre en algunos tramos, el mundo visual y de sensaciones está todo dentro. Así, el usuario identifica la estación, ingresa a ella, recorre pasillos, espera en andenes, sube a los vagones y al llegar a la estación de destino inicia el desplaza-

⁷⁵En un curso que impartí en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa sobre Antropología Urbana solicito a los alumnos que escriban en una página alguna experiencia significativa que les haya ocurrido en la ciudad en los últimos 15 días. La gran mayoría de los relatos elaborados tienen el traslado como soporte narrativo. Son historias en donde la ciudad es recreada como un espacio que emerge entre los puntos de salida y de llegada: es de algún modo un afuera constituido por la noción de lo abierto y lo posible.

⁷⁶Consultado en ww.metro.df.gob.mx.

miento inverso. Estos trayectos se realizan dentro de un contexto arquitectónico y humano. El contexto arquitectónico provee la forma del desplazamiento, el contexto humano le dota de un sentido al viaje urbano a través de poner en escena situaciones de encuentro y estrategias de interacción. En este sentido se puede afirmar que el viajero cumple múltiples papeles sociales: es público, actor y escenario.

Cabe recordar, igualmente que el cuerpo es tanto depositario de significaciones como creador de ellas. Esto es relevante para señalar que el sentido de una situación de interacción no sólo está en la mera interpretación de figuras abstractas, sino en la manera particular en que se entra en contacto con presencias concretas, también móviles, también participando de alguna escena particular. Este conjunto de presencias múltiples muestra a través de su cuerpo las claves para su interpretación, uniformados o no, portando cierto tipo de objetos o no, la manera en que se acercan, conversan o se alejan. Estos indicios, algunos evidentes u otros que requieren algún tipo de inferencia, permiten, a partir de la visibilidad mutua, enmarcar la naturaleza de la situación.

En el metro, las personas alrededor son mayoritariamente viajeros, por lo que se estaría en principio en un amplio mundo entre iguales al compartir con ellos la situación del traslado. Con todo, existen otros roles minoritarios en términos cuantitativos que aportan un elemento de contraste, y crean situaciones que requieren de estrategias de comprensión particulares: personal de limpieza, vigilantes, vendedores ambulantes (llamados "vagoneros" en la terminología local), músicos y personas que piden dinero, entre otros. Esta gama de presencias que no hacen del traslado su motivo de estar ahí requieren de formas particulares de comprensión.

LA CIUDAD DE INTERACCIONES PÚBLICAS

Desde los trabajos pioneros de los autores de la Escuela de Chicago ha quedado claramente asentado el carácter constitutivo de la heterogeneidad social en la vida urbana. Una de las múltiples implicaciones de los trabajos fundadores de este conjunto de estudiosos de lo urbano remite a la manera en que esta heterogeneidad anima el espacio público en las ciudades. La efervescencia de modos de apropiarse y circular por la ciudad parecería

resultar inevitablemente en una falta de coordinación poco propicia para desplazamientos y actividades urbanas cotidianas. Sin embargo, no suele ser así. Más allá de cierto pensamiento escéptico y ya instituido sobre los males de la vida urbana, resulta clara la existencia de un orden de la interacción, para emplear el término acuñado por E. Goffman (1991) en el uso de los espacios públicos urbanos.

El interés por el análisis de las interacciones sociales en los espacios públicos está animado por abordar aquellas micro situaciones que por su carácter efímero y naturalizado pasan regularmente desapercibidas. Se da por hecho que la ciudad supone el tránsito por sus espacios exteriores, calles, medios de transporte, parques, espacios comerciales, y por tanto es más usual fijar la mirada en los grandes procesos de construcción del territorio urbano, y no en aspectos relativamente no problemáticos de la vida cotidiana en la ciudad y ausentes de agendas mediáticas. Con todo, el creciente interés por el espacio público en la ciudad, provocado entre otros factores por la emergencia de políticas urbanas de corte privatizador, ha llevado a formular un rango amplio de preguntas que van desde inquirir sobre el significado y apropiación de espacios locales y comerciales, hasta indagar las reglas que estructuran un orden urbano (véase el trabajo de Duhau y Giglia, 2008).

Desde las ciencias sociales y la psicología social las aproximaciones al espacio público tienden a enfatizar su capacidad para producir apegos e identificaciones en diferentes escalas, lo mismo que para producir imágenes perdurables sobre la naturaleza de la vida urbana (véase P. Vivas *et al.*, 2005). Una constante en este tipo de trabajos es pensar de manera recurrente el vínculo entre espacio material o construido, espacio representado y espacio significado. Esto ha producido un sólido conocimiento sobre la importancia del espacio público para lograr un espacio urbano de calidad y significativo para sus habitantes, igualmente se han documentado las tensiones que atraviesan estos espacios al ser transformados desde intervenciones públicas o privadas.

Una veta interesante de análisis dentro de este contexto de estudios, sobre el espacio público, bien puede estar representada por un esfuerzo en captar algunas pautas de su uso desde la perspectiva de las micro interacciones que en él se realizan. Ello supone asumir el valor de los actos cotidianos, en apariencia intrascendentes, para captar una de las dimensio-

nes siempre presentes en la vida urbana constituida por el contacto interpersonal entre extraños. Este elemento por fugaz que pueda ser podría pensarse como un “texto cultural” en el sentido de proveer de indicios para analizar otras facetas de la vida social en la ciudad. Su análisis entonces no quedaría constreñido a las propias condiciones de su manifestación, ya que se asume que estas micro interacciones poseen capacidad para revelar aspectos significativos de un rango más amplio de socialidades urbanas.

En tanto, un tipo particular de interacción habría que reconocer de entrada que el contacto entre no conocidos es un elemento ineludible en el transitar en espacios públicos. De aquí emerge una primera constatación reflejada en el hecho de que si bien las personas encontradas en los traslados cotidianos no son conocidas, sí es posible afirmar la existencia de un marco común de interacción que permite estos contactos (no conocemos a las personas, conocemos en cambio las normas que rigen el contacto con extraños). Este marco común no suele ser explícito en la medida en que pertenece a acervos de conocimiento lentamente elaborados desde estrategias de socialidad decantadas a través del tiempo. Con todo, su carácter de no explícito lo remite al ámbito del conocimiento tácito y pertinente situacionalmente. Un habitante de la ciudad difícilmente será capaz de poner en palabras todas aquellas normas presentes en el traslado y, sin embargo, lo realiza cotidianamente de manera efectiva. Se trata entonces más de un conocimiento puesto en actos que de una normatividad reconocida explícitamente, aun cuando múltiples espacios urbanos a partir de sistemas de señalizaciones marcan recurrentemente aquello que está prohibido siguiendo una lógica institucional paralela, se trata de sistema de señalizaciones del tipo “Deje salir antes de entrar”, “Area para niños y mujeres”, “Zona para personas en sillas de ruedas”, “No fumar”, etcétera.

Para diversos autores (véase Delgado, 1999; I. Joseph, 1988) la inestabilidad en las interacciones es una parte relevante de los contactos en el espacio público, y a partir de ello se les reconoce una naturaleza fluida, inaprensible y fugaz. Sin embargo, como ya se ha puntualizado, los intercambios sociales si bien contienen los elementos señalados por estos autores, ocurren dentro de un marco de interacción en el que se establecen los límites de lo posible y lo irruptivo. De hecho, buena parte del sentido de las interacciones deriva en que ocurren dentro de un contexto de comportamiento esperado, en cuyo caso se pone en juego un repertorio inte-

ractivo específico, al ocurrir un evento experimentado como ruptura supone buscar un marco interpretativo diferente al inicialmente asignado y que permita realizar lo apropiado en la situación. Con todo, la ambigüedad está presente en las interacciones, de tal manera que puede permanecer la duda sobre si la situación fue “leída” correctamente.

Para Lynn Lofland el espacio, en particular la ubicación, es uno de los elementos que proporcionan de manera clara indicios interpretativos:

El urbanita moderno, emplea en primer lugar la ubicación más que la apariencia para identificar a los extraños que lo rodean. En la ciudad pre industrial, el espacio era caótico, las apariencias estaban ordenadas. En la ciudad moderna, las apariencias son caóticas, el espacio está ordenado. En la ciudad pre industrial, un hombre era lo que llevaba puesto. En la ciudad moderna, un hombre es el lugar en que se encuentra (1985: 82).

Se puede apuntar que si bien el lugar es uno de los principios interpretativos, no es el único posible, en la medida en que al ubicar a un sujeto a partir de un lugar (en nuestro caso el metro que convierte a los sujetos en viajeros) la heterogeneidad de posibilidades dentro de esta categoría es apabullante.

Por tanto, es también posible afirmar que una parte importante del marco interpretativo que permite asignar un sentido a la interacción urbana se encuentra contenido en el cuerpo y la corporalidad. Las observaciones de Simmel para trazar una sociología de los sentidos resultan reveladoras de la importancia de las micro interacciones para entender la densa trama sensible que sostiene las interacciones en público. El énfasis simmeliano en la mirada social, el olfato, la importancia del rostro, abren un camino para pensar no solo en la relevancia de la reciprocidad y el carácter implicante de la presencia de los otros, sino también, en la manera en que espacios producidos por la modernidad inauguran nuevas formas de relación social. Este sería el caso de medios de transporte en donde personas que no conocen se encuentran en una situación de cercanía física y, sin embargo, no están involucradas en alguna actividad cooperativa o conjunta.⁷⁷ Esta sería para Simmel una de las primeras manifestaciones de una situación

⁷⁷ “En comparación con la ciudad pequeña, el tráfico de la gran ciudad se basa mucho más en el ver que en el oír... Antes de que en el siglo XIX surgiesen los ómnibus, ferrocarriles y tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar”... (Simmel, 1986: 684).

en donde la cercanía física estaría descolocada de su hasta entonces correlativa cercanía social (véase Sabido, 2008).

Uno de los trabajos pioneros en psicología en donde se busca definir la manera en que el manejo de las distancias sociales e interpersonales expresa y construye formas de comunicación particulares es el de E.T. Hall (2003) a través del concepto de *proxémica*. En este antecedente se marca la importancia de la distancia entre personas, ya que a partir de la extensión de la separación entre los cuerpos es posible percibir ciertos rasgos sensibles de los otros (olores, sonidos, detalles corporales) y, con todo esto se añaden elementos que permiten interpretar y recrear la situación de interacción de manera particulares. Así, la cercanía corporal máxima expresa afectividad, agresión o negación del contacto, y la presencia de un otro es claramente percibida. Particularmente significativos resultan los trabajos de R. Sennett (1991) quien se ha preguntado por la relación entre los sentidos y la experiencia urbana. De ellos se desprende que temas cruciales en términos actuales como el reconocimiento del otro en condiciones de heterogeneidad y desigualdad social no pueden ser abordados sin considerar la existencia de dispositivos de contacto y convivencia en la trama urbana. Dispositivos que traducen en términos materiales formas de pensamiento que oscilan entre la expulsión, el contacto inevitable en una ciudad multitudinaria y la persistencia de un proyecto de calle como lugar de encuentro, aun y cuando los parámetros para juzgar la vida pública no estén ya dados por la intensidad de la experiencia en el afuera urbano, sino por los mecanismos de control informal existentes en lugares cerrados como los centros comerciales.

En términos contemporáneos la dimensión de la corporalidad ha sido retomada para dar cuenta de su construcción sociohistórica, en donde importa situar las determinantes sociales que producen determinadas construcciones corporales, habida cuenta de que toda experiencia humana requiere de este componente material. Igualmente, es relevante rescatar la idea de que el cuerpo es a “un tiempo constituido por significados socialmente atribuidos, así como agente que expresa lógicas sociales complejas en el diario acontecer; es construido y constituyente” (Sabido, 2010: 7). Esto implica entonces reconocer el dinamismo de la relación cuerpo sociedad en donde los sujetos no sólo disponen de su individualidad como recurso de acción: la individualidad está fuertemente anclada a un trabajo de referenciar el cuerpo a múltiples categorías de adscripción.

Antes de realizar el abordaje de las experiencias sociales e interpersonales en el metro es pertinente hacer una semblanza de los temas más relevantes a través de los cuales aparece representado el metro de la Ciudad de México en la prensa escrita cotidiana. Esta estrategia permitirá ubicar las preocupaciones más recurrentes de autoridades gubernamentales, así como de ciudadanos, con respecto a este medio de transporte. Igualmente, esta primera aproximación brindará elementos para constatar la importancia que tiene el metro a nivel social. En particular se analizarán los temas dominantes de las notas prensa para así tener una idea sobre los aspectos principales que configuran el discurso sobre el metro ya que muestran agendas ciudadanas y oficiales sobre este medio de transporte.⁷⁸

Al hacer una primera lectura de las notas de prensa fue posible percatarse de que en términos tanto formales como de sentido existe una identificación de aquello que ocurre en el metro y la vida urbana de la Ciudad de México. Esto implica que el discurso sobre el metro es mayormente un discurso sobre la ciudad, sus carencias, potencialidades y dificultades. En las notas de prensa esto se hace patente en el formato mismo de la nota, en la medida en que la información sobre el metro es precedida o seguida de información sobre algún otro aspecto de la ciudad. Del mismo modo eventos que se relatan en las notas conectan la ciudad con el metro y viceversa: altas temperaturas en la ciudad que hace que se coloquen ventiladores en algunas estaciones; temporada de lluvias que provoca la lentitud en el tránsito de vagones dada la inundación en algunos tramos de vías, o bien, se escribe acerca de la ruptura de cables eléctricos durante la realización de obras de construcción de edificios que dejan al metro sin electricidad por varias horas. Así, hay un tránsito fluido de referencias y puntos de contacto entre ciudad y metro.

A pesar de la amplitud del metro, como se señaló anteriormente, con ya 175 estaciones y un poco menos de cuatro millones de viajes persona día en promedio, el rango de temas de los que se ocupa la prensa son

⁷⁸ A manera de nota metodológica cabe apuntar que se trabajó con un *corpus* consistente en notas prensa de dos diarios editados en la Ciudad de México y que tienen circulación a nivel nacional, estos son: *La Jornada* y *Reforma*. El periodo de tiempo que cubre el *corpus* de información es de septiembre de 2009 a septiembre de 2010. En total se contó con 137 notas de prensa.

relativamente limitados. De manera general, las principales tendencias temáticas se pueden ubicar como se verá en los siguientes apartados:

El metro y la ciudad eficiente

Los términos clave de “tecnología, eficiencia, sofisticado, inversión, ahorro, moderno, control, rehabilitación”, remiten todos ellos a la idea de una ciudad capaz de actualizar el sistema de transporte colectivo bajo los parámetros del manejo adecuado de los recursos económicos y energéticos. Los principales hacedores de estos discursos son funcionarios públicos que enfatizan una imagen del metro de acuerdo a un proyecto de ciudad regido por criterios de optimización de recursos. No sólo se trata aquí de asegurar la efectividad en el traslado cotidiano de millones de personas, sino de adscribir esta acción a una política urbana que cumple con criterios modernos de cuidado del medio ambiente y adecuada aplicación de tecnologías. La eficiencia supone un discurso asentado en el valor de la tecnología y la administración. Prácticamente no hay sujetos en estas notas; el peso principal de las acciones recae en instancias administrativas y de gobierno.

El metro y la ciudad frágil

De manera contrastante con los temas agrupados en el apartado anterior, se tiene ahora que desde el auge de las preocupaciones securitarias son los términos de “armas, presos, vigilancia, videocámaras, policías, rayos X, ministerio público, robos, revisiones”, los que revelan la perspectiva de las instituciones que han ubicado al metro como un espacio fragilizado. Llama la atención ahora el énfasis en la tecnología como dispositivo capaz de proveer de seguridad a los usuarios: la instrumentalización de la seguridad borra a los agentes encargados de mantener el orden en el transporte, y las lógicas que les subyacen, y hace de su actividad un asunto de eficiencia. Al ser un discurso elaborado predominantemente desde las autoridades de seguridad, son notas con un fuerte componente de estadísticas: número de robos denunciados y actas levantadas por el ministerio público.

Durante lapso de tiempo en analizado ocurrió, el 18 de septiembre de 2009, el caso de una persona que disparó en la estación Balderas sobre varios viajeros, provocando la muerte de dos de ellos. Este evento generó

una gran cantidad de notas periodísticas de reconstrucción de los eventos y, posteriormente, sobre las medidas de seguridad implementadas. Los polos de la discusión se centraron en la exaltación de uno de los fallecidos, que intentó detener al agresor, y en el reforzamiento de las medidas de vigilancia.

El metro y el cuerpo vulnerado.

En este rubro emerge una sexualización del espacio a través del uso de términos que denotan alguna transgresión: “abusos sexuales, ministerio público, tentones, tocamientos”. Mientras que en el rubro anterior la referencia a la transgresión era abstracta, estadísticas de asaltos y programas por implementarse, ahora se le particulariza en términos de abusos sexuales. Emerge aquí la idea del contacto corporal como peligroso, aparece la idea de cuerpos femeninos bajo riesgo. Esto crea la noción de lo femenino como vulnerable y lo masculino, por omisión, como agresor.

Otros temas recurrentes, sin alcanzar la importancia cuantitativa de los ya mencionados, se refieren a programas para normar y evitar a los vendedores ambulantes que recorren los vagones e igualmente a las acciones culturales emprendidas dentro de las estaciones. Con respecto al primer punto cabe señalar que de manera recurrente se menciona la molestia que ocasiona en los viajeros la actividad de los vendedores ambulantes, de aquí la existencia de planes para reubicarlos, lo mismo que exhortaciones a los usuarios para que no compren las mercancías que venden. En relación al segundo punto, existe una amplia difusión de las actividades culturales que se llevan a cabo en el metro: exposiciones de pintura, divulgación científica, programas de lectura, etcétera.

Este conjunto de campos temáticos, que no agotan todos los discursos existentes, abren una línea de discusión interesante: la ausencia de continuidad discursiva entre el transporte colectivo como conjunto de tecnologías para el desplazamiento urbano y la naturaleza de la vida social que ocurre en su interior. Esta relativa autonomía de la tecnología en relación con los usuarios establece un deslinde frente a la vida social multitudinaria que se expresa en el transporte colectivo y señala la falta de discurso mediático consistente frente a lo cotidiano más allá de los temas recurrentes (inseguridad o aglomeraciones).

En este apartado se busca explorar las interacciones interpersonales durante el viaje en metro bajo dos condiciones: la primera de ellas tiene que ver con analizar lo que ocurre entre los viajeros en el trayecto realizado en el vagón, la segunda es la de abordar estas interacciones a partir de su estructura, pensándolas como una narrativa puesta en escena. La primera condición enfatiza el hecho de abordar el viaje en el segmento de mayor concentración corporal, mayor número de personas en un lugar limitado, cerrado, y en donde no habría una actividad instrumental por realizar, lo que hay que hacer es esperar a que ocurra el desplazamiento. La segunda condición supone asumir el carácter de escenificación del contacto inevitable con extraños y que el tiempo-espacio de la estancia en el vagón es una unidad en sí misma que permite actividades que le son particulares. Es decir, asumir que este segmento del viaje es un relato entre los cuerpos, o si se quiere se trata de narrativas corporalizadas.

Es pertinente explicitar la manera en que se entiende en este texto el concepto de narrativa. De acuerdo con Daiute y Lightfoot (2004) se pueden encontrar tres usos dominantes de este concepto: a) una metáfora para referirse al curso de vida, es decir, una teoría del desarrollo personal; b) una referencia a una fuerza cultural totalizadora y, c) método para interpretar el discurso narrativo sea oral o escrito.

En palabras de las autoras referidas

[...] las narrativas son algo más que palabras o ventanas que llevan a algo más. Los discursos narrativos son significados e interpretaciones culturales que guían la percepción, pensamiento, interacción y acción. Los discursos narrativos organizan la vida, —es decir, relaciones sociales, interpretaciones del pasado, y planes para el futuro—. La manera en que las personas cuentan historias influyen como perciben, recuerdan y preparan eventos futuros (2004: XI).

Siguiendo esta idea se busca entonces analizar la lógica subyacente a los distintos tipos de interacción en el metro como espacio público.

Así, se asume que hay una historia que tiene su origen en el ingreso al vagón y finaliza al abandonarlo, y el tiempo-espacio del viaje provee las condiciones para la representación. Lo representado bien puede ser banal,

con todo, no por eso se dejan de poner en práctica recursos expresivos plenamente integrados a las socialidades urbanas. Igualmente hay que considerar que la historia puesta en actos no responde a un afán intencional de representar algo, aunque esto pueda ocurrir (el caso de vendedores, o de grupos de jóvenes que enfatizan su presencia con sus voces y maneras de interpelarse entre ellos), se trata más bien de un fluir socialmente coordinado dentro de la situación.

Asimismo, este segmento del viaje se establece como un marco para la interacción, en el sentido que designa:

[...] disposiciones cognitivas y prácticas a través de las cuales los actores sociales definen su experiencia, y se comprometen con ella. Estas disposiciones se despliegan no solamente en un universo de lenguaje sino también en un medio espacial hecho de dispositivos, y de equipamientos físicos y sensibles en los que las condiciones de observación son variables. El marco de interacción conlleva fronteras y umbrales de accesibilidad por los cuales se distribuyen los territorios (Joseph, 1999: 69).

Así, un marco tiene un componente espacial en cuanto a que permite definir aquello pertinente dentro de ciertos límites, es ya un principio de interpretación y de acción, todo esto dentro de la temporalidad particular que es el trayecto en el vagón.

Siguiendo a Goffman y a Joseph hay que reconocer de entrada que la visibilidad mutua es condición de la vida pública en la medida que pone en juego tanto la interpretación del sentido de la situación como la coordinación de acciones. Un elemento fundamental en la interpretación de la situación es la valoración de la presencia del otro a través de su presentación corporal. En este sentido la veloz categorización del otro a través de sus atributos de presentación define el tipo de interacción a desarrollar, sea usuario común o distinto, o en el caso extremo "no persona", no hay marcos referencias para ubicarlo en algún rubro preexistente. En condiciones de densidad extrema los atributos que marcan la presencia no pertenecen sólo a la esfera de lo visual, operan aquí toda suerte de indicios sensoriales: olfativos, táctiles, auditivos. La mirada puede desviarse, sin embargo, otros desde estos referentes sensoriales es difícil la evitación, se crean por tanto complejas atmosferas humanas. Con todo, Marc Augé en su trabajo pionero *El viajero subterráneo. Un etnógrafo en el metro* (1987) apunta una categoría

capaz de describir la experiencia en el metro, esta es la de soledad. A pesar de las multitudes que se evocan al pensar en el transporte colectivo la experiencia de la soledad, o soledades, precisa el autor, define la tensión entre el aislamiento individual y el mundo de normas y complicidades que se requieren en el traslado.

Al situar el nivel de análisis en el de las interacciones cara a cara es pertinente recordar que E. Goffman en el texto de *Behavior en Public Places* (1963), propone distinguir entre interacciones no focalizadas e interacciones focalizadas. Las primeras remiten son esas formas de comunicación interpersonal que resultan de la simple copresencia y se caracterizan por brindar información sobre los atributos sociales del actor, la concepción de sí mismo, de los otros presentes y de la situación. Por otra parte, "La interacción focalizada supone que se acepta efectivamente mantener juntos y por un momento un solo foco de atención visual y cognitivo. Aquellos que mantienen juntos un foco único de atención se comprometen ciertamente también en interacciones no focalizadas" (l. 366). Ambos tipos de interacción son permeables en cuanto a que se entra y sale continuamente de ellos, sin configurar necesariamente un patrón estable. El ejemplo paradigmático de esto está constituido por la desatención cortés a través de la cual la persona reconoce a través de la mirada explícitamente la presencia de algún otro, para después retirar la atención, mostrando así que no es objeto de ningún interés especial, en una dinámica de focalización/abandono.

Para poder realizar el análisis se llevaron a cabo un conjunto de observaciones en el lapso de 15 días en dos líneas del metro: la Línea 1, de la estación de Pantitlán a Observatorio, que comprende 20 estaciones, y la Línea 3, de la estación de Indios Verdes a Universidad, con 21 de ellas. Estas dos líneas son subterráneas y se accede a ellas a través de diversas áreas del espacio urbano: sectores de vivienda popular y media; zonas de servicios varios; equipamientos educativos y de salud, lo mismo que zonas de oficinas.

Se realizaron observaciones en horarios de mañana, tarde y noche, para captar los diversos ritmos de la vida en el metro y tener así en abanico amplio respecto al tipo de usuarios, densidad en los vagones y actividades que ahí se llevan a cabo. La observaciones se hicieron al azar, a partir de ellas se redactaron viñetas caracterizando las principales pautas de comportamiento fuesen individuales, diádicas o bien en pequeños grupos. En

total se realizaron 94 observaciones. Para su presentación estas observaciones se agruparon de acuerdo al tipo de interacción dominante, fuese focalizada o no.

INTERACCIONES NO FOCALIZADAS⁷⁹

El viajero solitario, o el sí mismo en público

Probablemente la expresión más clara de la interacción no focalizada es la que pone en práctica el viajero que se traslada en solitario. La rutina básica estriba en entrar, buscar con la mirada en dónde ubicarse, si hay asiento desocupado tomarlo, hacer “algo” durante el trayecto y bajar del vagón. A partir de esta secuencia mínima de acciones se despliegan una multitud de posibilidades de acuerdo con el día, hora de traslado, densidad de ocupantes y, por supuesto, las situaciones creadas por otros usuarios.

En condiciones de baja densidad de ocupación hay un acuerdo tácito de silencio. Entrecerrar los ojos por pequeños lapsos, el rostro casi inmóvil y los ojos moviéndose con curiosidad hacia el alrededor, moverse sólo para dejar pasar parece ser parte de la dinámica acordada para practicar el aislamiento en común. Atmósferas breves en que son elaborados oasis personales que se trastocarán al llegar al lugar de destino. La ciudad cansa, parece ser la retórica involuntaria puesta en marcha del cuerpo sedente.

Más allá de la apreciación de la ciudad, como contagiada por un ritmo febril, una actividad común en el metro es la de buscar un lugar para sentarse. Esa es una estrategia recurrente al ingresar al vagón, recorrer con la mirada el espacio disponible. Si esto se logra, sentarse, es común dormir, entrar en un estado donde la vigilia y la somnolencia se turnan durante el viaje. Es un estado de ensimismamiento, interrumpido sólo por la llegada a la estación de destino. Lo mismo ocurre incluso cuando no se ha conseguido asiento. Dormitar de pie.

Sube un adulto mayor y se sienta en un lugar disponible. Observa el vagón, el mapa de las estaciones, a los otros pasajeros. De pronto se queda viendo el suelo como concentrándose en sus propios pensamientos. Cuando regresa de

⁷⁹En las siguientes secciones se insertaran algunos registros de observación como una manera de ilustrar los tópicos abordados.

su *ensimismamiento* revisa de nuevo el mapa del metro y dos estaciones más tarde descende del vagón.

El efecto de *ensimismamiento*, ahora con los ojos abiertos, es también común en las horas de la tarde-noche. No hay una búsqueda de información dentro del campo visual, lo que hay son eventualmente rostros sin expresión, una suerte de borramiento de la presencia de los otros con los cuales se podría interactuar de alguna manera. Es difícil no pensar en el efecto “metrópolis” en relación a la película de Fritz Lang: cuerpos que se desplazan rítmicamente de manera mecánica.

La puesta en marcha de la narrativa del sí mismo sin voluntad expresiva hace pensar en uno de los sentidos dados al anonimato en la vida urbana al practicar el repliegue sobre sí mismo en condiciones de copresencia. Señalaría esto la existencia de situaciones urbanas, y aquí el viaje es componente de ello, en donde el cuerpo en estado de latencia comunicativa es una estrategia para asumir el ritmo del desplazamiento que vendrá al llegar a la estación de destino. El cuerpo puesto en paréntesis.

Narrativas del tiempo y la duración

Una variante del esquema anterior está representada en la narrativa sobre el tiempo, en particular se trata de acciones que traducen el tiempo en actos que lo llenan. Así, la duración del viaje se convierte en actos de diversa índole que tienen por objeto ocupar, darle cierta materialidad, a la duración del trayecto. Se exponen a continuación diferentes modalidades en que ocurre esta objetivación del tiempo en actividades diversas, recordando que en las situaciones se anidan distintas estrategias de interacción fugaz (es decir, se comienza una situación, se pasa a otra y se vuelve a la precedente).

Repliegue. Se trata de una acción no intencional, sino situacional. A partir del lugar ocupado, el cuerpo se compacta, cuando el vagón está lleno. Los movimientos fluidos se interrumpen y la posición que se ocupa se vuelve centro de gravedad del viaje. Los objetos que se llevan consigo son incorporados a esta lógica, se adhieren al propio cuerpo, ahí en donde quedan rodeados con las manos o brazos. En muchos casos las mochilas que se llevan sobre la espalda son reacomodadas para tener el control de ellas. La defensa del emplazamiento del cuerpo es la actividad principal. El descenso implica el movimiento y el cuerpo ahora es instrumento de despla-

zamiento. Si se está relativamente lejos de la puerta, se indican las intenciones con la pregunta: “¿va a bajar?” o bien, “disculpe”.

Prótesis tecnológicas. El manejo de celular o del reproductor de mp3, señala la integración a otro entorno visual y/o auditivo. La atención suele estar concentrada en lo que brinda el aparato, sea a través de la mirada en la pantalla o bien, del tararear para sí alguna melodía. Son también objetos ampliamente manipulables, se interactúa con ellos recurrentemente a partir del tacto. A pesar de su tamaño relativamente pequeño se les emplea a modo de escudo frente a los demás, establecen una barrera simbólica que anuncia en donde está la atención del viajero.⁸⁰

Exploración visual corporal. De manera abierta y fugaz se realiza una “revisión” del cuerpo cercano; en la dirección masculino-femenino. Se trata de interacciones asimétricas, una descripción posible las caracterizaría como acciones de grafitear con la mirada. A pesar de que no se deja una huella visible en el cuerpo, el gesto que se realiza al sorprender la mirada del otro sobre el sí mismo es la de disgusto y rechazo, como si efectivamente el cuerpo hubiera sido tocado/marcado de alguna manera.

La afluencia de gente comienza a bajar; un señor de unos 50 años entra al vagón y encuentra un lugar disponible frente a una muchacha de no más de 20 años quien va sentada. El señor observa a la chica mientras ella voltea a otro lado. Parece que la chica nunca lo nota, y si lo nota no quiere voltear a verlo. Cuando el señor termina de “revisar” a la chica comienza a observar afuera del vagón. Después de un rato llega a la estación en la que debe bajar y se levanta de su asiento cuando la puerta se abre y sale como si no tuviera prisa de llegar al lugar al que iba.

Otra variante en esta situación es la de percatarse de la mirada sobre sí misma y, sin embargo, no voltear a ver a quien mira, no enfrentar la situación. Hay una sutil ambigüedad en todo esto que se puede traducir no solo como “dejar pasar”, sino también el sentimiento en quien lo experimenta esta mirada de vergüenza o incomodidad. En los casos observados hay también una diferencia de edad, hombres de más edad en relación con

⁸⁰Claramente los objetos que llevan consigo los viajeros no se limitan a aquellos de tipo tecnológico. Lo que se lleva consigo expresa el sentido del viaje; así, es común la presencia de mochilas y portafolios en estudiantes y trabajadores no manuales; los obreros, a su vez, guardan en las mochilas sus ropas e instrumentos de trabajo. Las bolsas, de todos los tamaños, manifiestan los viajes de compras o bien se encuentran cajas con objetos vinculados a actividades laborales.

las mujeres miradas. Se trata evidentemente de un sexismo fugaz, casi etéreo, que sin embargo, provoca reacciones de evitación y disgusto.

Este conjunto de narrativas sobre el sí mismo y las maneras de “hacer tiempo” muestra una atención flotante en donde los acuerdos interpersonales son mínimos en la medida en que el viajero se mueve dentro de la situación con la seguridad de su autonomía frente a los otros. Se da por descontado que el viaje es asunto personal y como tal la rutina es la “dejar-se llevar” dentro de las fronteras del sí mismo a las cuales se encuentran ya incorporadas los dispositivos tecnológicos. La atención puesta en objetos y escenarios revela una exploración en condiciones de “seguridad interactiva”, no se producirá ningún tipo de perturbación interpersonal al mirar detenidamente un mapa o un anuncio. La mirada masculina al cuerpo femenino probablemente asume de alguna manera que se trata de cuerpos sin mirada, sin capacidad de responder a ella, y en la rapidez del gesto cabe también que este no haya ocurrido.

Exploración visual iconográfica. En los vagones es escasa la publicidad en las paredes, lo que existe es un pequeño mapa en la parte alta del vagón en donde se ubica, a partir del nombre, color y un ícono, a las estaciones que componen la línea por la que se viaja. La exploración de las estaciones de la línea es una práctica común, se localizan los puntos por los que se realiza el desplazamiento y abre una ventana a la ciudad ausente. La figura que representa a la estación en algunos casos guarda alguna relación con algún rasgo del nombre o de la zona, o bien evoca elementos abstractos. Los nombres y los iconos guardan relación con la superficie, se comparte el nombre de la avenida o calle en la que desembocan y se recupera gráficamente algún elemento material del entorno. Se le puede pensar como un sistema de metonimias en donde la parte representa al todo, una suerte de juego de espejos semántico.⁸¹

De la exploración del trazado de la línea por la que se transita la mirada suele también ocuparse de los anuncios publicitarios colocados igualmente en la parte alta del vagón, encima de las ventanas. Son anuncios con poco texto y algún tipo de fotografía o gráfica que llame la atención. Por su

⁸¹ El sistema de asignación de nombres de las estaciones, de acuerdo con Vergara (2010) sigue una lógica de expresión de relaciones de poder; las estaciones centrales remiten a los referentes de lo historia oficial y de la clase en el poder. Las estaciones periféricas reciben nombre menos asociados con eventos de escala nacional, y se emplean referencias locales y poco significativas más allá de su ámbito inmediato.

ubicación, su lectura se realiza sin obstáculos y permite ejercer la mirada con una concentración que no sería posible si se realizara hacia otras personas: así, anuncios y mapa de la línea actúan como un punto de fuga de la atención.

INTERACCIONES FOCALIZADAS

Como ya se apuntaba las interacciones focalizadas se caracterizan por la existencia de un punto de atención común que suele definir la naturaleza de la situación para los participantes de ella. Lo que acontece en este tipo de interacciones no es excluyente respecto a las no focalizadas. Entre ambas brindan elementos para la composición de narrativas más complejas, son los puntos que conforman las historias que se pueden combinar, y de hecho lo hacen, de múltiples maneras, las piezas del rompecabezas de lo urbano.

Narrativas de lo interpersonal como red y frontera

A partir de las interacciones preexistentes a la entrada en el vagón se presentan modos de comunicación interpersonal potenciados por la relativa compresión de espacio y la presencia de extraños. Este es el caso de la grupalidad que emerge como forma física que ocupa el espacio. Los adolescentes hablan en voz alta, se muestran desde el lenguaje y los gestos. Escenifican abiertamente sus formas de socialidad. Parejas de amigos o amigas, hacen de la palabra una forma de establecer un límite frente a los demás, se abre un espacio limitado y público hecho de conversaciones fragmentadas o continuas. Las parejas de novios hacen de la cercanía física estrategia de contacto y deslinde.

Sube un grupo de adolescentes, hay demasiadas personas en el vagón, no hay lugar para apoyarse: se sostienen entre ellos, tratan de mantenerse juntos ante el ascenso y descenso de pasajeros. Sonríen y se miran entre ellos de manera continua, como si (a diferencia de otros tantos) les causara placer viajar de esa manera. Platican entre ellos, pero no pueden evitar notar a los otros pasajeros, se apartan para dejar bajar o subir a otros pasajeros.

Esta manera de ocupar el vagón crea el efecto de concentración de la atención hacia el interior del grupo a través de conversaciones, interaccio-

nes no verbales (tocarse e intercambiar miradas) con lo cual el viaje ocurre en un adentro marcado por esta comunicación interpersonal. Del mismo modo, la disposición de los cuerpos, sea a la manera de un círculo o bien a partir de una línea de contigüedad, dibuja una frontera hecha de voces o miradas frente a los demás usuarios.

Narrativas de la disrupción

En este rubro se integran aquellas interacciones focalizadas a partir de actores distintos a los viajeros y cuya presencia en el vagón tiene por objeto, en principio, conseguir algo de los pasajeros, para lo cual tienen que ser vistos y escuchados. Es el caso de vendedores ambulantes o bien de personas que piden dinero, que hacen de su voz o sonido la estrategia para marcar su ingreso al vagón, en donde por lo general solo se escucha el rumor del desplazamiento.

Vendedores ambulantes. En el sistema de clasificación de acciones lo rutinario posee ya formas previsibles de interacción, mirar y regresar a lo precedente. Es el caso de los vendedores ambulantes, también llamados vagoneros, que forman parte del repertorio de presencias usuales en el metro. Otro, es el caso de las personas que piden dinero y/o presentan algún tipo de minusvalía física.

La manera en que se focaliza la atención en estos personajes es variable. Dado que los vendedores son ya una presencia común en los traslados su carácter irruptivo se ve aminorado. Se les escucha a partir de un pregón característico (“lleve, lleve”, “como una oferta, una promoción”) y luego se posa la mirada en ellos. Los objetos que se venden se muestran directamente a los viajeros (dulces, cremas, pegamentos) y no suelen ser de gran tamaño. En el caso de la venta de CD con música, ésta se escucha a partir de reproductores portátiles integrados a la mochila en que son transportados. Así, las reacciones que provocan son múltiples: sorpresa, corroboración, distancia. Cuando ocurre la venta, es rápida, para así poder continuar con la oferta de mercancía a otros pasajeros. Otro efecto de los vendedores en los pasajeros es el de provocar el movimiento del cuerpo para dejarlos pasar, ya que el desplazamiento es crucial en su actividad (de hecho durante las horas de mayor afluencia de pasajeros no se lleva cabo ninguna venta en los vagones, ya que no hay espacio para la circulación de los vendedores).

Sube una pareja joven al vagón. Sólo hay un lugar disponible, el hombre lo toma y la chica se sienta en sus piernas, tapan un poco el paso, pero la comodidad de los otros pasajeros no es algo que parezca importarles. Cuando se desocupa el asiento de al lado la chica lo ocupa y sigue platicando con su pareja. Aún siguen absortos en su conversación, sin querer observar lo que está pasando a su alrededor. Pasa un vendedor ambulante, se le voltea a ver fugazmente como si fuera cualquier evento cotidiano (uno molesto al parecer) que no merece la menor importancia. Después de unas estaciones el hombre se levanta de su asiento para esperar en la puerta la llegada a la estación y la mujer lo sigue.

Dado el carácter ilegal de la venta en los vagones, los vendedores se presentan a sí mismos como trabajadores clandestinos y una de sus tareas consiste en *hacerse invisibles*, en el sentido de que “rompen la ley y desafían a las autoridades utilizando las habilidades propias” (Ruiz de los Santos, 2009: 129). Esto marca la existencia de una situación que podría caracterizarse de liminal o fronteriza, la de buscar ser invisibles ante la mirada de la autoridad y, sin embargo, la necesidad de hacer notar su presencia como condición indispensable para realizar la venta de sus productos. Esta condición liminal se afirma, probablemente, a partir de la rapidez, tanto en el recorrido de los vagones, en el mismo acto de la compra venta y al momento de dar el cambio.

Una paradoja de otro orden ocurre al considerar el desplazamiento de los vendedores en referencia al desplazamiento de los transeúntes en la calle, fuera del metro. Aquí habría dos narrativas contrastantes, y sin embargo complementarias, sobre la movilidad. En términos simples se tiene que en la calle comercial, y en múltiples ocasiones la que conduce a las estaciones de metro, es el transeúnte es el que camina atravesando a su paso multitud no sólo de comercios ya establecidos, sino de puesto semi-fijos que expenden todo tipo de mercancías (esta situación ha sido llamada por Duhau y Giglia (2008) como de “consumidor ambulante”). En el metro la relación se invierte, el viajero desde su relativa inmovilidad en el vagón “es atravesado” por las mercancías y los vendedores. Este efecto de espejo, en donde se invierten momentáneamente los papeles entre actores, mostraría los puntos de fluidez y diálogo entre calle y vagón.

Este punto señala, igualmente, la relevancia del tema de orden urbano en el sentido no solo de cómo diversos actores se relacionan entre sí, sino la manera en que las reglas explícitas, formales o implícitas que norman los

usos del espacio público son seguidas e interpretadas. Lo que muestran las situaciones descritas es que las reglas son flexibles: los vendedores, si bien ampliamente visibles, buscan escabullirse de los vigilantes, la venta en espacios públicos urbanos que son principalmente de tránsito marcan formas de apropiación excluyente de ese espacio. Habría entonces una lógica del uso del espacio urbano (calle y metro incluidos) en donde se acepta de facto que transitar es estar expuesto a los usos e interacciones que derivan de ejercer este espacio como recurso para actividades económico/comerciales.

Mendigos. Otro tipo de presencia son aquellas personas que solicitan dinero a los viajeros, sea a través de mostrar algún defecto físico (ceguera, malformaciones, enfermedades), o bien a partir de ofrecer algún espectáculo efímero: cantantes invidentes, faquires, payasos, músicos, indígenas. Igualmente deambulan por los vagones personas sordomudas que reparten tarjetas a partir de las cuales piden alguna “cooperación voluntaria”. Hay también músicos y actores que ubican su acción dentro de una idea de propuesta cultural. Probablemente la pauta de interacción que proponen estos personajes se pueda situar en la dimensión que va de la solicitud de limosna a la petición de apoyo económico. En el primer extremo se usan recursos corporales para llamar la atención: un cierto tono de voz, la exhibición de alguna limitación física, es mostrado como argumento de desvalimiento, el polo opuesto supone una acción más organizada que linda con lo profesional, en donde se ofrece el resultado de ensayos y experiencia, sería el caso de músicos ambulantes con una propuesta argumentada sobre la oferta cultural en el espacio público (Domínguez, 2010). Entre estos dos extremos de la presentación del sí mismo, con la definición de la situación que conlleva, se ubican multiplicidad de combinaciones: músicos invidentes, niños que limpian los zapatos, madres con bebés en brazos. Todo esto apunta, como afirma Domínguez a una disputa por el espacio entre diferentes actores.

Sube una persona al vagón a pedir dinero, su aspecto es sucio y descuidado, a los viajeros les parece desagradable. La gente se hace un lado, apretadamente, para dejarlo pasar.

El limosnero se abre paso entre las personas y va mirándolas una por una a la cara, como para encontrar sus miradas, pero no recibe respuesta de ninguna de las personas, nadie voltea a verlo cuando él las ve. Sólo lo miran de reojo

y mientras va pasando a su lado o cuando éste ya no puede verlas. Parece resultar molesto e incómodo, nadie le da dinero.

Se sube un ambulante ciego a vender discos al vagón, algunas personas lo observan. Cuando va pasando entre la gente, que se hacen a un lado, un niño entre distraído y extrañado de tener que ser el que se quite para darle el paso al ciego, se queda en su lugar. El ambulante ciego no puede pasar porque el niño le obstruye el paso. Algunas personas parecen molestas ante la actitud del niño de alrededor de unos siete años. La madre al notar las miradas molestas y que el ambulante ciego insiste en pasar, quita al niño que se observa extrañado de ser él el que se mueve. El ciego por fin puede pasar y se apresura a bajar del vagón y subir al otro. Las miradas que estaban sobre el niño y el ciego cesan y cada quien continúa con lo suyo.

En términos de la interacción focalizada que produce la presencia de estos actores, se tiene que mientras menos codificada o previsible es la presencia es mayor la sensación de disgusto, desagrado o sorpresa, todo esto asociado con la figura del intruso. Una pauta es la de posar la mirada en personas con algún defecto físico, para rápidamente retirarla. Acto seguido se busca la mirada de otros viajeros para corroborar la misma sensación o extrañamiento. La idea de contaminación está aquí presente, como si fuese posible el contagio de algo, a partir del efecto perturbador de lo imprevisible al encontrarse descolocado el sentido de la situación.

Por último, otra situación de la que es interesante hacer referencia es la que se deriva de la existencia de vagones destinados exclusivamente, en los horarios de mayor afluencia, para mujeres y niños.⁸² Las interacciones que se generan ahí se enmarcan en las dos grandes categorías ya señaladas (no focalizadas y focalizadas) y, sin embargo, se ubican en una suerte de narrativa mayor, o meta narrativa, sobre las relaciones de género. Ésta se caracterizaría por el reconocimiento y la producción de la diferencia, ya que se trata de la segregación a partir de atributos corporales en el espacio público, en este caso en el vagón del metro. Es sobre el andén en donde se marca un límite, a partir de señalizaciones escritas y, a veces algunas barreras, de acceso para los hombres. Se trata de una frontera fácil de cruzar y en ocasiones esto ocurre. Ya en el vagón hay, en algunos casos,

⁸²La práctica de tener vagones exclusivos para mujeres lleva ya cerca de 10 años operando, y se inscribe en una política de protección a las mujeres en el metro. La última acción en este sentido fue la inauguración en 2007 de cinco módulos de atención en estaciones de metro para la denuncia de casos de abuso sexual.

un efecto de distensión caracterizado por conversaciones en voz alta, una atmósfera más relajada, como si el encontrarse fugazmente en una situación de homogeneidad de género creara una complicidad.

CONCLUSIONES

En el contraste entre las narrativas mediáticas sobre el metro y aquellas de los usuarios es posible constatar que estas transcurren por vías paralelas, prácticamente no se tocan, son autónomas. El énfasis en aquellos planes y proyectos animados por una lógica de modernidad y eficiencia no se corresponden con las situaciones cotidianas vividas en el metro, caracterizadas por su inmediatez y fugacidad. Por otra parte, la experiencia frente a situaciones vinculadas al robo o al acoso supone su traducción como tal, de manera a ser configuradas dentro de la narrativa, institucionalmente existente, de la fragilidad y la vulnerabilidad. Así, las lógicas institucionales expresadas a través de la prensa se sitúan en el plano de un acercamiento general y relativamente abstracto; mientras que las situaciones experimentadas por los usuarios ocurren dentro del ámbito de las interacciones rápidas, en ocasiones ambiguas, y que suponen para reaccionar ante ellas de su ubicación dentro de un tipo particular de situación, desembocando en algunos casos en la narrativa, ya configurada, del hostigamiento y el robo.

Por otra parte, en la medida en que las interacciones suponen una concentración aguda y efímera en la que se define el sentido de la situación a partir de la ocurrencia de las respuestas esperadas de los otros participantes, la gama de expectativas es abierta, pero limitada. Esto apunta a una relativa sofisticación del viajero en cuanto a su capacidad para adscribir indicios a situaciones. Habría entonces una gran habilidad para identificar diversos registros interactivos.

En cuanto a las interacciones no focalizadas, caracterizadas por la co-presencia y visibilidad mutua que conllevan, estas representan a su manera las dos condiciones extremas de trato interpersonal: por un lado, el abandono de sí a través del dormir, que no es el abandono de la situación sino estar ahí de otra manera, hasta la alerta y el resguardo en situaciones de densidad extrema. Probablemente ésto cuenta algo más que el mero transcurrir de la vida en el vagón, recrea desde este particular posiciona-

miento espacial un conjunto de disposiciones, por emplear el término de Bourdieu, presentes en la vida urbana: por ejemplo, la ubicación del traslado como una situación de interacción frente a otros no significativos lo cual implica posponer las estrategias elaboradas de auto expresión presentes en situaciones de reconocimiento mutuo. Por otra parte, y en el extremo opuesto, estaría la aguda consciencia del cuerpo como recurso físico en el desplazamiento, en las situaciones de entrar, estar y salir, del vagón en las condiciones de extrema densidad.

Las narrativas que los cuerpos ponen en marcha en el espacio son múltiples y cambiantes, con todo, se encuentran unidas por la trama del desplazamiento en la ciudad. Trama que no solo atestigua y anticipa las actividades urbanas realizadas o a realizar, sino que por derecho propio es una actividad compleja y elaborada que construye sentidos de lo urbano.

FUENTES CONSULTADAS

- DAIUTE, Colette y Cynthia Lightfoot (2004), "Theory and Craft in Narrative Inquiry", en Colette Daiute y Cynthia Lightfoot (eds.), *Narrative Analysis. Studying the Development of Individuals in Society*, Sage, Thousand Oaks.
- DELGADO, Manuel (1999), *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Barcelona, Anagrama.
- DOMINGUEZ PRIETO, Olivia (2010), *Trovadores posmodernos. Músicos en el Sistema de Transporte Colectivo Metro*, México, UNAM-Coordinación de Estudios de Posgrado.
- DUHAU, Emilio y Angela Giglia (2008), *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*, México, Siglo XXI Editores-UAM-Azcapotzalco.
- GOFFMAN, Erving (1966), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, Nueva York, The Free Press.
- (1991), "El orden de la interacción", *Los momentos y sus hombres. (Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin)*, Barcelona, Paidós.
- HALL, Edward T. (2003), *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI Editores.
- JOSEPH, Isaac (1988), *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.
- (1999), *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa.
- LOFLAND, Lynn H. (1985), *A World of Strangers, Order and Action in Urban Public Space*, Prospect Heights Il, Waveland Press.
- LINDÓN, Alicia (2009), "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 1, año 1.

- RUIZ DE LOS SANTOS, Sandra Rosalía, (2009), "Deambulando entre los *vagoneros* del metro de la Ciudad de México", *Iztapalapa*, núm. 66, enero-junio.
- SABIDO RAMOS, Olga (2008), "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 3.
- (2010), "El 'orden de la interacción' y el 'orden de las disposiciones'. Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 3, año 2.
- SENNET, Richard (1991), *Flesh and Stone. The Body and the City in the Western Civilization*, Nueva York, W.W. Norton.
- SIMMEL, Georg (1986), *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza Universidad.
- VERGARA FIGUEROA, Abilio (2010), Prólogo al libro de Olivia Domínguez Prieto (2010), *Trovadores posmodernos. Músicos en el Sistema de Transporte Colectivo metro*, México, UNAM-Coordinación de Estudios de Posgrado.
- VIVAS, Pep, Martín Mora, Tomás Vidal et al. (2005), *Ventanas en la ciudad. Observaciones sobre las urbes contemporáneas*, Barcelona, Editorial UOC.

La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública

Anne Huffschmid*

ENTRADA: VACÍOS Y REPRESENTACIÓN

Cada muerte es una desaparición, la ausencia hiriente de un cuerpo vivo, una violencia que a veces raya en lo insoportable para quienes se quedan. El lugar, la fotografía, los objetos alguna vez conectados con el ser extinguido tienden a sustituir, cual metonimia, a este cuerpo desaparecido; el duelo busca sus representaciones, objetos y lugares se vuelven depositarios del recuerdo. Aunque no logremos comprender del todo este paso entre presencia y ausencia, aprendimos a convivir con el saber de su inevitabilidad. Lo que transgrede la frontera de lo tolerable es la desaparición de un cuerpo vivo que no muere sino aparentemente se desvanece, producto no de la ciclicidad de la vida, sino de su violenta e intencionada irrupción.

En este caso, la representación adquiere otros sentidos, no (sólo) de duelo sino de denuncia perpetua, no de cerrar sino de mantener abierto, de asignarle un lugar y *encarnar* de algún modo a este cuerpo que falta: se conserva (el recuerdo de) su rostro en fotografías, que se desgastan con el tiempo, se busca representar su incierta corporalidad. Un ejemplo de este tipo de representación son las “siluetas”, creación colectiva que cobró súbita presencia en la vía pública de la capital argentina, a finales de la última dictadura, en el año de 1983. El significado de estas “siluetas”, cuyo génesis como escenificación artística-política se reconstruye en un tomo compilado por Ana Longoni y Gustavo Bruzzone (2008), distaba de ser unívoco. Visibilizaban a lo ausente y lo concretizaban (por marcar el espacio

* Investigadora del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, Alemania.

ocupado por este cuerpo), a la vez que representaban la incertidumbre, porque no eran fotos sino abstracciones sin rostro, aunque con caracterizaciones genéricas (la panza de una embarazada, la traza de un cuerpo infantil, unos bigotes) y sí conectadas con la materialidad concreta de los vivos: para cada silueta alguien tenía que *poner el cuerpo* para que se dibujara. Señalan Longoni y Bruzzone que hubo una discusión en torno al tipo de materialidad encarnada por estas “silhuetas”, si eran la realización del “aura” de los desaparecidos, una suerte de “gesto mágico”, o más bien una puesta en escena que incluso recurría al recurso policiaco de dibujar la “silhueta” de un cadáver.⁸³ Como veremos más adelante, la disputa acerca si los desaparecidos deben ser imaginados como vivos o muertos, ha ocupado (y dividido) a algunos de los principales actores de la memoria en la Argentina.

Este texto se inscribe en el marco de una investigación cruzada entre disciplinas y regiones, acerca de lugares, sentidos y conflictos de memoria de la violencia política, la represión y el terrorismo de Estado, en la actualidad urbana de América Latina, concretamente, las ciudades de México y Buenos Aires.⁸⁴ El estudio pretende explorar y comprender los procesos de memoria social en torno a violencias como la desaparición forzada, en terminos espaciales. En este capítulo, elaborado a invitación de los compiladores de la presente obra,⁸⁵ me propongo esbozar algunas ideas, poniendo el énfasis en la experiencia argentina, en torno al cuerpo en la producción de los espacios memoriales.

CORPORALIDAD, ESPACIOS Y PROCESOS DE MEMORIA

De entrada, quisiera plantear la sencilla premisa que los cuerpos, tanto su “estar ahí” como el relato de su experiencia, contribuyen a la significación

⁸³ Longoni y Bruzzone señalan que al principio el grupo de madres se oponía a que las siluetas estuvieran pintadas en el piso, “debían estar de pie, erguidas, nunca yaciendo acostados” (Longoni y Bruzzone, 2008: 35).

⁸⁴ El estudio se realiza en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin bajo el título de “Memoria en la Megaciudad” y cuenta con financiamiento de la Fundación Fritz Thyssen.

⁸⁵ Agradezco a Miguel Ángel Aguilar y Alicia Lindón la honrosa invitación al Coloquio Internacional “Geografías, cuerpos y emociones”, y también a Paula Soto y Miguel Ángel Aguilar por pensar que estas páginas puedan brindar algún aporte a la reflexión que buscan articular en este libro.

de los *lugares* de memoria⁸⁶ y su conversión en *espacios* públicos,⁸⁷ constituyentes de las topografías de sentido de nuestro presente urbano. Y no lo hacen sólo en tanto cuerpos vulnerables y victimizados, sino también como cuerpos articulados, actuantes, expresivos y significantes. Son receptores y a la vez productores de espacio, depositario de memorias (del dolor, de límite) pero también dispositivo de experiencia y narración.

Para pensar las posibles relaciones entre cuerpo, espacio y memoria creo útil situarlas desde tres ejes teóricos y conceptuales; las teorías del espacio, en primer lugar las elaboraciones de Henri Lefebvre sobre como el cuerpo también produce espacio (social); las teorías de la memoria que constatan que los cuerpos contribuyen a la producción de memoria (social) y, una historiografía cultural que explora la dimensión espacial de la historia y sus dispositivos de memoria.

En su tratado sobre la producción y productividad del espacio social, Henri Lefebvre nos recuerda esta otra espacialidad que es el cuerpo. Primero en su sentido más inmediato: “each living body is space and has its space, it produces itself in space and produces that space” (Lefebvre, 1991: 170); luego son las leyes y reglas del espacio que producen el (con)vivir de los cuerpos (“the laws of space (...) also govern the living body and the deployment of [its] energies”, *Ibidem*). No debemos entender entonces el espacio como un exterior o mero contexto del cuerpo, sino el primer espacio sería precisamente aquél formado por la “cambiante intersección” entre “mi cuerpo” y “los demás cuerpos” (Lefebvre, 1991: 184), una constelación de proximidad y distancias. Para Lefebvre es el cuerpo, vivo y vivido, que *anima* el espacio (social), a través de su uso y la vida misma, por así decirlo, en tanto “spatial and social signifying practice” (Lefebvre, 1991: 137). En cada uno de los tres niveles de su multicitada triada, la compleja conceptualización de los niveles de producción espacial, el cuerpo juega un papel central: es el que *percibe* la materialidad del espacio, es el que *concede* las leyes y los mecanismos del espacio y es el que *experimenta* y *significa* la

⁸⁶ Prescindo aquí entrar al complejo debate por los *lieux de memoire* de Pierre Nora (1998), conceptualizados por el historiador francés más bien como producto de procesos de cristalización que de la conflictividad que aquí nos interesa y concierne; véase, para una visión crítica de la “aplicabilidad” de Nora en el pasado reciente de América Latina Allier Montaño (2008).

⁸⁷ Para una conceptualización de espacio público en América Latina que trasciende la normatividad habermasiana y pone en su centro la fragmentación y las asimetrías de poder, véase Braig y Huffschild (2009).

experiencia efectiva.⁸⁸ De acuerdo con Lefebvre, lo corporal se caracteriza por su ambivalencia: Equivale por un lado a una instancia amenazada —se advierte su probable eliminación o mutilación por medio de la “aplanadora” modernizadora (abstracción, fragmentación)— mientras que por el otro funge como posible insurgencia ante la “alienación” capitalista, y se convierte en instancia productiva de materialidades, espacios y sentidos, en punto de partida y de destino (Lefebvre, 1991: 194-195).⁸⁹

En su libro *Erinnerungsräume*, espacios de la memoria (1999), que se ocupa diversas manifestaciones culturales de la memoria,⁹⁰ la filóloga Aleida Assmann concibe el cuerpo como una suerte de superficie o tabla de la inscripción (*Schreibfläche*, Assmann, 1999: 245) de la memoria traumática que es ahí “inscrita” por medio del dolor. Es el encapsulamiento de una experiencia que no se ha podido racionalizar y significar, aquello que queda —en palabras de la escritora austriaca Ruth Klüger, sobreviviente del Holocausto— como “bala de plomo inoperable en el cuerpo” (Klüger, 2007: 138). Los teóricos más constructivistas de la memoria, entre ellos el psicólogo social Harald Welzer, autor de una “teoría comunicativa de la memoria” (2002),⁹¹ suelen sustituir esta figura de la inscripción indeleble, por la de la reescritura constante, entre capas y sobreposiciones de memoria y olvido, adaptando el recuerdo de lo pasado constantemente a las ne-

⁸⁸ Como demuestra Christian Schmid (2005: 226-245), esta triada dista de ser una “simple” construcción dialéctica sino es determinada, no sin contradicciones, desde una doble perspectiva: en su vertiente fenomenológica se centra en la acción de los actores y su corporalidad-subjetividad (percibir, concebir, vivir/significar), por el otro, asume una perspectiva materialista que enfoca distintos procesos de producción (material, saber, significado).

⁸⁹ Es interesante ver cómo la concepción lefebvriana del cuerpo se construye de manera ciertamente contradictoria: “the spatial body” una suerte de máquina consumidora de energía versus la impredecibilidad de una máquina humana (Lefebvre, 1991: 196); o también el cuerpo concebido por un lado sin esencialismos (“neither substance, nor entity, nor mechanism, nor flux, nor closed system” (*Idem*) pero que por el otro se llega a pensar como una suerte de ancla o sinónimo de “verdad natural” (308).

⁹⁰ Nos topamos aquí con la dificultad de la precisión conceptual en el traslado de un idioma a otro: El alemán ofrece dos designaciones, *Erinnerung* y *Gedächtnis*, que no equivalen exactamente a la distinción entre recuerdo y memoria, sino más bien distinguen dos modalidades de lo segundo: *Erinnerung* como sustantivización de un proceso activo (*erinnern*, recordar), *Gedächtnis* como una suerte de depósito de estos recuerdos. En este texto sólo hablaré, de manera générica, de procesos, prácticas y lugares/espacios de *memoria*.

⁹¹ El enfoque de Welzer se distingue por proponer un cruce poco habitual, y muy fructífero, entre la psicología social que explora las elaboraciones colectivas y comunicativas de la memoria y los procesos neurológicos que determinan la capacidad individual de recordar lo vivido; en ambos procesos lo recordado equivale a un relato en permanente reconstrucción, que además incide en la reconfiguración del mismo aparato cerebral (Welzer, 2002).

cesidades del presente. Desde esta perspectiva, las vivencias devienen experiencias por medio de la reflexión y el procesamiento comunicativo, una dinámica primordialmente discursiva. No obstante, ante lo que percibe como tentativa constructivista de la relativización de toda vivencia, Assmann advierte la vigencia de un borde: sostiene que el trauma no puede ser reconstruido *a la medida* y que “las palabras no pueden representar del todo la memoria-herida corporal” (Assmann, 1999: 260).⁹² Y sin caer en la suposición esencialista del cuerpo como una instancia de “última verdad” de los procesos de memoria, creo útil suponer que *el cuerpo recuerda de otro modo*, fuera del ámbito de lo discursivo-comunicativo, aunque siempre conectado y conectable con él; el dolor también se calla o se habla.

Al mismo tiempo es factible pensar que, como sugiere Assmann, esta figura del recuerdo traumático inscrita en el cuerpo se opone justamente a su procesamiento en un proceso de memoria. Eso es porque la elaboración del recuerdo requiere tomar alguna distancia, temporal y afectiva, con lo vivido; en cambio, el cuerpo como depósito del dolor no admite el distanciamiento. “No se puede recordar lo que está presente en el presente, más bien uno lo encarna. En este sentido podemos concebir el trauma como una inscripción corporal opuesto a la memoria” (Assmann, 1999: 247). Estamos tratando entonces con la *encarnación* del dolor, como podría ser el caso de madres o abuelas de la Argentina, que lo conserva y dificulta su transformación.

Vale entonces preguntar si hacer memoria social, es decir, procesar y compartir lo acontecido en el espacio social (en interacción con otros y otras) equivale a recuperar o poner esta distancia afectiva, es decir *racionalizar* de algún modo, esta experiencia corporal. O, más bien, ¿pensar que estos cuerpos, una vez elaborada su condición de victimizados, puedan, contribuyen, ya desde otro lugar, a los procesos de significación social?

Sostiene el historiador Karl Schlögel que la historia como “narrativa de simultaneidades” (Schlögel, 2009: 504) se realiza, muchas veces calladamente, en y por medio del espacio (*history takes place*). Esta narrativa nos lleva a pensar en la “copresencia de los actores” (Schlögel, 2009: 10) que no sería otra cosa que la “copresencia” de los cuerpos, en el sentido de Goffmann, de interacciones más o menos focalizadas (el roce, el intercambio

⁹² Estos y otros fragmentos, que fueron publicados originalmente en inglés o alemán y aparecen aquí en español, son traducidos por la autora de este capítulo.

de miradas, la producción conjunta). La historia configura entonces el espacio y en esta dimensión espacial podemos situar a la experiencia humana y por lo tanto corporal. Es a través del *cuerpo* que los seres sociales experimentan el espacio y la historia, lo corporal como experiencia y práctica situada, significado y significativa.

Los cuerpos pueden ser considerados, entonces, piezas claves en las topografías de la memoria traumática. La primera asociación que nos viene a la mente al conectar corporalidad y memoria es, seguramente, la violencia que se ejerce *sobre* un cuerpo, en pasivo, y las huellas que quedan de ella en la carne, en la piel y en la psique. Sin embargo, en este capítulo no pretendo mirar en primer lugar, la inscripción de la violencia en el cuerpo victimizado, herido y violentado, y tampoco, al menos no como punto de fuga de estas notas, el vacío generado por su desaparición. Son las arquitecturas memoriales que buscan esta representación espacial de lo ausente. En un estudio comparativo entre dos espacios conmemorativos, del Parque de la Memoria en Buenos Aires y el Memorial por los judíos asesinados de Europa en Berlín, la autora Brigitte Sion contrapone la “concreción” de los nombres en Buenos Aires a la “abstracción” de las casi tres mil estelas lisas, impermeables, que conforman el memorial de Berlín. Argumenta Sion, críticamente, que el memorial de Berlín se ocuparía más de “la memoria viva de la experiencia individual” (Sion, 2008: 17), que del recuerdo de las violencias sufridas, y que con ello la actualidad se impondría a la conmemoración.⁹³ Yo propondría a pensar, en este punto, justamente lo contrario: que al brindar esta extraña experiencia espacial-corporal a sus visitantes que deambulan por los pasillos entre las estelas, el memorial de Berlín facilita un puente sensorial hacia otras dimensiones de la memoria social, conectando el cuerpo propio; vuelvo sobre ello en el último apartado de este texto.

Por ahora, me interesa mirar el cuerpo en tanto productor de memoria y sentido social, su exhibición y articulación en activo, y en público, en el contexto del conjunto de violencias institucionalizadas que son las “balas

⁹³Sostiene Sion que el memorial del Holocausto brinda más bien un espacio de reflexión sobre la memoria, una suerte de meta-discurso en torno a “the ephemeral and fragile nature of memory as it is experienced in the present” (Sion, 2008: 171), que un espacio para el acto conmemorativo en sí. En cambio, yo sostengo que este anclaje en el presente, inevitable en cualquier escenificación memorial, tenga que obstaculizar el acto de recordar, aunque ciertamente de modos menos calculables.

de plomo inoperables” de nuestros pasados recientes. Ello presupone la premisa que el cuerpo logra comunicar —y también captar— un “algo” que los discursos (vérbales, visuales o también espaciales) por si solos no logren transmitir, justo porque nos lleva hacia el terreno de lo afectivo y sensorial.⁹⁴ Guarda un saber específico, de que “algo” efectivamente “ha sido”, *ça a été*, como Barthes (1981) constató para la imagen fotográfica, un registro que por sus características materiales no puede ser (tan fácilmente) sustituido por otro.

Para este trabajo propongo pensar el cuerpo, en primer lugar, como una *materialidad*. Desde luego, una materialidad distinta a la de los sitios y huellas materiales que integran las topografías de la memoria (muros y piedra; ruinas y escombros; arquitectura y espacialidad urbana) pero también a las materialidades no-tangibles (discursos, imágenes, afectos) que conforman estas topografías. Porque los cuerpos ciertamente son materia tangible, aunque suave y vulnerable y sensible, sustancia vital incluso después de extinguida la vida, como son los restos humanos.⁹⁵ Esta noción de materialidad está justamente en el centro de una arqueología contemporánea (Buchli y Lucas, 2001) que se ocupa, en algunas de sus vertientes, de los nexos entre culturas materiales y memoriales, procesos de memoria y las arqueologías del presente, entre ellos la antropología forense, que ya no busca reconstruir rasgos genéricos de una cultura sino más bien identificar a un ser específico, a base de huesos y calaveras. Desenterrar, reconstruir y *saber leer los huesos* equivale a un “acto arqueológico” que Buchli y Lucas caracterizan en general como un acto “incómodo”, que al “revelar lo que debería haber quedado invisible” (Buchli y Lucas, 2001: 11) perturba las establecidas coordenadas de tiempo y espacio. Encuentro

⁹⁴ Rossana Reguillo, en su espléndida exposición ante el pleno del mencionado Coloquio, propuso distinguir tres ámbitos de las emociones: son experimentados *individualmente*, construidos *socialmente* y compartidos *culturalmente*. En sentido estricto, el presente trabajo se limita a una exploración de lo corporal y sensorial y no se ocupa de *la emoción* en sí.

⁹⁵ Estos “restos” han jugado un papel central en las disputas memoriales, en la Argentina y también en México, entre quienes le apuestan a las excavaciones y los saberes forenses y quienes los rechazan rotundamente. Otro ejemplo, es la construcción del memorial para las víctimas de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York donde hubo una disputa reveladora sobre qué lugar asignarle a los restos de la vida humana; mientras que las autoridades querían incluir los más de mil “restos” no identificados en el dispositivo museográfico, los familiares de las víctimas no encontradas optaron por enterrar estos fragmentos en el “suelo sagrado” del memorial (*New York Times*, 1 de abril de 2011).

pertinente, para nuestro tema, lo que los autores constatan en general para esta labor arqueológica de la materialización de lo ausente:

[As] Archaeologies of the contemporary past [...] focusing on the material, the non-discursive, they frequently engage with the unconstituted. Not simply the unsaid, but the unsayable - it lies outside the said, outside discourse. This does not mean it is not visible, not experienced, but all too often the experience is crowded by other hegemonic discourse (Buchli y Lucas, 2001: 12).⁹⁶

Recurrir a otras materialidades fuera de las discursivas-textuales —corporal en este caso, pero vale también para lo espacial o visual— implica entonces la posibilidad de acceder a lo “no-constituído”, lo que no tiene aún voz ni representación discursiva, instaurar una suerte de interferencia, una grieta o un exceso, en los discursos dominantes. En los procesos de memoria, estas grietas o excesos se producen por la no-linealidad entre presencia material y memoria (por ejemplo, en un memorial que nunca lo conmemora todo) o ausencia y olvido, como en los cuerpos sistemáticamente desaparecidos de los cuales, sin embargo, algunos reaparecen, sin que los asesinos lo pudieran controlar, y se convierten en *corpus delicti* (Buchli y Lucas, 2001: 81).

Es sobre todo la dimensión productiva y perturbadora del “cuerpo”, su ir y venir entre lo íntimo y lo público, su ser portador de vida y de muerte, su relación con el saber, el decir y el mirar, que me interesa explorar aquí. En las páginas que siguen quisiera plantear, a manera de interrogantes más que de conclusiones, tres dimensiones de lo corporal que encontré significativas en la relación entre memoria y espacio público:

Las memorias corporales en los lugares del terror: En los “sitios” son las experiencias y relatos de los testigos sobrevivientes que significan a los muros y restos materiales y buscan transmitir el extracto de estas experiencias a visitantes, en el caso de los sitios, o también a las escuchas jurídicas, en caso de los juicios. En este proceso, podríamos decir, los lugares generan distintas temperaturas emocionales: el “calor” del detalle del terror, la

⁹⁶ “(En tanto que) Arqueologías del pasado contemporáneo (...) al centrarse en lo material, lo no discursivo, frecuentemente se vinculan a lo no constituido. No es simplemente lo no dicho, sino lo indecible —lo que está fuera de lo dicho, fuera del discurso. Esto no significa que no sea visible, no experimentado, sino que comúnmente la experiencia está saturada de otro discurso hegemónico”.

“cálidez” de la reapropiación; el relativo “frío” del análisis, del argumento jurídico o del arte abstracto.

El cuerpo de la madre: Las madres (u otros familiares) que exhiben su propia corporalidad como una contingencia de estos otros cuerpos ausentes, producen un espacio público, anclada en una materialidad no-duradera, transmitida de viva voz y de “cuerpo en cuerpo”. Son portadoras de una memoria social en el sentido más propio de Maurice Halbwachs, ya que dependen de su *estar* (físicamente) *ahí*, y en conjunto, de lo que comunican “en vivo”, como lo han hecho a lo largo de más de 35 años. Se plantea la pregunta por cómo socializar esta memoria comunicativa, para que ya no dependa, en primer lugar, de la cada vez más precaria e incierta presencia de estos cuerpos.

Los otros cuerpos: Sostengo que es factible pensar que la visibilización (a través de los juicios y tribunales) de los represores, en su propia corporalidad, vulnerabilidad e impotencia, contribuye a humanizar y por ello reconfigurar el imaginario social de la victimización. Pone de manifiesto que hubo y hay distintos cuerpos en juego, no sólo el de la víctima sino también el del victimario, como asignatura social, producto de constelaciones políticas y disposiciones individuales, y que éstos también están expuestos a la transformación y a la historia.

MEMORIAS DEL CUERPO EN LOS LUGARES DE TERROR

De entrada, conviene advertir una tensión que no lograremos resolver en este trabajo: el carácter de lugar *público* que adquieren los sitios como los ex centros clandestinos de detención, en los procesos de museización que aquí nos conciernen, y su carácter de depositario de la dimensión *íntima* de los recuerdos, la de un cuerpo atormentado, al borde de su existencia. Cabe subrayar la certeza que “sólo los individuos —y no los grupos, las instituciones— recuerden” (Arfuch, 2000: 34), como sólo las personas, y no los colectivos, experimentan las sensaciones relacionadas con estos procesos: sufrir, sentir dolor, angustia o alivio. Pero al comunicar estas sensaciones se instituye un proceso social, al espacializar los recuerdos se vuelven sitios o *lugares*, accesibles y transitables por otros. No obstante, esta tensión marca un umbral intransitable entre el yo y la colectividad, que además es más compleja de lo que puede parecer a primera vista. Porque el

recuerdo íntimo también se divide entre su despliegue social, el *testimonio* en distintos escenarios (documentales, jurídicos, ficcionales)⁹⁷ y lo que de él permanece en la zona de lo intransferible y lo innombrable, incluyendo el derecho al silencio y al olvido.⁹⁸ En muchos de los sitios del terror esta parte transferible del recuerdo del testigo sobreviviente se socializa, ya no le pertenece sólo a él, sino se convierte en voz o palabra significativa.⁹⁹ Lo que ahí se juega es la brecha entre el imperativo de tener que *significar* (el deber de memoria, del cual hablan muchos sobrevivientes) para otros y el *sinsentido* de la violencia vivida en carne propia. Visto así, queda claro que los sitios se cargan desde muy distintas emocionalidades: la que vuelve a recordar el dolor propio o de los próximos, y la de visitantes a quienes se les *relata o trasmite* el dolor ajeno.

Entre los cerca de 500 lugares que han funcionado como ex centros clandestinos de tortura, detención y exterminio, como se les llama en la Argentina actual, un par de decenas¹⁰⁰ se encuentran hoy en vías de “recuperación” y, son actualmente transformados en sitios o lugares de memoria.¹⁰¹ El caso más emblemático es sin duda la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), ubicada en la zona norte de la capital, y ahí particularmente el Casino de Oficiales, que formaba el núcleo del ex centro clandestino de

⁹⁷ Leonor Arfuch ha trabajado la compleja dimensión social e incluso ficcional del “espacio biográfico” (2002).

⁹⁸ Hay un impresionante relato de Jorge Semprún que habla de su choque y extrañamiento al confrontarse, en un noticiero, con las imágenes del campo de concentración de Buchenwald donde él había estado. Constata asombrado la brecha entre “lo visto y lo vivido” (cit. en Didi-Huberman, 2007: 128) y el hecho de que, contra de lo que pudiera pensarse, lo filmado *excede* incluso lo recordado.

⁹⁹ Sobre todo en los ex-campos de concentración del nazismo, los sobrevivientes durante décadas han aportado su voz y presencia física a los sitios de memoria.

¹⁰⁰ Estas cifras provienen del semanario *Sur*, 11 de abril de 2010, pp. 30 y 31 (Red Federal de Sitios de Memoria); sin embargo, precisamente por el carácter “clandestino” de los centros y su constante transformación, es difícil establecer la certeza numérica. Para la ciudad de Buenos Aires el archivo Memoria Abierta armó un inventario detallado que abarca más de 200 lugares, marcas y señales, clasificados no por una tipología sino por su ubicación geográfica (Memoria Abierta, 2009).

¹⁰¹ Cabe señalar que en México no hay ninguno espacio “recuperado” a pesar de que se documentan, desde la llamada “guerra sucia” de los años setenta, muchos cientos de desapariciones forzadas (www.comiteeureka.org.mx). Entre las cárceles clandestinas la más señalada por los sobrevivientes se ubica en el Campo Militar No. 1, en la capital mexicana. Uno de los escasos acercamientos a este lugar es el estudio, a base de testimonios, de Alicia de los Ríos (2012); véase también mis apuntes en torno al Campo Militar (Huffschnid, 2012a) y en general el tomo sobre las topografías urbanas de la memoria (Huffschnid y Durán, 2012). El lugar de memoria más emblemático en la Ciudad de México es sin duda la plaza de Tlatelolco; véase Huffschnid, 2010.

detención. El 24 de marzo de 2004, el 28 aniversario del golpe militar del 1976, el predio —en ese entonces aún en posesión del Ejército— fue declarado “Espacio para la memoria” por el ex presidente Néstor Kirchner, aunque tardó hasta finales de 2007 el desalojo completo por los militares.

Hubo en la ex-ESMA un largo debate de sí y, hasta qué punto, estos edificios “dicen algo” desde su propia materialidad (de edificación construida, de huellas tangibles); cómo se relaciona con la experiencia y memoria de los presos y sobrevivientes y de cómo “hacer hablar” esta materialidad. Concretamente, aquí se planteaba el dilema de hacer hablar un edificio camuflado como el Casino de Oficiales, de tres pisos, donde los militares llevaban a los secuestrados al sótano, los torturaban de manera sistemática, luego los acomodaban en un espacio llamado *capucha*, hasta trasladarlos a su destino final, casi siempre los vuelos de la muerte. Nada de eso se ve ni se intuye hoy ahí, el edificio se despliega ante la vista como una suerte de simulación espacial. Fue remodelado por primera vez en 1979, en vísperas de una visita internacional de inspección, haciendo desaparecer el elevador y luego las escaleras que llevaban al sótano. Lo que hoy se sabe del funcionamiento del edificio se debe casi exclusivamente al testimonio de las entre 150 y 200 personas que lograron sobrevivir el lugar (de un total de 5 mil presos). En su relato se basa la reconstrucción del funcionamiento del espacio y también el recorrido de las visitas guiadas, que se realizan aquí a partir de finales del 2007.¹⁰²

Hubo en el Casino de Oficiales una decisión museográfica de prescindir de cualquier recurso de reconstrucción o visualización y de obligar así al visitante a un ejercicio de imaginación, casi en abstracto. Es decir, se decidió no recrear ningún soporte espacial en los recintos principales generando así algo que Claudia Feld llama acertadamente un “poderoso vacío” (Feld, 2012). Tampoco se usan imágenes, ninguna fotografía facilita el traslado a este otro tiempo, sólo algunos planos con descripciones neutras explican las funciones y transformaciones del espacio. Lo único que se expone, como un dispositivo museográfico de extrema austeridad, es una serie de un total de 22 cédulas con testimonios de sobrevivientes. Estas

¹⁰² El guión del recorrido se elaboró entre los integrantes del equipo de guías, que en 2010 constaba de nueve personas; es un equipo profesional, con no más de dos visitas por semana cada uno, para “evitar el paseo turístico”. Relatan que como base de este guión sirvieron tanto los testimonios del primer juicio a la junta, en 1985, como también las conversaciones más recientes con sobrevivientes; entrevista 3 de abril de 2009, Buenos Aires, SO/AC. Todos los entrevistados son marcados no por su nombre sino por un código interno.

fichas brindan al visitante un discurso altamente segmentado, integrado por fragmentos de una memoria primordialmente corporal: hablan del dolor causado por la venda o el antifaz, el calor o el frío extremo, la inmovilización, la prohibición de hablar, los tobillos lastimados por los grilletes.

No es casual, ni tampoco se debe a una deliberada estrategia por dramatizar el relato, que se recurra a lo que el cuerpo recuerde: como el cautiverio en condiciones de tabicamiento, es decir sin mirada, imposibilita la posterior recuperación de una memoria visual, éste obliga a recurrir a los recuerdos sensoriales, entre ellos las sonoras. Es esta dimensión del recuerdo en el “mundo de los sonidos” que fueron los centros clandestinos de detención que busca explorar el estudio realizado por Raul Minsburg y Analía Lutowics (2010). Identifican el oído como sentido vital para la sobrevivencia y orientación, agudizado justamente por la privación de la mirada. La experiencia auditiva, en todos sus matices, representa para los autores un valioso soporte para reconstruir la experiencia cotidiana en cautiverio, sobre todo en su dimensión espacial, pero también afectiva. Más allá del silencio forzado, se recolectan recuerdos sonoros tales como; el goteo de agua, los murmullos, el golpe de alguna barcaza contra un muelle, el canto de un pájaro, la voz de los guardias, los ruidos humanos emitidos por los demás; cercanía y distancias. Se tejen mapas sonoros y sensoriales, entre la experiencia íntima y los patrones colectivos, que permiten recrear el proceso de deshumanización que inicia con quitarles el sentido de la vista a los cautivos, pero también la terquedad del cuerpo ante su aniquilamiento.

Con la apertura de los juicios orales en 2009, en el marco de los procesos penales reabiertos por la justicia argentina desde el año 2005, los primeros testimonios que habían servido de base para las cédulas en la ESMA,¹⁰³ se complementan por nuevas declaraciones. Predominan ahí también las memorias corporales, sonoras, táctiles y olfáticas. Un ejemplo, entre tantos, es la declaración de Miguel d’Agostino, sobreviviente del ex centro clandestino de detención conocido como El Atlético.¹⁰⁴ En su declaración del 29 de marzo de 2010 Miguel reconstruye, ante los jueces, fiscales y acusados, pero también ante el público oyente detrás del vidrio, minuciosamente el

¹⁰³Estas primeras declaraciones de sobrevivientes datan de 1979 y 1984. Véase para la compleja relación entre testimonios y la elaboración de las cédulas la obra de Feld (2012).

¹⁰⁴Conoci a Miguel d’Agostino en junio de 2005, en un simposio compartido en Berlín. Desde este entonces nuestras constantes conversaciones han sido para mí una referencia indispensable para desentrañar el laberinto del recuerdo personal y su elaboración colectiva y pública.

relato de sus 90 días en cautiverio que es sobre todo el relato de una experiencia corporal: los ojos siempre vendados, tener que escuchar los gritos de los demás, el olor a carne quemada, a orina y excremento, la picana en el carne propia, la humedad permanente, respirar un aire mal ventilado, el no poder “cagar” en mucho tiempo. Y también recordó los gestos mínimos del cuerpo que resguardan algún grado de humanidad, una caricia o un susurro, golpetear un código o pasarse un pedacito de pan. En estos ejercicios testimoniales, que componen una suerte de micro-memoria y a la vez representan la voluntad de *recordar en público*, se reconstruye a mayor detalle las coordenadas de este lugar victimizador. Con ello se buscaba concretizar, naturalmente, en primer lugar la carga jurídica contra los represores implicados.¹⁰⁵ Pero al mismo tiempo nos lleva a pensar que tal vez con ello, de algún modo, se logre restituir algo del control perdido, sobre el lugar y sobre el cuerpo propio. Es evidente que estos relatos significan el espacio. Pero, a decir de Miguel d’Agostino, esto mismo podría ser válido también al revés. Subrayó, en una de las muchas conversaciones sostenidas sobre el tema, “la necesidad de hacer verídico nuestro relato” y de la existencia de otro relato (material, espacial) “que supera el nuestro”.

Hace algunos años empezó a circular, para un público más general, otro registro corporal, éste sí visual, de la memoria del terror de la ESMA. Se trata de un conjunto de fotografías de 12 hombres y mujeres secuestrados, fotografiados por sus captores ya en cautiverio, y que fueron sacados de este centro clandestinamente por uno de sus presos, Víctor Bastera.¹⁰⁶

En las imágenes se ven cuerpos de hombres y mujeres, de distintas edades, con la mirada entre angustiada o apagada. Son fotografiados, se intuye, después de una o ya varias sesiones de tortura, algunos probablemente ya sin más esperanza que una muerte rápida. Son imágenes difíciles de

¹⁰⁵ En el caso de este juicio, la causa del así llamado circuito represivo de ABO (Atlético-Banco-Olimpo) ya se dictó, en diciembre de 2010, una primera sentencia que declaró culpables 16 de 17 acusados; de ellos, 12 fueron condenados a cárcel perpetua y cuatro a 25 años en prisión. Para este juicio y en general el seguimiento de los procesos pensales se puede consultar la página <http://www.cels.org.ar/wpblogs/abo/>

¹⁰⁶ La mayoría de los retratados permanecen desaparecidos hasta la actualidad. Los negativos fueron sacados del sótano de la ESMA por Bastera, quien fue detenido en 1979 y liberado hasta diciembre de 1983; al sacarlos los salvó de la quema que después destruyó gran parte del archivo fotográfico. Fueron publicados por primera vez en 1984 y 1985, en el contexto de las primeras declaraciones judiciales, pero después cayeron en un “largo y sintomático olvido” (García y Longoni, 2012: 17) y reaparecieron hasta 20 años después, en un impactante prólogo visual del tomo editado por Marcelo Brodsky (2005). Véase para una revisión crítica del aporte de esta “fotos de Bastera” a la visibilización del terror en la Argentina, el artículo de García y Longoni (2012).

soportar, por estas miradas terriblemente perdidas y también por los detalles: la camiseta sudada y algo desgarrada del muchacho Fernando, el pelo sucio de una joven mujer de nombre Graciela, los cordones desatados de una señora ya mayor, Ida.¹⁰⁷ Estos rostros y estos cuerpos, que se intuyen apenas re-vestidos para la cámara, se exhiben en un estado de extrema vulnerabilidad, impotentes, expuestos. Con todo y su terrible efecto de humillación, de la fotografía forzada; diría que estas imágenes cumplen una función invaluable: les quitan el estatus de fantasma a estos desaparecidos, ya no son sólo estos rostros alegres y felices de jóvenes, casi acorporales, cual congelados en el tiempo, en estas otras fotografías que suelen portar los familiares, las madres sobre todo, afuera, en las calles y en la plaza. Les devuelven su condición humana a estas personas, con sus cuerpos atormentados pero vivos aún, comprueben su tangibilidad y existencia, los dignifican.¹⁰⁸



Fernando Rubén Brodsky, fotografiado en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.

¹⁰⁷ Cabe notar la crítica de García y Longoni (2012) hacia a “desconexionalización” en la publicación de 2005, que suprimió la historia militante de los fotografiados; ahí aprendemos, por ejemplo que “la señora” era una peronista y activa colaboradora de la lucha armada. Es sin duda muy interesante el efecto del saber sobre la mirada; sin embargo, dudo que esto automáticamente lleve a una “despolitización” del impacto de estas fotos, como sostienen los autores.

¹⁰⁸ Los registros *corporales* se complementan con las fotos “erráticas” de los espacios de la ESMA tomado por Basterrea, obligado a servir de fotógrafo oficial del recinto (Brodsky, 2005: 97). Simulando probar un flash él registró el sótano remodelado, desde un ángulo “descentralizado” que revela su propia corporalidad precaria “impresa como huella en la imagen” (Kuschmir, 2010: 12), ya que no podía haber escogido otro ángulo a riesgo de su vida.

Graciela Estela Alberto, fotografiada en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.



Ida Adad, fotografiada en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.

A la vez las fotografías nos comprometen a nosotros. Nos obligan a mirar y a un esfuerzo por imaginar más allá del “lugar común” de la irrepresentabilidad, que constatan García y Longoni (2012: 12) para el imaginario social de la Argentina. Esta mística de la “inimaginabilidad” ya lo acusó Georges Didi-Hubermann en su célebre ensayo *Imágenes pese a todo* (2007), un ejercicio de lectura minuciosa de cuatro imágenes “arrancados” al infierno de Auschwitz, una tarde de agosto de 1944. En estas imágenes, borrosas y sacadas con una cámara clandestina, también se ven cuerpos en cautiverio, sometidos a esta violencia extrema que no solemos “nombrar” en términos visuales: en una, vemos mujeres caminando, ya desvestidas, hacia lo que sabemos es la la puerte de la cámara de gas; en otra, una masa de recién masacrados a punto de ser incinerados, con los trabajadores acomodando los cadáveres como pedazos de madera. Son imágenes que hieren, no cabe duda, hubiéramos preferido no mirar y no tener que imaginar más, pero ya no podemos. Nos llevaron a un borde estas fotografías, y también las “de Basterra”, sin que éstas, en ningún momento, pretendan mostrarlo todo ni tampoco a constituir prueba alguna, como si hubiera hecho falta. Lo que sí subvierten son ciertas retóricas instaladas como “lo inimaginable” como también la “desaparición”. Al respecto, constatan acertadamente García y Longoni (2012: 14) que “tal desaparición *en si* nunca existió”: lo que existió es la metodología de un Estado terrorista y la experiencia concreta del secuestrado. Ambos se inscriben en las “fotos de Basterra”.

Importan estas imágenes “como portadoras de una verdad que va más allá de su referencia” (García y Longoni, 2012: 16). Porque lo que urge reconocer en ellas es la voluntad humana de mirar o hacer mirar *pese a todo*, la apuesta a la prueba visual en contra de la “desimaginación” (Didi-Huberman, 2007: 36) que llevaba dos presos de Auschwitz, que se sabían prácticamente muertos, o el desaparecido la ESMA, a *sacar*, en el doble sentido, estas imágenes a la luz. No es sólo lo que se reconoce en ellas, su contenido, sino las miradas que las posibilitaron, su materialidad y existencia, y que se inscriben en la imagen misma: el desencuadre y fuera de foco de las imágenes de Auschwitz, el exceso de luz en los retratos policíacos de la ESMA o el dedo de Basterra que sostiene la fotografía. Es este dedo la huella acaso más significativa que conecta distintas temporalidades: la del muchacho torturado, el testigo de su tortura y, sobre todo, nuestra propia mirada, desafiada.

La súbita y forzada desaparición de un ser querido lleva, así lo han testimoniado incontados familiares, a sus cercanos al borde de un estado de locura, de irracionalidad extrema, a un limbo. En el caso de un grupo de madres¹⁰⁹ de opositores secuestrados por un Estado represor y terrorista, en Argentina (y también en México), esta *locura* se convirtió en movilización, en Madres con mayúscula: poniendo en marcha el cuerpo propio, desafiando al régimen, denunciando el vacío. Fueron ellas las “locas de la plaza” que daban sus vueltas contra toda probabilidad, incómodas al extremo para el régimen, y estorbando incluso aún en los procesos de apertura y transición (Gorini, 2008: 25). Porque ellas se negaban a asumir la racionalidad de los nuevos tiempos políticos y sus negociaciones, y seguían transgrediendo las fronteras entre lo íntimo (de la pérdida) y el espacio público.

Hablar de Madres es, al menos en la Argentina, hablar de su presencia física, corporal, ya ritualizada a lo largo de las décadas, en Plaza de Mayo. Encarnaron y siguen encarnando ahí la denuncia, en su tradicional ronda de los jueves a las tres y media de la tarde; los primeros meses aún sin y luego con el pañuelo blanco que pronto se iba a convertir en ícono. Se lo pusieron por primera vez en una peregrinación a la Basílica de Luján, para reconocerse entre los miles de peregrinos (Gorini, 2006: 117-118). Al principio fue un auténtico pañal de bebé que luego iba a ser sustituido por un pañuelo, un poderoso símbolo que les permitió vestirse de “ama de casa” y denunciar así con más eficacia la destrucción de su entorno familiar por un régimen ultra-conservador que solía acudir, paradójicamente, también a la metáfora familística. Es este pañuelo que las identifica y las convierte en “madre colectiva” o “en madre pública” (Maier, 1998); las expone en su vulnerabilidad pero a la vez cumple con una función protectora. En palabras de una de las activistas entrevistadas:¹¹⁰

Yo siento cobijo con el pañuelo. Es un símbolo de mucho dolor, de mucho sinceramiento y yo personalmente me siento con el pañuelo amparada. Yo me pongo el pañuelo y siento que puedo ir a cualquier lado.

¹⁰⁹ Véase para una historia del movimiento de Madres en Argentina (Gorini, 2006 y 2008).

¹¹⁰ Entrevista 30 de marzo de 2009, Buenos Aires (HGB).

Queda claro que es para ella una decisión consciente, a título individual, de *ponerse* el pañuelo, no un automatismo. Y me parece importante señalar también que con este símbolo de lo doméstico (Radcliffe, 1993) no se traspasa automáticamente una línea de género, sino más, bien, éste sitúa a estas mujeres en un borde: actúan como dadoras y defensoras de la vida, de acorde a su asignación tradicional, dispuesta al sacrificio y “cuerpo-para-otros” (Maier, 1998); a la vez que trascienden los límites de una espacialidad genérica y también el horizonte del llamado altruismo maternal. Porque ya no están ahí (sólo) por el propio hijo, ya es una causa pública, y compartida, que las significa como sujetos políticas.

Pero aun antes de entrar a la escena pública, a nivel íntimo, sus cuerpos son cajas de resonancia ante lo acontecido. Resaltan en las entrevistas sus reacciones físicas ante lugares como la ESMA. Dice una: ¹¹¹

Entré a la ESMA en 2005, me mantuve muy fuerte hasta después de la visita. Me contaron todo, volví a la casa, abrí la puerta acá y por primera vez en mi vida me desmayé. Fueron minutos. Fue muy fuerte.

Y otra:¹¹²

Te cuento la sensación que tuve al estar agarrada de la reja del portón. (...) No hubiera soltado esa reja por más que hubiera venido Cristo en persona a pedírmelo. (...) Lo que yo sentí fue físico. A mí me importó entrar. Fue como una catársis. Mi hijo no desapareció en la ESMA ni creo que haya estado ahí. [Pero] la idea de que realmente no lo iba a ver más, lo entendí en la reja de la ESMA.

Tal pareciera que la materialidad del espacio se conectara, de algún modo y no como nexo místico, con la materialidad física de estas Madres y nos lleva a pensar, una vez más, que posiblemente el cuerpo *entiende* (siente, visualiza) cosas que la mente y la psique (aún) se resisten a procesar.

Hay otra línea del relato en torno a la corporalidad, de cómo incidió el terror en la vida cotidiana de estas mujeres. Una integrante de la agrupación de familiares Comité Eureka fundada por Rosario Ibarra de Piedra,¹¹³

¹¹¹Entrevista 29 de marzo de 2009, Buenos Aires (v.j).

¹¹²Entrevista colectiva a un grupo de Madres de Línea Fundadora, 5 de mayo de 2004, Buenos Aires (L.C).

¹¹³Es interesante notar que el grupo mexicano de madres y otros familiares, conocidos como las Doñas, se inició en el mismo año (1977) en el que se empezaron a movilizar y orga-

perdió a su esposo, secuestrado por las fuerzas del Estado, cuando ella tenía apenas 26 años.¹¹⁴ Cuenta ella:

El dolor de la desaparición es tan fuerte que te apaga la libido. Yo empecé muy joven a perder este apetito.

Poco después, sigue su relato, también había dejado de menstruar. Desde entonces el sexo se ha borrado del mapa de su cuerpo de mujer y no por una cuestión moral, le importa subrayar, sino por ausencia de deseo.

Biológicamente no sé como me lo cobra mi cuerpo, porque luego es un proceso biológico y de repente lo apagas. Rosario dice que nosotras somos ángeles, las mujeres, las esposas, las madres, porque perdimos el interés por el sexo. Un ángel no tiene sexo.

Las madres y esposas aquí parecen retornar a una condición de virginidad, amputadas no sólo del compañero de vida, del hijo o de la hija, sino también mutiladas en su femeneidad como energía vital. Ciertamente no es el caso de todas, tal vez ni siquiera la mayoría. Pero nos indica que el limbo de la desaparición posiblemente tenga un poder aún más “castrante” que la certeza del asesinato del ser querido.

A nivel público, a la vista de los demás, ya decíamos que el cuerpo de estas madres se convierte en dispositivo de denuncia. Pero ello no sucede de manera automática, como una suerte de *vocación* maternal, sino su uso y sentido público varían significativamente. Intervienen ahí decisiones estratégicas sobre *cómo* situar este cuerpo, y el de sus seres desaparecidos, en la vida y vía pública. Y quisiera aclarar que introducir nociones de estrategia no equivale, de ningún modo, a quitarle validez afectiva o suponer necesariamente una deliberada o incluso calculada premeditación. Me interesa más bien mirar a estas mujeres *también* como sujetos políticos, responsables de sus decisiones. En este sentido, creo posible distinguir tres modos distintos entre las madres movilizadas en Argentina y México:

1. Uno de los dos grupos del movimiento argentino —profundamente dividido desde mediados de los ochenta, pocos años después del final de la dictadura— optó por dejar atrás los cuerpos en concreto de los seres específicos, y el dolor de su ausencia, y diluirlos de algún modo en

nizar las Madres argentinas. De acuerdo con Rosario Ibarra de Piedra, habría ahí tenido alguna influencia el exilio argentino en México (entrevista, 29 de noviembre de 2011, Ciudad de México).

¹¹⁴ Entrevista 11 de noviembre de 2009, Ciudad de México (SH).

la metáfora de un *cuerpo colectivo*, homogéneo, en bloque. Ya no hay, en la “Asociación de Madres de Plaza de Mayo”, liderada por Hebe de Bonafini, ninguna marca de nadie en particular, ni fotografías ni nombres, todas se consideran Madres de todos, ya hace tiempo se había decidido “socializar la maternidad”. Las consignas de sus marchas ya no aluden al horizonte, ni semántico ni político, de “memoria” o “justicia y castigo”, sino a las disputas políticas de la actualidad: contra la deuda externa, la oligarquía rural o la política energética. Y reniegan ellas, en voz de su líder Bonafini, categórica y expresamente lo que llama la “pobre materialidad” de los restos, los huesos encontrados o analizados por los forenses.¹¹⁵ Sitúan a los ausentes en otro nivel, el de “espíritus” siempre presentes, aunque ya no sea de carne y hueso.

2. Su equivalente mexicano sería, como ya se dijo, el Comité Eureka. Su fundadora y presidenta Rosario Ibarra comparte el rechazo rotundo de la declaración de muerte por parte del Estado y con ello cualquier tentativa de indemnización económica. Sin embargo, su estrategia se distingue notablemente de la de las Madres argentinas. No transforman a los ausentes en espíritu de “lucha” o “alegría” sino siguen insistiendo —con toda literalidad— en su recuperación con vida. “Vivos los llevaron, vivos los queremos” sigue siendo la consigna principal hasta el día de hoy. En pancartas y fotografías se destaca la especificidad el rostro de cada una y cada uno, y la necesidad de volverlos a nombrar una y otra vez. Ante el no-reconocimiento oficial, y lo que se percibe como una marcada desinformación e incluso indiferencia¹¹⁶ por vastos sectores de la sociedad mexicana, y a la vez la continuidad de ciertas prácticas represivas como la desaparición forzada, los cuerpos nombrados, y declarados vivos, siguen siendo un resorte de resistencia.
3. A diferencia de estos dos grupos, el otro grupo de madres argentinas, llamada Línea Fundadora, dio ya hace tiempo por terminada la búsqueda de los desaparecidos y asumió la certeza de la muerte. Esta “resigna-

¹¹⁵ A través del análisis de estos restos humanos, hallados en excavaciones, o traídos por las corrientes acuáticas, se han logrado establecer —gracias al esfuerzo del ya célebre Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF)— la identidad de algunos cientos de asesinados; éstos son una mínima parte de los casi nueve mil personas que se tienen documentados como desaparecidos-detenidos.

¹¹⁶ Es por supuesto complicado operacionalizar la percepción de indiferencia social; en el trabajo final de este estudio trataré de conceptualizar con más precisión lo que por ahora denomino, de manera provisional, como “indiferencia” o “indiferencia forzada”.

ción" posibilitó procesar y transformar el dolor en duelo, manteniendo intacta, incluso con más énfasis, la denuncia del crimen y la demanda de "juicio y castigo". Se exponen públicamente como madres que perdieron, a manos de un Estado asesino, a sus hijos e hijas y desde este lugar reclaman justicia, al igual que la entrega de los restos. En ellas, no es la presencia (espiritual), sino justamente la ausencia de los hijos que las moviliza en la vía pública, no hay un cuerpo colectivo, sino una diversidad de cuerpos, rostros y nombres específicos.

Hoy día todas ellas, el conjunto de movimientos de madres y familiares, se encuentra en el umbral de su propia desaparición, ya no forzada, sólo inevitable al fin. Algunas ya fallecieron, otras se notan con el cuerpo cada vez más agotado. No pocas, en la Argentina, se sitúan entre el pasmo por los inegables avances políticos y jurídicos y la frustración individual por no haber podido cerrar el duelo, no haberse reencontrado con la información precisa o los restos de la muerte de sus queridos, o en el caso de la organización de Abuelas, por no haberse encontrado con el nieto o la nieta "apropiado" tan largamente buscado.¹¹⁷ Cabe entonces reflexionar en torno de su legado y del desplazamiento de esta "memoria comunicativa" en el sentido de Halbwachs, con las madres como sus principales vasos comunicantes, hacia una "memoria cultural", ya socializada e institucionalizada, como fue conceptualizado por Jan Assmann (2007); o si tal consensuación aún nos parece lejana, al menos a otra generación de comunicadores de la memoria, como es la de los hijos e hijas, ya movilizados en sus propios términos.

Para el tema de esta obra, cabe preguntarse, sobre todo, por la materialización de este legado. ¿Qué tipo de materialidad heredan las madres y cómo ésta persistirá a través de los tiempos, en los espacios de las ciudades? Quedarían, por ejemplo, el registro de nombres y placas en el monumento del Parque de la Memoria de Buenos Aires, las cenizas enterradas en el patio de la iglesia o esparcidas por el Río de la Plata, sus archivos privados convertidos en museos públicos, como es el caso de Rosario Ibarra y su Casa de la Memoria Indómita.¹¹⁸ Con todo, algo se perderá con ellas

¹¹⁷Debido a la insistencia de Abuelas, hasta la fecha se han podido "restituir" más de 100 del estimado de 400 hijos y hijas de padres detenidos-desaparecidos que habrían nacido en cautiverio y fueron dados en adopción ilegal (www.abuelas.org.ar).

¹¹⁸Al momento de revisar estas líneas, en mayo de 2012, la inauguración del museo (situado en la calle de Regina, en el Centro Histórico de la Ciudad de México) se preveía para junio del mismo año.

para siempre. No solamente la voz de la testigo, sino también el testimonio insustituible de sus cuerpos. Verlas marchar, en Buenos Aires, su ronda de los jueves, de cuerpo vivo y fragil, de solemnidad que antoja a veces rutinaria en algunas, alegres y sonrientes otras, pensativas o de mirada melancólica en la mayoría, equivalía mirar a la *memoria movida*, en toda literalidad, y diversa.

APARICIÓN FORZADA: LOS REPRESORES

Es una obviedad constatar que no solamente las víctimas, los desaparecidos y sus familiares, poseen un cuerpo, sino también los otros, militares y policías, el conjunto denominado “represores”, de distintos niveles y responsabilidades. No se profundizará aquí en el hecho de estos “otros” cuerpos también pueden haber sufrido algún tipo de violencia; tema complejo, sin lugar a duda, pero no me ocupa ahora. Lo que me interesa mirar aquí es la relativa invisibilidad de estos hombres (sí, hombres, casi todos) durante largas décadas, y su súbita visibilización en tiempos más recientes en la Argentina.

Durante décadas eran sólo nombres, apenas unos rostros en alguna fotografía oficial, muchas veces con uniforme, tan congelados en el tiempo como los propios desaparecidos en las fotos de sus familiares. Algunos, pero sólo los generales, ya fueron exhibidos en el juicio de la junta, en 1985,¹¹⁹ otros luego “escrachados” —es decir, señalados públicamente— en sus domicilios por H.I.J.O.S., la agrupación de hijos e hijas de desaparecidos políticos. Pero la gran mayoría eran seres *acorporales*, instalados en la distancia, la invisibilidad social y la abstracción, que los hacía —literalmente— intocables.

Esto cambió drásticamente a partir de la apertura de los juicios orales en otoño de 2009. Súbitamente, estos cuerpos ahora eran obligados, muchos por primera vez, a exponerse en público. Es evidente que los tribunales distan de representar una esfera pública en sentido de *ágora*, ya que están altamente reglementados y las fotografías, por ejemplo, prohibidas. Sin embargo, a través de los juicios, los tribunales en tanto lugares físicos,

¹¹⁹De hecho el mismo Basterra había sacado, del laboratorio clandestino de la ESMA un centenar de fotografías de represores (García y Longoni, 2012: 13). Hoy éstas se exponen en una instalación permanente “Ayer/Hoy”, en el lobby del Centro Cultural de Memoria Haroldo Conti, en el predio de la ex-ESMA.

transitables, se han convertido en espacios temporalmente públicos. Cualquiera puede asistir sin demasiado trámite de por medio; los organismos de derechos humanos, H.I.J.O.S. sobre todo, han convocado desde el principio a asistir masivamente.

La presencia física de estos acusados produce efectos extraños. Lo más llamativo e inmediato es la confirmación de lo que se ha constatado ya en otros tribunales del siglo XX la falta de algún rastro físico que distinga a los represores como tales: se miran, detrás del vidrio que separa el público del tribunal, unos hombres envejecidos, canosos, ya sin las insignias del poder, ya no hay uniformes, sólo trajes y corbatas, cuerpos un tanto encogidos. La mayoría parecen presenciar su juicio en modalidad sonámbula, presentes físicamente, pero en un estado de distancia mental. Algunos se exponen en calidad de víctima, de cuerpo atormentado, como fue el caso de un comisario de policía que optó por asistir a su juicio en camilla. Algunos pocos se presentan en plan de testigo atento y activo, como Miguel Ángel Cavallo, el ex militar argentino descubierto y detenido en agosto de 2000 en México y extraditado a la justicia argentina en 2008; era el único que asistía todos los días con su *laptop* o cuaderno, tomando notas. Y sólo muy pocos como Alfredo Astiz, el llamado “ángel de la muerte”, aprovechan para volver a justificar su “combate a la subversión”.

No son exhibidos en el banquillo como hombres denigrados, se les escucha, y están siendo acompañados por sus pares y abogados. Aun así, me parece propicio pensar que con su aparición en público se rompe por fin un hechizo. Los que alguna vez encarnaron un poder absoluto, sobre la vida y el cuerpo de otros, en estas apariciones forzadas se volvieron materialmente visibles, vulnerables y tocables, expuestos ahora a otros poderes. Cabe señalar que ninguno, de los más de mil imputados, aprovechó la palabra y la escucha para asumir algún grado de responsabilidad. “Cada juicio espero que alguno de estos tipos empiece a hablar”, me comentaba uno de los abogados querellas. Y nunca sucede. Parecen ser, aún en esta cobardía, hombres terriblemente comunes.

Y mortales, a fin de cuentas. Cuando en noviembre de 2010 falleció Emilio Massera, ex-integrante de la junta militar, entre los activistas de derechos humanos reinaba cierta incredulidad. Se sabía —leemos en un texto en la página de H.I.J.O.S.— que Massera

estaba enfermo, no controlaba esfínteres, babeaba, no podía responder ni siquiera cuántos años tenía. Pero era difícil imaginarse a Massera en ese estado (...) Costaba unir la imagen del genocida con la del tipo muriéndose de a poco, lentamente, retorciéndose en la soledad de una cama. Cuesta asimilar que los asesinos del pueblo se mueran, porque implica incluirlos dentro de lo humano, de lo sensible, de lo sufriente.¹²⁰

DESVÍO: EL CUERPO PROPIO

Antes de concluir, quisiera plantear una inquietud que está siempre latente en este tipo de exploraciones, y es el cuerpo propio como caja de resonancia, no sólo inevitable, sino de algún modo, según creo, *significante*.¹²¹ Poner la subjetividad en alerta, comprenderla como un dispositivo y no como una simple falla epistemológica, se ha vuelto por fortuna ya un lugar común, al menos en la investigación cualitativa, por ejemplo en el trabajo cruzados con materiales textuales, visuales y espaciales; específicamente en la etnografía.¹²²

Pero queda la interrogante de cómo incorporar en nuestro análisis lo que nos sucede ahí, a nivel sensorial y más allá de toda discursividad, de cómo procesar esta subjetividad específica para nuestra comprensión de la semiosis: cuando uno está sentado al frente de alguna de las Madres, escuchándola, mirándola, a sabiendas que habrá contado ya 100 veces la historia de esa brutal ausencia y, sin embargo, algo se está removiendo en las fibras de uno ante la imposibilidad de racionalizar completamente lo escuchado. O presenciar, con el cuerpo y aliento contraído, ya sin pregunta de por medio, un relato de tortura. O también, cuando uno toca un muro de alguno de estos edificios “malditos”, deslizando la mirada o, a escondidas de las guías, la punta de los dedos, tratando de captar esa “otra cosa” de la memoria que se escapa al discurso. Algo percibe el cuerpo que podemos, y tal vez necesitamos, procesar analíticamente, más allá de una simple empatía.¹²³

¹²⁰ Fuente: http://www.hijos-capital.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=776:se-murio-el-genocida-massera&catid=50:editoriales&Itemid=426.

¹²¹ En su exposición titulada “Geograf@s emocionales: Posicionalidad y compromiso en la investigación”, Nuria Benach habló del posicionamiento de la propia emocionalidad y lo caracteriza no como una opción sino una “necesidad”, un compromiso incluso, “lo emocional es político”.

¹²² Véase para estos cruces transdisciplinarios, Huffschmid y Wildner (2009) y Huffschmid (2012b).

¹²³ Comentaba Adrian Scribano en una de las discusiones de aquel simposio que no se trataba de “dejarse llevar por la propia emocionalidad”, sino de reconstruir, incluso analíticamente, esa experiencia corporal y afectiva propia.

Con ello no sostengo que sólo la propia “experiencia personal somática” pueda validar toda dimensión afectiva y sensorial, por ejemplo, en las arquitecturas memoriales llamadas auráticas (Sion, 2008: 152). Podemos hablar de “aura” si nos referimos a funcionalidades o necesidades en relación a los espacios memoriales, difícilmente de “efectos”. Pero sí creo que conviene registrar y tomar en serio lo que puede captar nuestro cuerpo, como una dimensión más, igual que la mirada y la lectura, de la “observación participante”, sin con ello pensarnos como las más significantes cajas de resonancia. Al contrario, para el análisis semiótico, tendremos que relacionar esta experiencia con la de otros cuerpos, como cruzamos nuestras lecturas y miradas con la de otros. No procuro entonces ninguna metafísica esencialista de la corporalidad, de del propio ni de ajenos, como si ésta fuera la última instancia del sentido. Sólo creo posible constatar que el hacer sentido de estas memorias pasa también por todos nuestros cuerpos, este pedazo de espacio (y tiempo) que cada uno ocupamos en este mundo.

SALIDA: HACER (SENTIR) LA MEMORIA

En la elaboración pública de una memoria social y compartida, ésta que concierne a una sociedad en su conjunto, se cruzan distintas corporalidades y sus respectivas dimensiones afectivas: el cuerpo cargado del recuerdo de la violencia, en calidad de testigo; el otro cuerpo dolido por la ausencia que encarna la denuncia; el cuerpo del victimario y también el cuerpo receptor; el que no ha pasado por el dolor en carne propia, el visitante, el lector o la investigadora. En los procesos y lugares de memoria se trataría de conectar entre sí estas instancias en complejas dinámicas de depositar, transferir, trasladar y traducir y generar así un *espacio* de sensibilización social. Equivaldría este proceso a romper con los moldes de una memoria petrificada, monolítica o banalizada, dejarse tocar por otras materialidades, visuales y corporales. Visualizarla y al mismo tiempo aspirar a “un campo de visión que no puede agotarse en lo mostrable” (Richard, 2000: 33), localizarla sin que los lugares se reduzcan a la literalidad del terror. Sólo si se logra establecer esta conexión compleja entre cuerpos, espacios y recuerdos se habrá logrado lo esencial: hacer sentir el dolor del otro, hacer *re-sentir* lo que pasó a otros, en otro tiempo y espacio, pero no conformarse con esta

sensación sino desplazarla hasta un querer y poder saber: pasar del sentir a los posibles *sentidos*.

FUENTES CONSULTADAS

- ALLIER MONTAÑO, Eugenia (2008), "Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente", *Cuadernos del CLAEH*, vol. 96-97 (núm. 1-2), pp. 87-109.
- ASSMANN, Aleida (1999), *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Munich, C.H. Beck.
- ASSMANN, Jan (2007), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck.
- ARFUCH, Leonor (2002), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE.
- (2000), "Arte, memoria y archivo", *Punto de vista*, núm. 68, pp. 34-37.
- BARTHES, Roland (1981), *La cámara lúcida: Nota sobre la fotografía*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- BRAIG, Marianne, Anne Huffschnid (eds.) (2009), *Los poderes de lo público: debates, espacios y actores en América Latina*, Frankfurt a.M., Vervuert.
- BRODSKY, Marcelo (ed.) (2005), *Memoria en construcción: el debate sobre la ESMA*, Buenos Aires, La Marca Editorial.
- BUCHLI, V. y G. Lucas (2001), "The Absent Present: Archeologies of Contemporary Past", en V. Buchli y G. Lucas (eds.), *Archaeologies of the Contemporary past*, London, Routledge.
- DE LOS RÍOS MERINO, Alicia (2012), "Campo Militar Número 1. Espacio Simbólico de la represión", en Anne Huffschnid y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 165-180.
- FELD, Claudia (2012), "Las capas memoriales de testimonio. Un análisis sobre los vínculos entre espacio y relatos testimoniales en el Caso de Oficiales de la ESMA", en Anne Huffschnid y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 335-365.
- GARCÍA, Luis Ignacio y Ana Longoni (2012), "Imágenes invisibles. Acerca de las fotos de desaparecidos", *Grumo*, núm. 9, Buenos Aires-Río de Janeiro, pp. 12-21.
- GORINI, Ulises (2006), *La rebelión de las madres. Historia de las Madres de Plaza de Mayo (1976-1983)*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

- (2008), *La otra lucha. Historia de las Madres de Plaza de Mayo (1983-1986)*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- HALBWACHS, Maurice (1991), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlín, Suhrkamp.
- HUFFSCHMID, Anne y Kathrin Wildner (2012), “Apuntas hacia una etnografía transdisciplinara: Leer el espacio, situar el discurso”, en Sergio Tamayo y Nicolasa López (eds.), *Apropiación política del espacio público. Miradas etnográficas de los cierres de las campañas electorales en la Ciudad de México*, México, UAM-Azcapotzalco, IFE, pp. 299-314.
- (2012b), “From the City to lo Urbano. Exploring Cultural Production of Public Space in Latin America”, *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, núm. 45, pp. 119-136.
- (2012a), “Los riesgos de la memoria. Lugares y conflictos de memoria en el espacio público”, en Huffschmid Anne y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 369-388.
- y Valeria Durán (eds.) (2012), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce.
- (2010), “Mirar la memoria. Lecturas de la extraña(da) plaza de Tlatelolco”, en Alejandro López Gallegos, Nicolasa López-Saveedra et al. (eds.), *“Yo no estuve ahí pero no olvido”. La protesta en estudio*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 351-386.
- KLÜGER, Ruth (2008), *Weiter leben: eine Jugend*, Göttingen, Wallstein Verlag.
- MAIER, Elizabeth (1998), “Las Madres de desaparecidos: ¿Un nuevo mito materno en América Latina?”, manuscrito de ponencia presentada en el Congreso Anual del Latin American Studies Association (LASA), Chicago, 26-30 de septiembre.
- KUSCHMIR, Silvia (2010): “Hablando desde los escombros: (des)ocultamiento del cuerpo el fotografías sobre los centros clandestinos de detención”, ponencia presentada en el III Seminario Internacional *Políticas de la Memoria*, del 28 al 30 de octubre de 2010, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.
- LEFEBVRE, Henri (1991), *The Production of Space*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- LONGONI, Ana y Gustavo Bruzzone (eds.) (2008), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Memoria Abierta (2009), *Memorias en la ciudad: señales del terrorismo en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- MINSBURG, Raúl y Analia Lutowics (2010), “Memoria sonora de los Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio”, ponencia presentada en el III Seminario Internacional *Políticas de la Memoria*, del 28 al 30 de octubre de 2010, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.

- NORA, Pierre (1998), *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch.
- RADCLIFFE, Sarah A. (1993), "Women's Place/El lugar de Mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity", en Michael Keith y Steve Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge, pp. 102-116.
- RICHARD, Nelly (2000), "Memoria, fotografía y desaparición: drama y tramas", *Punto de Vista*, núm. 68 , pp. 29-33.
- SCHLÖGEL, Karl (2009), *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag.
- SCHMID, Christian (2005), *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raums*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- SION, Brigitte (2008), "Absent Bodies, Uncertain Memorials: Performing Memory in Berlin and Buenos Aires", PhD Dissertation New York University, Department of Performance Studies.
- WELZER, Harald (2002), *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, Munich, C.H.Beck.

Del lugar-territorio al espacio. Geografía de los sentimientos vista desde el cancionero popular

Abilio Vergara Figueroa*

INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene por objetivo mostrar las relaciones entre *lugar*, *territorio* y *espacio* a través de describir el *tránsito* de los dos primeros hacia el tercero —vía la emigración—, o, dicho de otra manera, observar cómo el *territorio* —espacio recortado y *emosignificado* por actores organizados (o que se organizan a partir de dicho proceso)—, para quienes abandonan esta estructura socioespacial —construida en la biografía personal y la historia del grupo—, la *experiencia* del desplazamiento se vive como una *salida* hacia lo incierto-desconocido (*espacio*) y, posteriormente, se lo habita como un nuevo esfuerzo de configuración —reterritorialización— acompañada por la incertidumbre y la nostalgia iniciales, la mitificación consecuente de lo físicamente abandonado y, después, por la creatividad que refunda y reterritorializa, venciendo así al *espacio*, al modularlo como *territorio* y *lugares*. El mediador empírico entre estas tres formas del espacio es el *emigrante*, cuyo viaje, por lo tanto, no es un simple desplazamiento físico espacial sino una experiencia angustiante y hecho creador, quien (se) redefine (en) el tiempo por la dialéctica relación entre la memoria y la imaginación.

El eje del análisis se elabora a partir de contrastar la vida en las *localidades*¹²⁴ frente a la vida en las grandes ciudades a través de los imaginarios

* Profesor-investigador de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹²⁴ Uso este término para designar tanto los pueblos como las pequeñas ciudades y barrios tradicionales de las grandes ciudades, cuya característica común es la densidad de las relaciones sociales.

representados en los textos de las canciones de algunos géneros musicales populares para expresar-modular estos desplazamientos de sentido que convierten en *espacio* al *territorio* y viceversa. Habría que señalar que en una escala metropolitana, es posible que el *espacio* triunfe frente al *territorio* e, inclusive, frente al *lugar*,¹²⁵ pues si bien a escala micro podemos reconstruir ciertos territorios y lugares, nuestros desplazamientos en la gran urbe nos emplazan en el *espacio* que puede figurarse, por ejemplo, como “libertad” o incertidumbre.

Se concibe, para este análisis, al espacio como la “materia prima” que recortan, usan, delimitan y configuran¹²⁶ los actores a través de prácticas, de la cultura y los diferentes poderes que poseen (o no) al que convierten en algo familiar, delimitado, significado-simbolizado, arropado de emociones y sentimientos, que llamo *lugar* y *territorio* (que, en este caso, se expresa en canciones tradicionales).¹²⁷ La estructura empírica que se despliega va del pueblo y la pequeña ciudad a la macrópolis¹²⁸ que se analiza bajo

¹²⁵ Aunque quizá haya que matizar esta afirmación que formulé pensando en la situación de abandono a que algunos urbícolas someten a sus casas, quienes en las grandes ciudades, para evitar las “horas pico” del congestionamiento vehicular, prefieren salir más temprano de casa, hacer gimnasia, bañarse, desayunar en establecimientos cercanos a su trabajo. La casa convertida así en dormitorio y el barrio —de cuyo espacio se eliminan algunas funciones y desplazamientos— dejan de ser referentes importantes; aunque, el matiz sería que en estos nuevos *espacios* se vienen formando otros *lugares*.

¹²⁶ La relación entre espacio y territorio lo asumo en la dirección que le otorga Gilberto Giménez: “El territorio sería el *espacio apropiado* y *valorizado* —simbólica e instrumentalmente— por los grupos humanos (Raffestin, 1980: 129 y ss). El espacio, entendido aquí como una combinación de dimensiones (Nyangatom, 1978: 152), incluidos los contenidos que las generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe aquí como la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica” (2000: 21-22). Subrayo del espacio ese hipotético carácter no modulado-demarcado-significado que insinúa su carácter de “materia prima”. Destaco también algo obvio: el *espacio* que expresa el texto de las canciones es el *espacio imaginario*, es decir, el que la imaginación proyecta a partir del desconocimiento que acusan los emigrantes cuando entran al *territorio* de los otros.

¹²⁷ Para este análisis el *corpus* se constituye a partir de los géneros *huayno* y *vals* peruanos (Vergara, 1995 y 2010). Aclaro que cuando, más adelante, utilizo canciones de diferentes géneros, diferentes contextos sociales e históricos no pretendo una solución de continuidad en el análisis, ni siquiera pretendo establecer comparaciones: lo que se muestra es el carácter de cada fenómeno social que si bien expresan semejanzas, no necesariamente devienen de causas y derivan en efectos que definan los mismos procesos.

¹²⁸ Del campo peruano a Lima, del campo mexicano al Distrito Federal y a Estados Unidos. Cabe destacar que las experiencias migratorias en los dos países presentan semejanzas y diferencias que deben ser consideradas para comprender las significaciones expresadas en las canciones. Las migraciones al interior del propio país, tanto en México como en Perú, reproducen las relaciones de dominio clasista y étnico-racial internos; mientras que la migración

el imaginario que transforma, mediante el viaje, el *lugar-territorio* en *espacio*, en la gran ciudad, al que abordo con la canción rockera, especialmente de Rockdrigo González (Vergara y Pérez, 2010). Entre la localidad que se abandona y la gran ciudad a la que se llega está el *viaje* —como mediador que *liminariza* al viajero, que abordo a través de los *corridos del mojado* que relatan los dramas de los emigrantes ilegales (Vergara, 1999; De la Garza, 2007).

Así, el elemento central que remarco para comprender el “triángulo” *lugar-territorio-espacio* es el tipo de relaciones sociales (“la vida”) que en cada uno de ellos se establece vista desde los imaginarios proyectados por los textos de las canciones de dichos géneros musicales.

DEL LUGAR-TERRITORIO AL ESPACIO

“Lugar es el sitio de la verdad del ser” (Heidegger).

Que difícil es caminar/ en un extraño lugar...

(“Un gran circo”, Maldita Vecindad).

La fuerza *emosignificativa* del *territorio* se puede observar a través de los gestos rituales señalados sobre los Nuer por Evans-Pritchard, quien señala:

Podemos colegir lo intenso que es el sentimiento tribal por el hecho de que a veces los hombres que tienen la intención de abandonar la tribu en que nacieron para establecerse permanentemente en otra tribu se llevan un poco de tierra de su antiguo país y la beben en una solución de agua, añadiendo gradualmente a cada dosis una cantidad mayor de tierra de su nuevo país, con lo que van rompiendo suavemente los vínculos místicos con el antiguo y estableciendo vínculos místicos con el nuevo. Me dijeron que si un hombre dejara de hacer eso, podría morir de *nueer*, la sanción que castiga la transgresión de determinadas obligaciones rituales (Evans-Pritchard, 1999: 137).

internacional de mexicanos a Estados Unidos recompone la condición identitaria: lo nacional mexicano se vuelve étnico pasando el río Bravo. Cabe también destacar el carácter singular de la emigración mexicana a Estados Unidos: ella ocurre en una de las fronteras internacionales más grandes del planeta (más de 3,500 kilómetros separan ambos países) y relaciona a México con una de las economías más grandes de la Tierra. Asimismo, el volumen de la migración es incomparable: los mexicanos que habitan “al otro lado” es semejante al total de la población peruana, y sólo los indocumentados es cercano a los once millones.

La relación entre los individuos y los grupos con este espacio apropiado no solamente se piensa como una “relación entre...”, sino como un instituyente del ser quien se imbrica con su entorno. Esta condición no es estática, e históricamente se ha modificado, como veremos a continuación.

Como punto de partida, observemos brevemente la oposición señalada por Georg Simmel entre “la vida” en las *aldeas* y las *metrópolis* que afectan las relaciones entre los habitantes de estas dos formas paradigmáticas —extremas— de organizar el *territorio* (como red tupida de *lugares*) y el *espacio*, concretizadas en *aldeas* y *metrópolis*.¹²⁹ Debo advertir que en el siguiente cuadro selecciono sólo aquellas características que impactan más directamente en dicha organización y sus relaciones características predominantes.

En el primer “polo”, en las aldeas, pueblos e inclusive en las pequeñas ciudades y barrios tradicionales en las metrópolis, las relaciones sociales son de tal naturaleza que la mayoría conoce la “vida y milagros” de “casi todos”.¹³⁰ Como una consecuencia y expresión de lo señalado, la distinción entre lo público (*territorio*) y lo privado (*casa-lugar*) no es nítida, pues tanto las

Cuadro 1

<i>Aldea rural</i>	<i>Metrópolis</i>
“Homogeneidad” cultural.	Diversidad proliferante.
Baja división social del trabajo.	Alta división social y técnica del trabajo.
Conocimiento personal-Red densa.	Indiferencia, desconocimiento, anonimato.
Contactos sostenidos y continuos.	Brevedad y escasez de contactos interpersonales.
Habitual-regular-lo esperado.	Tumulto apresurado de impresiones inesperadas-irrupción.
Continuidad.	Tajante discontinuidad.
Descansa más en relaciones emocionales profundas, actúa más con el corazón.	Cantidad de conciencia mayor, actúa más con la cabeza.
Flexibilidad en el uso del tiempo (ejemplo: donación recíproca de motivos de retraso, inasistencia). Ritmo lento.	Puntualidad. Horario estable e impersonal. Coordinación cronométrica. Ritmo veloz.

Fuente: Elaboración propia a partir de Simmel (1988).

¹²⁹ Esta afirmación no excluye la existencia, en las grandes ciudades, de espacios demarcados, simbolizados y que se habitan con los sentimientos que alienta el *territorio* como en los barrios tradicionales.

¹³⁰ Como una metáfora de esta situación puede verse la película “Dogville”.

barreras de acceso a la información, las fronteras simbólicas y físicas pueden ser cruzadas con frecuencia, sin autorización explícita ni punición, siendo el chisme su forma sociocomunicativa más característica.¹³¹ En estas condiciones socioculturales, el cuerpo mismo no pertenece exclusivamente a la persona, pues se lo somete a constante evaluación y valoración, por ejemplo, vía los apodos (Vergara, 1997).

En este sentido, la noción de *comunidad* señalada por Robert Nisbet (1969) se acomoda a este panorama, ya que en ella, las formas de relación están caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y permanecen continuas durante mucho tiempo. En esta dirección podemos agregar que la *comunidad* compromete al hombre más integralmente y de modo más imperativo, casi como una totalidad porque resulta ser una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia que generalmente deriva en *identidad* compartida y sus articulaciones se procesan en espacios ampliamente *fijados*, es decir, en *lugares*¹³² que posibilitan un intenso contacto mutuo en el *territorio* de la comunidad aldeana, pueblerina e inclusive barrial urbana. El entramado del *tejido social* puede ser tal que dificulta diferenciar lo colectivo de lo individual y generalmente éste supedita a aquél.

Una muestra de esa indistinción entre lo *privado* y lo *público* lo da la *tradición*¹³³ —posteriormente convertida en canción (anónima) y pieza teatral (Vivanco, 2004)— “Helme” (cuya temática es la infidelidad de la esposa),¹³⁴ donde se relata una práctica usual entre las autoridades de la época que

¹³¹ El chisme es uno de los vehículos que contribuyen a formar la *comunidad*, es su forma expresiva. A nivel individual, el chisme apoya la estabilidad emocional y la salud. Se ha señalado que una característica que diferencia los géneros es que el chisme femenino es socio-céntrico y se distribuye en las relaciones sociales en el *territorio*, mientras que chisme el masculino, egocéntrico y pretende concentrar la atención en el emisor.

¹³² Defino el *lugar* como el *espacio* delimitado y apropiado que “contiene” determinada singularidad funcional, significativa y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el *lazo social*, (re)elaboran la memoria a través de la imaginación demarcándolo por el afecto y la significación en su imbricada función de *continente*, es tanto un posibilitador situado, como también punto de referencia memorablemente proyectivo, crucero de códigos y posibilidades, de permanencia y cambio. Está demarcado por límites físicos y/o simbólicos, tiene un lenguaje específico, una demarcación interior, actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables, unas formas ritualizadas de experiencia que (re)construye la identidad, entre otros componentes (Vergara, 2001).

¹³³ Aquí refiero al género del relato.

¹³⁴ Según esta *tradición* (Ayacucho, Perú), el *hecho* ocurre en 1801. El marido de Rosa combinaba la platería con el arrieraje y realizaba constantes viajes que duraban hasta un mes. Sospechando que su mujer lo engañaba con *Helme* (Hermenegildo), finge partir y retorna esa

consistía en vigilar la higiene y el orden en las casas (del frontis y de sus interiores): la *honorabilidad* de la mujer estaba en juego en la presentación, el orden y cuidados desplegados; se asumía que era “responsabilidad de la mujer”,¹³⁵ y la estética implicaba una moral. En la canción “Helme”, Rosa, la mujer adúltera, cuyo esposo, arriero, está de viaje, al escuchar toques en la puerta, teme que el esposo haya regresado de manera imprevista, y prefiere la presencia de la “ronda” de dichas autoridades:

Rundalla kaptinqa
si hay remedio,
yanallay kaptinqa
ya no hay remedio.
(Si es la *ronda*¹³⁶
si hay remedio,
si es mi esposo
ya no hay remedio).

Es interesante observar que la *ronda* indica una intervención-presión de lo *público* sobre lo *privado*, del *territorio* sobre el *lugar* y, finalmente, de lo *masculino* sobre lo *femenino*. De esta forma, el tejido social emplazado en el territorio recibía el soporte institucional demarcatorio.

Retomemos el asunto del viaje, un evento que pone “a prueba” a las *emosignificaciones*¹³⁷ del *territorio* asociadas a la tendencia señalada de que,

misma noche descubriendo, *in fraganti*, la infidelidad de su esposa, asesinando salvajemente a ambos (De Mata Peralta, 1995).

¹³⁵Jane Darke, verifica esta condición en otro contexto y lo ejemplifica expresivamente preguntando: “¿Qué se imaginaría una persona común que va por la calle y observa lo siguiente? Un jardín delante de la casa con bolsas de basura; unas ventanas exteriores que no se han limpiado durante varios meses y, unas cortinas cuya suciedad salta a la vista, rotas o descolgadas, y un desorden de las habitaciones visible desde la calle” (1998: 99).

¹³⁶*Ronda* que llegaría para realizar su práctica rutinaria de revisar si hay orden y limpieza en la casa. Se informa que generalmente lo hacían a partir de las cuatro de la mañana. Debe señalarse que Qarmenqa (Carmen Alto), distrito de Ayacucho, capital del Departamento del mismo nombre, era un barrio de arrieros. La tradición emplaza el drama de Helme y Rosa (los amantes adúlteros) en 1804, pero esta práctica de la *ronda* se extendió hasta mediados del siglo XX en los barrios de la ciudad de Ayacucho, y hasta más tarde en los pueblos. Lo más interesante es que esta canción aún se canta hoy, y en su versión teatral (Vivanco Allende, 2004) se sigue escenificando en las escuelas.

¹³⁷Denomino *emosignificación* a aquellos significados enervados por emociones que intensifican la relación que pretenden expresar o representar. Por ejemplo, para el emigrante ilegal

en los pueblos y pequeñas ciudades, la gente se conoce bien, y no sólo posee información del pasado personalizado sino inclusive de los proyectos familiares y de sus miembros: “la hija de Juanita se va a Lima a estudiar...”; “no pues, la Paca dicen que dio *un mal paso*”. Por ello y por las dimensiones de las ciudades y pueblos de la región (en este caso Ayacucho, Perú) y, fundamentalmente, por el tipo de relaciones sociales que en ellos se establecían, la partida era tanto un acto personal-familiar como comunitario. En algunas canciones se representa —por sinécdoque— esta asociación por la *figura del campanario*¹³⁸ que oficia como el significante de lo *público* (y del pueblo), y también por el aullar de los perros,¹³⁹ que si bien en la canción expresa un drama *privado*, en los pueblos también tendría la “intención” de comunicar una pérdida al entorno social, como lo muestra la canción “Mi partida” de Sixto Ayvar:

Triste doblan las campanas
anunciando mi partida
porque mañana me marchó
lejos de este cautiverio,
en busca de mi destino.

Chisi chawpi tutamanta
wasiy punkupi allqu allwan,
tristichakuyñam qapiwachkan
luigucha yachan ripunayta,
luigucha yachan wañunayta.
 (“Mi partida”, Sixto Ayvar Alfaro, huayno).

mexicano, en Estados Unidos, la palabra México se carga de mayores sentidos por las emociones que estimula.

¹³⁸ La campana tiene muchas otras significaciones, por ejemplo, en la canción del cantautor ayacuchano Carlos Falconí, es cobijo de los huérfanos de la guerra senderista; en otras, es significante de chisme (“kampana simi”, en español: boca de campana); en la literatura de François Rabelais, lo es de la lujuria de los curas “pues solamente la sombra de un campanario de abadía es fecunda” (Bajtín, 1990: 279), etcétera.

¹³⁹ Quienes publican lo privado, al “anunciar” —ladrando o aullando— intrusiones, partidas y muerte. Ya los cronistas de la conquista habían señalado su carácter premonitor: “... el canto de la lechuza, búho u otras aves, el aullido de los perros y el maullido de los gatos. Todo esto pronostica muerte para sí o para sus parientes o vecinos” (Murúa, en Valcárcel, 1984, t. III: 50).

(Anoche, en medio de la noche
un perro aullaba en mi puerta
ya me está agarrando la tristeza
sabr a pues de mi partida
sabr a pues de mi muerte).

Así, en la primera estrofa, la “campana” metaforiza y muestra expresivamente el saber amplio de la biografía y los planes de los sujetos-familia en las comunidades pequeñas, aunque también su carácter público refiere a ese sentimiento que se agranda, expande, y que parece estar en todos lados cuando se va partir, sentimiento que no solamente acecha a quien viaja, sino también a los que se quedan —“*Tu es partis, tu es partout*”, (Tú partiste, ahora estás en todas partes); “Por todas partes se oye tu voz: ‘yo me voy de aquí’”—.¹⁴⁰ No obstante, es necesario dirigir la mirada hacia las palabras finales de los dos últimos versos de la estrofa: su condición original —digamos territorial, comunitario— es asumida negativamente (“cautiverio”) y considera que el viaje es una búsqueda de algo mejor que le *corresponde* y que, implícitamente afirma, no está en dicho espacio original.¹⁴¹ “porque mañana me marchó (...) en busca de mi destino”; así, de alguna forma, el horizonte temporal (*destino*) conlleva a la reformulación del horizonte espacial (salir) y lo remite a la incertidumbre (del *espacio*). La segunda estrofa vuelve a poblar el ambiente de símbolos que —parafraseando a Baudelaire—¹⁴² “miran”, de manera cómplice, a los sujetos. Así el perro y su aullido-lamento “hablan” anunciando caminos y sufrimiento. La canción continúa:

Mawka raqaypi sabilitay
warma makiywan tarpukusqay
imanasqam qilluyanki
laduykipiraq kachkaptiy,
luigucha yachanki ripunayta.
 (“Mi partida”, Sixto Ayvar Alfaro, huayno).

¹⁴⁰ “Mojado”, de la Maldita Vecindad.

¹⁴¹ Debe subrayarse que las emociones y sentimientos hacia el *lugar* y el *territorio* no son siempre positivos, en todo caso lo que importa es que nunca hay indiferencia; ésta funda el *no-lugar*.

¹⁴² Véase “Correspondencias”, en *Las flores del mal, Obras selectas* (2000), Madrid, Edimat Libros, p. 66.

(Mi sabilita que moras en el caserón viejo
mi sabilita que sembré con mis juveniles manos
por qué pues amarilleas
si aún estoy a tu lado
sabrás pues de mi pronta partida).

En esta tercera estrofa el compositor extrema la imagen del deterioro y el abandono en el propio *lugar de origen* al enfatizar en la condición ruinoso del caserón, para dotarle vida (debilitada) al implicarse con la “sábila”, planta que cultivó, que también amarillea comunicando intuiciones de distancia, antes de partir. El caserón, con su deterioro, simboliza el pasado, un pasado que se quiere evitar-negar: el sujeto se confronta con el *lugar-casa* y el *territorio*, que la *identidad adscriptiva* supone firme e imbatible, como ocurre en la canción “Casita” de César Romero Martínez, donde muestra la fortaleza de la *memoria-casa*, a la que emplaza como constructora del proyecto personal-familiar:

Quiero verte siempre erguida
como magnolias de luna
que ni la lluvia de llanto
rompan tejados serenos
casita de mis recuerdos
baúl de mil ilusiones
refugio de sentimientos
vengo a recoger mis pasos
("Casita", César Romero Martínez, huayno).

La imagen que fusiona la lluvia con el llanto expresa la nostalgia que hace crecer el dolor del sujeto elevándolo a lo cósmico, con lo que también reafirma su fortaleza. Esa imagen remite a las figuras de la casa elaboradas por la *topofilia* del hogar desarrolladas por Gaston Bachelard, que él designa como el “espacio feliz”, que “aspiran a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra las fuerzas adversas, de los espacios amados” (2000: 28). *Lugares* ensalzados que se oponen a los *espacios* de hostilidad o indiferencia característicos de los que ocupan en los *espacios* de destino los emigrantes

pobres. No obstante, se intuye el riesgo en la posibilidad de que ese *lugar-casa* como núcleo del *territorio-memoria* se quebrante: “rompan tejados serenos”.

El poema “teje lo real y lo irreal” y en este nuevo espacio “las condiciones reales ya no son determinantes. Con la poesía, la imaginación se sitúa en el margen, donde precisamente la función de lo irreal viene a seducir o a inquietar —siempre a despertar— al ser dormido en su automatismo” (Bachelard, 2000: 27). Así, la figura de la casa tonifica, expande el espíritu que converge en el *cronotopo-casa*, fijando la *memoria* (pasado) al retorno deseado en el momento en que la canción realiza el recuerdo como *proyecto* (futuro) que se sujeta a la casa entrañable, en una ciclicidad semejante al del tiempo mítico que hace del *origen*, el *destino*.

Casita de mis recuerdos
vengo a recoger mis pasos,
baúl de mis ilusiones,
refugio de sentimientos,
vengo a recoger mis pasos
¿o acaso los olvidaste?
[“Casita”, César Romero Martínez, huayno].

David Harvey, extiende bien la fuerza del *lugar* hacia el *territorio*, que en el lenguaje popular y étnico se denomina *tierra* y que se constituye en factor importante de la experiencia de la identidad:

Aquí encontramos, en la dimensión simbólica, una versión particular de esa dialéctica entre lo social y lo ambiental que se ilustran uno dentro del otro. Al pensar y comprender sus relaciones con el mundo físico de una manera particular, los nativos americanos participan de un acto moral de imaginación que constituye un entendimiento del mundo físico, y al mismo tiempo de sí mismos. De aquí se desprende que perder la tierra es equivalente a perder la identidad, y que los procesos de modernización, acumulación de capital e integración espacial serán profundamente quebrantadores de estas marcas de identidad cultural [...] La preservación o construcción de un sentido de lugar es entonces un momento activo en la transición de la memoria a la esperanza, del pasado al futuro (1998: 38).

Ante la incertidumbre de la pérdida de referentes estables, por la crisis de las certezas, y también por efectos de la globalización, el retorno a los referentes situados, territoriales, se intensifica en ciertos sectores. En “Casita”, no sólo es el “lar” el que se constituye en el marco protector, sino el ambiente más privado, familiar, re-construido por la distancia, en una suerte de fortaleza, a prueba de las tormentas de las diversas crisis. Así, frente a la velocidad instaurada por el capitalismo y la obsolescencia de casi todo lo que produce la compresión del espacio y del tiempo, Harvey señala que:

Rochberg-Halton (1986: 173), en un estudio por muestreo sobre los residentes de Chicago del Norte en 1977, encontró, por ejemplo, que los objetos realmente valorados en la casa no eran los “trofeos pecuniarios” de una cultura materialista que hacían las veces de “índices visibles de la clase socioeconómica, la edad, el género, etcétera”, sino los artefactos que encarnaban “los lazos con las personas amadas y los familiares, las experiencias y actividades valoradas, y los recuerdos de acontecimientos significativos de la vida y de la gente”. Fotografías, objetos particulares (como un piano, un reloj, una silla), y acontecimientos (escuchar un disco con una pieza de música, cantar una canción) son el centro de una memoria contemplativa y, por lo tanto, generadores de un sentimiento de identidad que es ajeno a la sobrecarga sensorial de la cultura y de la moda consumistas. La casa resulta un museo privado para protegerse de los estragos de la compresión espacio-temporal (Harvey, 1998: 323).

César Romero Martínez (ayacuchano, autor de “Casita”) realiza este movimiento afectivo señalado por Harvey: él vivió mucho tiempo en Lima ejerciendo la abogacía, y es el prototipo de huamanguino¹⁴³ que desde la capital (*espacio*) “vive su Huamanga” (*territorio*), participando en diferentes eventos culturales, en asociaciones de provincianos en Lima, difundiendo la música de su tierra y componiendo canciones muy exitosas. Su cosmopolitismo no impide que cante al retorno a los lugares de la infancia que de-marcaron su identidad más adscriptiva y lo simboliza en el mayor referente de la matriz cultural: la casa, siendo este un lugar antropológico (Vergara, 2001) por excelencia, donde la memoria se estructura y se asume bajo la asociación metafórica del baúl-memoria: resguardo provisor, cobijo y archivo activo, constructor de comunidad y redes que alimentan la imaginación y los sentimientos.

¹⁴³Uso indistintamente los gentilicios huamanguino y ayacuchano porque así se usa en el lenguaje cotidiano.

*Empacó las ganas de quedarse,/ su condición de transformarse/
en el hombre que soñó y no ha logrado./ [...]
Dijo adiós con una mueca disfrazada de sonrisa, /
le suplicó a Dios crucificado en la repisa/ el resguardo
de los suyos, y perforó la frontera como pudo.*

(“Mojado”, RICARDO ARJONA).

El emigrante ilegal, conocido en México como *mojado*¹⁴⁵ es otro actor que pone a prueba la condición *emosignificativa* de los *lugares* y del *territorio*. Su desplazamiento, caracterizado por el peligro y las expectativas inciertas,¹⁴⁶ pone ante el sujeto la conciencia del *espacio* como sinónimo de una dimensión desconocida, productora de incertidumbre, confrontando sentimientos contradictorios que se narran y cantan, inicialmente, en forma *trágica*, y posteriormente —si se logra el cometido—, bajo el género *épico*, a veces excluyéndose y otras, complementándose.

Señalar el contexto que promueve el refugio económico y la migración como alternativa forzosa de vida es quizá redundante; sin embargo, es un elemento que se encuentra en la base de la explicación del factor de riesgo que adscribe a la epopeya migratoria su cariz dramático y está presente con frecuencia en sus expresiones musicales como argumento identitario: “No soy un desarraigado/ vine por necesidad” (“El otro México”, Enrique Franco).

Estos corridos que narran la travesía del *mojado* ubican su origen tanto en los niveles económico-sociales como étnicos, aunque se remarque el primero, cuando el mensaje tiene por destinatario a mexicanos, mientras que lo *mexicano* se convierte en étnico —piel y territorio se confunden— cuando

¹⁴⁴ Véase Vergara, 1994, 1998, 1999; De la Garza, 2007.

¹⁴⁵ Según información diversa (prensa, oficial, académica), cada año cruzan la frontera México-Estados Unidos, alrededor de 500 mil personas. Esta cifra puede ser muy relativa porque documentarla es muy difícil; sin embargo, lo que habría que destacar es que muchos encuentran la muerte en el intento, tanto por las condiciones del territorio, por acción criminal de grupos xenófobos norteamericanos, por la acción represiva de las patrullas fronterizas, como por los secuestros y asesinatos de los grupos denominados “delincuencia organizada”.

¹⁴⁶ A diferencia del manejo del *riesgo* (Giddens, 2000) en la sociedad moderna, el *mojado* no tiene los recursos para calcular los medios para lograr sus fines ni puede anticipar los obstáculos que se le presentarán (sólo los intuye), pues el viaje es conducido por los *polleros*, quienes también, si bien conocen la ruta y las dificultades, tampoco pueden garantizar completamente el logro final de sus objetivos. El viaje del *mojado* se habita más como peligro-miedo que como riesgo-posibilidad.

el interlocutor es *gringo*: “Cuándo han sabido que un doctor/ o un ingeniero se han cruzado de braceros/ porque quieran progresar/ o que un cacique deje tierras/ y ganado, por cruzar el Río Bravo/ eso nunca lo verán”.

La estructura de las canciones, generalmente ubica el eje de sus temáticas en dos dimensiones espaciales: el mexicano (*territorio*) y norteamericano (*espacio*), con una *frontera* que es propiciatoria en varios sentidos: es la marca de la diferencia, es la zona del riesgo, es la franja cuya transposición posibilita “los dólares” (el bienestar para la familia), es la promesa o, también, la soledad cultural, la disgregación familiar o la muerte.

Así, la figura espacial de “este lado” (*territorio-México*) más intensa, se construye en la vivencia “al otro lado” (*espacio-Estados Unidos*): son las privaciones, fundamentalmente culturales y afectivas, las que construyen un universo utópico que toma como referencia al México imaginario (imaginado desde un enfoque situado, de *mojado*, ilegal y discriminado) que acentúa la necesidad *emosignificativa* del entorno perdido. Es importante subrayar que las referencias a la familia, los amigos (una manera de hacer extensiva a la familia) y al barrio son frecuentes: “Hoy me encuentro lejos muy lejos/ de la tierra que me vio nacer/ de mis padres y de mis hermanos/ y del barrio que me vio crecer/ la nostalgia destroza el alma/ y quisiera volverlos a ver” (“Pueblo querido”, Ismael Armenta), donde la condición de mexicanos se corporeiza en la familia, tanto como elemento afirmativo de identidad que se *evoca-proyecta* desde el pasado y el *terruño*, y también como distinción opositiva a la otredad gringa, intensificada por las prácticas discriminatorias en su contra.

La experiencia migratoria, además, conduce hacia otras pérdidas identitarias, que se formulan desde la perspectiva del espacio y tiempo cotidianos, una de cuyas expresiones se procesa en aquello que es lo más significativo en la relación *social-territorial*:¹⁴⁷ el idioma: “Mis hijos no hablan conmigo/ otro idioma han aprendido/ y olvidado el español/ niegan que son mexicanos/ aunque tengan mi color” (“La jaula de oro”, Enrique Franco). Véase cómo el idioma (español) que en un contexto nacional (*territorio*) vehiculaba precisamente esa identidad *nacional*, se convierte en *étnico* (frente al inglés y lo *anglo-espacio*) cuando se emplaza en una relación multicultural internacional.

¹⁴⁷ Salvo el inglés, el idioma *franco* de la globalización, casi todas las lenguas refieren a una identidad más situada, nacional, aun cuando ésta sea producto de procesos coloniales como en el caso del español mexicano o peruano.

Posteriormente, las canciones que cantan la gesta del mojado, transfiguran las anteriores emosignificaciones de la pérdida por la conquista, y produciéndose en las luchas que emprenden en “territorio ajeno”, configuran también el lenguaje de dicha resistencia dotando a las marchas de *símbolos* y *emociones* que dignifican¹⁴⁸ y transforman la anterior condición de minusvalía-culpabilidad-victimización que acompañó biográfica e históricamente su condición de *mojados-desarraigados*. En este proceso también se acude a otros lenguajes para expresar la importancia del inmigrante en la vida norteamericana como puede verse en la película “Un día sin mexicanos”.

“Cuando el mojado haga huelga/ de no volver otra vez/ quién va zapear la cebolla/ la lechuga y el betabel/ el limón y la toronja/ se echarán toda a perder”, dice un corrido que interpreta uno de los grupos más populares y queridos, tanto en México como en la población latina de Estados Unidos: *Los Tigres del Norte*. Sintetizando una evaluación popular que ubica las relaciones entre los braceros mexicanos y sus patrones norteamericanos. De alguna forma los movimientos por la “Dignidad” que se desarrollaron en Tijuana, entre otras ciudades, y que pretenden boicotear los intercambios en los mercados fronterizos con Estados Unidos, bloqueando muy significativamente los puentes y los pasos transfronterizos, tiene su expresión en esta percepción que desarrolla un punto de vista que recupera, para el mojado, el orgullo por su trabajo y que de alguna forma contradice las pretensiones constitutivas de las prácticas humillantes hacia el sector más desprotegido, como es la población indocumentada, la misma que respondía, y responde aún, ante el maltrato, con la *simulación defensiva*, y progresivamente transforma en *resistencia* y protesta colectiva y masiva, en las luchas por legalizar su situación, contra las leyes antimigratorias: el *territorio* se asoma en el *espacio*.

Es posible discutir sobre la eficacia de la canción en la conformación de una ciudadanía cultural —apegada o arraigada— en un contexto extraño, ajeno; sin embargo, la intensidad con que se canta, los ambientes que frecuentan estas canciones y la expansión de estos géneros híbridos hacia públicos masivos lo vincula a un ámbito heterodoxo de la construcción del

¹⁴⁸ Es interesante observar el poder *energizante* de la canción cuando se entona en grupo y en voz alta, marchando junto a muchos otros por los derechos colectivos, aunque cada uno lo cante como si brotara de un interior muy profundo, sentido intensamente a nivel personal, posibilitando conectar individuo-colectividad fluidamente, de “ida y vuelta”.

conocimiento y de reconfiguración del *espacio* en *territorio* —ya en Estados Unidos—: el del gozo, el placer, la nostalgia, la añoranza y el *rencor social*. Desde aquí, su capacidad constitutiva es eficaz, aun cuando su poder sea restringido, sus ámbitos de operatividad son múltiples: algunos de los grupos que se manifiestan en contra del racismo norteamericano actual, al entonar estos corridos ponen en escena sus propias biografías cuya vivencia-relato son acompañadas por sus melodías y sus “letras”: “Ya no llores madrecita, yo sé que te hago sufrir; deja rifarme mi suerte, voy buscando un provenir” (“Rifaré mi suerte”, en De la Garza, 2007: 35).

A manera de mostrar cómo han cambiado las relaciones del *territorio* con el *espacio* en las percepciones sociales (que ilustran ejemplarmente los *mojados*), hablemos sobre esta canción limeña que cantaba los problemas que ciertos sectores afrontaban cuando el *territorio* original dificultaba recrear uno nuevo¹⁴⁹ en el espacio metropolitano. El triunfo económico no se acompañaba de logros sociales en una sociedad estamental y racista de la Lima aristocrática, y aún hoy, pero también puede expresar una forma en que el *territorio* (provincia) “vencía” al *espacio* (Lima) en el terreno de lo *imaginario*.

Las locas ilusiones/ me sacaron de mi pueblo/ ya abandoné mi casa/ para ver la capital./ Cómo recuerdo el día/ feliz de mi partida/ sin reparar en nada/ de mi tierra me alejé./ Y mientras que mi madre,/ muy triste y sollozando/ decíame: “Hijo mío,/ llévate mi bendición”./ Ahora que conozco la ciudad/ de mis dorados sueños/ y veo realizada la ambición/ que en mi querer forjé/ es cuando el desengaño/ de esa vida me entristece/ y añoro con dolor/ mi dulce *hogar*./ Luché como varón para vencer/ y pude conseguirlo,/ alcanzando mi anhelo de vivir/ con todo esplendor;/ y en medio de esa dicha/ me atormenta la nostalgia/ del *pueblo*¹⁵⁰ en que dejé/ mi corazón (Laureano Martínez, “El provinciano”, vals).¹⁵¹

Otra canción, mexicana, desde el polo del fracaso, vuelve a idealizar el territorio original: “Jacinto Cenobio, Jacinto Adán/ si en tu paraíso sólo

¹⁴⁹ Alfredo Zitarrosa metaforiza esta situación cuando dice: “No echés en la maleta/ lo que no vayas a usar/ son más largos los caminos/ pa’l que va cargao de más” (“Pa’l que se va”).

¹⁵⁰ El énfasis de las cursivas es mío.

¹⁵¹ Constando la fuerza emosignificativa del *territorio*, el corrido del mojado ratifica esta percepción: “Adiós, adiós California, Texas, Chicago, Illinois/ me llevaré su recuerdo porque a mi tierra me voy,/ pues aunque tenga dinero, no soy feliz donde estoy/ [...] Me está esperando México lindo, por eso mismo me voy a ir;/ soy el mojado acaudalado, pero en mi tierra quiero morir” (“El mojado acaudalado”, en De la Garza, 2007: 43).

había paz/ yo no sé qué culpa quieres pagar/ aquí en el infierno de la ciudad" (Francisco Madrigal, "Jacinto Cenobio", corrido).

EL ESPACIO: LA CIUDAD

COMO ESPACIO-DESARRAIGO Y RECLUSIÓN-ARRAIGO¹⁵²

... un hormiguero no tiene tanto animal

CHAVA FLORES, *Sábado Distrito Federal*, Corrido.

Limata chayaykuptiyqa, iimañama wakqa, karrukunaqa, sisillaña!" (Cuando llegué a Lima, ¡qué era ya pues eso, hasta los carros, como hormigas!

FLORENTINO JIMÉNEZ, retablista ayacuchano.

El imaginario de la ciudad oscila, históricamente, entre dos polos extremos: la ciudad buena y la ciudad mala. Numerosos testimonios, novelas, películas, cuentos, poemas, "leyendas urbanas", canciones, planteamientos filosóficos, antropológicos y sociológicos señalan que la ciudad es habitada por el mal y el bien; por lo bello y lo grotesco; por la libertad y la opresión; por la velocidad y la reclusión. La experiencia del habitar ciudadano se configura por las condiciones sociales y económicas de los sectores sociales que se expresan y representan en diferentes imaginarios que organizan la vivencia, la memoria y el futuro.

En esta dirección, por ejemplo, Roger Callois (1998), "elabora un breve rastreo de los factores que asisten a la constitución de lo que denomina "el mito moderno de París". Entre ellos encuentra en la evolución de la novela, de aventuras a la policiaca —y de la de folletín, como *Fantomas*—, alguna de las claves para entender las modificaciones de las imágenes dominantes de la gran ciudad" (Vergara, 2003: 102). Asimismo, "al comparar la literatura con la fuerza institutiva de la prensa, señala que a pesar de que la primera se sitúa en 'lo imaginario puro' y actuar de manera 'infinitamente más indirecta y difusa', ejerce 'una presión de la misma naturaleza y casi en la misma superficie útil'; Bachelard agrega que 'nada ha escapado a la epidemia, lo mítico ha contaminado lo real por donde quiera'" (Vergara, 2003: 172-173). Las fantasmagorías urbanas se expresan de diferente manera según las clases sociales y definen los tipos de relación con el espacio

¹⁵² El *arraigo* como situación y sentimiento opuesto al *apego*; aquél como radicación forzada y éste como sentimiento positivo hacia la localidad que se habita.

urbano: para una época y escala se vive como territorio *sublimado*, para otros, como territorio que *recluye*. A continuación veremos dos formas imaginarias en las que se representa a las ciudades,¹⁵³ diferenciándolas por clases sociales y periodos históricos: la ciudad sublimada y la ciudad agresiva y caótica. Podemos ver que esa polaridad también tiene su explicación en las condiciones y temporalidad de su habitación: los sectores hegemónicos tradicionales y los integrados, *versus* quienes son excluidos o que recién llegan.

La ciudad sublimada como territorio

La nostalgia es hija del pasado y de la pérdida; se procesa y moldea de maneras diferentes según la clase social y la cultura. Me gustaría ejemplificar brevemente, el apego señorial a una parte del *territorio*,¹⁵⁴ con uno de los soportes significantes de las formas estéticas de los grupos hegemónicos tradicionales, a través de los materiales imaginarios del aire y el aroma.

“El aire que trae en sus manos/ la flor del pasado, su aroma de ayer,/ nos dice muy quedo al oído,/ su canto aprendido del atardecer. Nos dice su voz misteriosa/ de nardo y de rosa, de luna y de miel,/ que es santo el amor de la tierra/ que triste es la ausencia que deja el ayer” (César Miró, “Todos vuelven”, vals).

El aroma es un recurso simbólico predilecto de las clases altas.¹⁵⁵ El ensueño se transporta en la figura del aroma, su naturaleza etérea parece

¹⁵³ En las grandes ciudades, a pesar de la dualidad señalada, proliferan los *puntos de vista* que la imaginan mucho más diversa y variable. Por otro lado, la ciudad está constituida desde la experiencia de los diversos urbanos, por la experiencia desarticulada en *lugares y territorios* y, ella misma, en su escala macropolitana, es *espacio*.

¹⁵⁴ Del conjunto de la ciudad, estos sectores distinguen y añoran la parte central, que denominaron “Centro Histórico”, y su añoranza proviene porque la fueron perdiendo por la “invasión” de sectores populares, en el caso limeño por migrantes andinos que se desde los años cincuenta del siglo XX hacen presencia masiva en la capital. En los años setenta, habían en Lima, alrededor de 6,500 “clubes” de provincianos.

¹⁵⁵ Quienes se adjudican para sí su exclusividad, mientras que el hedor, desde su perspectiva, caracteriza a la plebe, al pueblo. En la Lima que cantan estos versos “la pestilencia del pobre” habita en los barrios populares, en los “callejones de un solo caño”, entre otros territorios y lugares. Si bien no amplía, sí existe una literatura antropológica que ha abordado el problema del olor como soporte significativo de distinción y estigma. Véanse, como ejemplo, *Les pouvoirs de l'odeur* de Annick Le Gurrer (1988), el texto de David Hoves, “Le sens sans parole: vers une anthropologie de l'odorat” (1986); el libro de Alain Corbin, *El perfume y el miasma*, entre otros. David Le Breton, señala precisamente esa facultad clasificatoria y distintiva de los

prestarle a la nostalgia y a la ensoñación su sublime piel; el ayer simbolizado por analogía a la suave envoltura infinita e invisible del aire, al romanticismo crepuscular que se convierte en facultad de conservación:

“Déjame que te cuente, limeño,/ déjame que te diga la gloria,/ el ensueño que evoca la memoria/ del viejo puente, del río y la alameda./ Déjame que te cuente, limeño,/ ahora que aún perfuma el recuerdo,/ ahora que aún se mece en un sueño/ el viejo puente del río y la alameda” (Chabuca Granda, “La flor de la canela”, vals).

“Una veredita alegre/ con luz de luna o de sol,/ tendida como una cinta/ con sus lazos de arrebol./ Arrebol de los geranios,/ y sonrisas con rubor,/ arrebol de los claveles/ y las mejillas en flor” (Chabuca Granda, “Fina estampa”, vals).

Los versos de estas canciones invocan a esa naturaleza sutil y enaltecida del aire que Gastón Bachelard cincela en su *El aire y los sueños*: “En efecto, tratándose del aire, el movimiento supera a la sustancia. Más aún: cabe decir que sólo hay sustancia cuando hay movimiento. El psiquismo aéreo nos permitirá verificar las etapas de la sublimación” (1997: 18), etapas señaladas como de “sublimación discursiva”, que busca un *más allá*, y

olores, al decir: “La subjectivité de la perception olfactive, l’interprétation immédiate qu’elle opère sur le monde, les stéréotypes qui elle nourrit à son insu [...], l’espèce de rigueur qu’elle parait arborer, la désigne par excellence comme élément du discours raciste ou l’expression du préjugé de classe” (1998 : 12). El mismo autor agrega que, “la hiérarchie sociale est doublée d’une hiérarchie olfactive, le préjugé de classe se nourrit de la présomption de mauvaise odeur de l’autre”. Mario Vargas Llosa, al describir los nuevos territorios que frecuenta un miembro decadente de la antigua aristocracia limeña, ubica en la cantina popular los olores de los *otros*: “El corpulento río de olores parece fragmentarse en ramales de tabaco, cerveza, piel humana y restos de comida que circulan tibiamente por el aire macizo de La Catedral, y de pronto son absorbidos por una pestilencia superior: ni tú ni yo teníamos razón papá, es el olor de la derrota papá” (Vargas Llosa, 1973: 190). Hace apenas tres años, cuando el Instituto Nacional de Cultura y el Ministerio de Vivienda proponían la recuperación de la aristocrática y colonial Alameda de los Descalzos (a la que canta la canción de Chabuca Granda “La flor de la canela”, citada más arriba), decían: “El perfume de ‘la Perricholi’ se combinará con esos aromas frutales, provocando los suspiros en el virrey y envidias en los enamorados más jóvenes” (Thor Morante, 2009: 43-44). La disputa por las políticas públicas y privadas asociadas a los olores y hedores es hegemonizada por los sectores sociales dominantes; ellos tienen la posibilidad de reglamentar, pero también de reubicarse para alejarse y demarcarse: “Obsesionadas por ese pantano de las sanies, las *élites* huyen de las emanaciones sociales y se refugian en las praderas balsámicas. Encuentran al junquillo que les habla de su yo y hace surgir la poesía del *never more* (nunca más), que revela la armonía de su ser y del mundo” (Corbin, 1987: 247). Existe también una literatura muy amplia sobre la pérdida y nostalgia de/por la “arcadia colonial” y sus consecuencias imaginarias vinculadas a los sentidos. Véase, por ejemplo, *Una Lima que se va* de José Galvez, entre otros.

“sublimación dialéctica”, que busca hacia un *al lado*, en expansión constante que realiza la poesía.

Hasta aquí, el *territorio* se representa armónico, bello, anhelado. En los versos de estas canciones pareciera que ni el *espacio* ni la *velocidad* aún no habían triunfado frente al *territorio urbano*. Sin embargo, habría que hacer notar que el *territorio*, como el *lugar*, no sólo se habita con regocijo y placer, pues existen otros, en el mismo periodo que canta la canción, en los que su característica se define por las privaciones y el sufrimiento, como el *arraigo* en las cárceles o en los barrios miserables de ayer y hoy: “A La Molina no voy más/ porque azotan sin cesar...”.¹⁵⁶

La ciudad agresiva y caótica

Las imágenes de la ciudad —como *territorio* y *espacio*— también han mutado como producto de las modificaciones estructurales que la masificación, la proliferación de la diversidad y la interacción confrontada de éstos. De una imagen armónica, detenida y sin mayores problemas se pasa a la imagen del torbellino y la diferencia que deviene en desigualdad, así se transita de la ciudad sublimada y armónica de “Mi ciudad” a la figura que propone el “Gran circo”:

Mi ciudad es la cuna/ de un niño dormido,/ es un bosque de espejos/ que cuida un castillo,/ monumentos de gloria/ que velan su andar./ Es un sol con penacho/ y sarape veteado/ que en las noches se viste de charro/ y se pone a cantarle al amor” (Eduardo Salamonovitz y Guadalupe Trigo, Mi ciudad, ranchera).

Difícil es caminar/ en un extraño lugar/ en donde el hambre se ve/ como un gran circo en acción/ en las calles no hay telón/ así que puedes mirar/ como rico espectador/ te invito a nuestra ciudad./ En una esquina es muy fácil/ que tú puedas ver/ a un niño que trabaja/ y finge sonreír... (Maldita Vecindad, “Un gran circo”, rock).

“Un gran circo” expresa, de alguna manera, lo que Mouamar Kadhafi señaló: “Ella junta a los contrarios y a los anónimos. Ella dispersa a los próximos mientras reúne a los extraños” (1998: 24), corroyendo la *vecindad* y el *parentesco*¹⁵⁷ como organizadores del *lazo social*, introduciendo también

¹⁵⁶ Canción que canta a los sufrimientos de los negros esclavos en la Colonia y parte de la República. La Molina es hoy un distrito donde habitan sectores de clase media alta.

¹⁵⁷ Ambos fueron expresión y productores de la *localidad* y de la *comunidad* que sustenta el significado y el sentimiento del *territorio* propio.

el “azar” como nuevo elemento de la relación social: “Por palacio y catedral/ se dirige hacia/ la Alameda Central,/ cita a ciegas,/ un clavel en el ojal...” (Café Tacuba, *El Catrín*, rock).

El carácter denso y masivo de la ciudad (Wirth, 1988) y la proliferación de la diversidad, también pone entre paréntesis las anteriores clasificaciones que el sistema estamental había formulado, como los que destacaban la raza y la condición étnica como el que desarrolla en la canción *Salta pa'tras*:

Sangre con sangre,/ mujeres y hombres./ Poder necesitas de nombres,/ temor, divisiones. Colores y castas: / herencia de segregaciones. Indio y mestiza/ -coyote,/ mestizo con india/ -cholo,/ negro con samba/ -sambo prieto,/ blanco y mulata/ -morisco,/ blanco con negra/ -mulato,/ lobo con negra/ -chino,/ negro con india/ -jarocho,/ indio con negra/ -lobo”.

Indios y banda/ patarrajada/ tibiris, nacos,/ guarines./ jotos y bugas,/ machorras,/ chilangos, oaxacos,/ yucas,/ fresas y gruesos,/ jipiosos,/ cholos y chulos,/ teporochos,/ grifos y pochos/ chichifos,/ safados, pirados,/ dementes ... (Maldita Vecindad).

Las geografías imaginarias pueden acentuar la *diferencia* en el espacio resignificando territorios, al segregar en las periferias a los marginales, pero también se atenúan al hacer que los urbícolas coexistan cotidianamente en las calles con muchos *otros* que comparten los mismos espacios, introduciendo su antídoto: la indiferencia.¹⁵⁸ No obstante, el imaginario de una urbe “agresiva y caótica” reestructura los mapas de la ciudad, obligando, por ejemplo, a recluirse en condominios cerrados intentando conjuntar a quienes se parecen como una forma de protección frente a un exterior considerado amenazante e impredecible.

De esta manera, la incertidumbre ya no afecta sólo a los pobres, a los jóvenes, a los inmigrantes, a los indígenas, es decir a los desvalidos o vulnerables, sino también afecta a los de la clase media y alta, quienes se repliegan a urbanizaciones privadas para dominar su desazón y angustia, tratando de controlar sus accesos y homogenizar su vecindario: “Todas las normas urbanísticas y las reglas de uso de las urbanizaciones privadas apuntan a este resultado: garantizar un lugar predecible, limpio, seguro, sano y calmo, en dos palabras, un lugar ordenado e inteligible, opuesto a una ciudad perci-

¹⁵⁸ Podríamos señalar que la *indiferencia* es una de las formas predominantes de relación social en el *espacio*, semejante a las “relaciones de evitamiento” de Erving Goffman (1989) y a las “relaciones categoriales” de Clyde Mitchell (1999).

bida como sobrepoblada, sucia, peligrosa, contaminada y ruidosa, en suma, un lugar de anomia y anarquía” (Lacarrieu y Thuillier, 2004: 94). Esta nueva *segregación invertida* reniega del carácter diverso de la ciudad; este nuevo encierro invierte la lógica del *gueto*, pues generalmente era el pobre extremo o el indeseado, los que eran obligados a recluirse en condiciones aún más miserables, mientras hoy, el *lugar* y el *territorio* pueden no convertirse en *espacio*, sino en *reclusión* y *arraigo* “autoconstruido”.

Este proceso es aún poco explorado por la antropología, y su importancia excede a los marcos de una investigación sustantiva por su expansión y por sus efectos en la configuración de lo que se ha venido llamando la “feudalización de las ciudades”, es decir, la construcción de una “ciudad de muros” (Caldeira, 2007; Davis, 2003).

La indiferencia como rasgo de la metrópoli-espacio

Una de las características más resaltantes de la obra del rockero tamaulipeco-defeño¹⁵⁹ Rockdrigo González (Vergara y Pérez, 2010), ha sido el descubrir algunos componentes estructurales de la vida en la ciudad, en especial la que viven los jóvenes y los sectores populares de cara a la densidad poblacional, la desigualdad social y el poder. Bajo las figuras de “sentimientos de ladrillo”, “cara de pavimento”, “caras oxidadas”, “figuras de cera que pasan sin decir tu nombre”, expresa, de manera metafórica, lo que el sociólogo alemán Georg Simmel había también descubierto: la promoción citadina de la *indiferencia* y el *anonimato* como algunas de las formas más caracterizadas de su existencia, que se propaga por su carácter masivo y su proliferante diversidad, que condicionan su “insensibilidad”. Prescindir del *detalle* (que para el provinciano Rockdrigo era muy importante), es decir, desplazarse con indiferencia, pareciera ser una de las formas en que el urbícola lucha para mantener su salud en el espacio metropolitano.

Simmel señalaba que las “relaciones emocionales *íntimas*”¹⁶⁰ se fundan en la individualidad”; mientras que las relaciones *racionales*, en operaciones lógicas, en la indiferencia hacia la individualidad, y en ese contexto, “sólo los logros objetivamente medibles resultan de interés”. “Estas características de la actitud intelectual contrastan con la naturaleza de los pequeños círculos, en

¹⁵⁹ Nacido en Tampico, Tamaulipas, hizo su mayor producción luego de migrar a la Ciudad de México.

¹⁶⁰ Las cursivas son del autor.

los cuales el conocimiento inevitable de la individualidad necesariamente produce un tono más cálido de comportamiento, mismo que está más allá de sopesar objetivamente los servicios prestados y los recibidos" (Simmel, 1988: 49); mientras que en las metrópolis este "sopesar" generalmente deviene sólo en valoración monetaria: "Con miradas y colores de estanquillo" (Rockdrigo).

Una actitud frecuentemente denunciada en las canciones de Rockdrigo es el aplastamiento del ser por las "estructuras", que se expresa en falta de vigor. Simmel halla en la metrópolis la causa de una estructura impersonal y actitud *blasée*, que define como una "disposición o actitud emocional que denota una indiferencia basada en el *hastío*", y que fatalmente, en la gran ciudad es nuestra "última posibilidad de acomodo" (Simmel, 1988: 51). Lo anterior se expresa, dice Simmel, en que nuestras sensaciones y emociones han perdido el vigor y la frescura. Los tonos se presentan indiferenciados, predomina el gris: el dinero "el nivelador más atroz", "vacía, irreparablemente, el centro de las cosas, su individualidad" (*Idem*). Podría señalarse que vivir en el *territorio* y en los *lugares* energizaba, mientras que el *espacio* de escala metropolitana, hastía, achata.

Como mostrando compartir el desolador diagnóstico de Simmel, el documental: *Rockdrigo, la ciudad del recuerdo*, inicia con el siguiente texto, de autoría del propio Rockdrigo: "Esta es la tierra donde el polvo te ciega, donde tú no eres nadie, donde no das la mano, donde nunca sonries, esta es la tierra que fue hasta que el hombre llegó". No obstante, muchos testimonios de sus amigos señalan que él también disfrutó la ciudad.

Su canción "Islas" rastrea esa indiferencia simmeliana del *espacio* que pareciera caracterizar a la ciudad:

Él llegó a la vida
en un tierno edificio de cemento
de una antigua ciudad de concreto,
entre gente con cara de pavimento
y con sueños hechos de mal aliento.

Él creció en las calles,
aprendiendo nacimientos de zorrillo,
conociendo sentimientos de ladrillo,
con miradas y colores de estanquillo
y con cuentos despojados de su brillo.

Obsérvese cómo la *rima* opera como significante de la *rutina* —de lo cotidiano, el mundo de “lomismo”—,¹⁶¹ un recurso retórico para reiterar lo que se vuelve monótonamente habitual, pero también sirve para realizar asociaciones semánticas entre imágenes y nociones que en conjunto delinean la dureza y la impersonalidad de la vida urbana, que también se potencia por el manejo de contrastes, tanto en el párrafo como en cada línea: tierno-cemento, antiguo-concreto, gente-pavimento, sueños-mal aliento, y luego, asocia la pestilencia, la dureza, con el dinero y la falta de brillo, como déficit de vida, gris, hastío... Hay que recordar que Rockdrigo también creció artísticamente en la calle, pues además de tocar en ella, se “come” a la ciudad en ese micro-intercambio callejero constante donde disfrutará del *detalle*, que potenciaba en sus versos cantados. No obstante, habría que decir que ese mismo ambiente lo hizo tomar conciencia de la fragmentación e individualización de las relaciones humanas: todos parecieran caminar en su “burbuja”,¹⁶² cada quien en su ruta exclusiva y excluyente; así también parecen operar las ideas, las instituciones, la ciudad que iba perdiendo su centralidad desde hace unos años atrás:

Ya que él...

Nació en una isla, en una isla mental
y creció en otra isla, en otra isla social,
y murió en la gran isla, en la gran isla mental.
Y así fue que todo aislado
por aquí vino a pasar.
("Islas").

Así realiza la paradoja del sistema capitalista en su etapa cultural posmoderna, que “incorporando” aísla —vía el consumo—,¹⁶³ que somete a la totalidad fragmentando y oprimiendo a cada uno en el *cronotopo-de-la prisa* que presiona y angustia, obligando a renunciar al *detalle*, base gnoseológica del

¹⁶¹ “Lomismo”, así junto, es una figura que utiliza el poeta peruano César Vallejo (1983) para expresar el hastío de la rutina, de lo habitual.

¹⁶² Aislamiento casi imposible de lograr en el *territorio*, ya sea en los pueblos o en los barrios antiguos de la ciudad.

¹⁶³ Quizá sean los jóvenes quienes contradicen en cierta manera esta tendencia al hacer del consumo el pretexto de una socialidad compartida, por ejemplo, cuando escuchan música frecuentemente juntos, y en este compartir, a veces instituyen *lugares*; por ejemplo, en la esquina que frecuentan.

lugar y del *territorio* desplegando el tiempo lineal (como proyecto personal) como única ruta, haciendo que cada quien sienta la presión —del sistema— como suya: implosiva, que “viene de adentro”; sin embargo:

Él soñó una tarde
en utopías de amor y poesía,
con sus juegos y colores de alegría
y ya nunca pudo más estar tranquilo
acechando como un loco ese tal día.
("Islas").

En ese contexto caracterizado por la penumbrosa sensación de hastío (*blasée*), de indiferencia homogenizante, Rockdrigo encuentra los resquicios para los “juegos y colores de alegría” asociadas a las utopías y al amor, re-fundando de esta manera algunos *lugares* para el optimismo y los ensueños.

Diagnóstico oscuro de la ciudad

Hay en la producción musical de Rockdrigo, dos canciones que muestran un imaginario muy arraigado y extendido sobre la ciudad, que configura el presente asediando el pasado y el porvenir: “Vieja ciudad de hierro” y “Aventuras en el D.F.” En dichas canciones, se “imagina” la ciudad, “agitada”, “acelerada”, “sin descanso”, “inabarcable”, “caótica”, “peligrosa”, etcétera; su pasado (que posiblemente adeude también a las imágenes de su Tampico natal) se “piensa” que fue “grandiosa”, “armoniosa”, “tranquila”; y de su futuro se “imagina” que es “apocalíptico”, “que no tiene solución”, etcétera.

Vieja ciudad de hierro,
de cemento y de gente sin descanso,
si algún día tu historia tiene algún remanso,
dejarías de ser ciudad.
("Vieja ciudad de hierro").

Un componente fundamental que la ciudad ha impregnado a la vida es la *velocidad* (que modifica la relación con el *lugar* y el *territorio*), que según sus analistas condiciona la naturaleza del ser. En la gran ciudad el tiempo se

despliega de manera más rápida que en el campo y en los pueblos. No sólo por las distancias que hay que recorrer para coordinar las acciones, sino porque cada actividad que realiza el urbicola tiene más escenarios (en el pueblo uno puede hacer “muchas cosas a la vez”, porque algunas funciones se agrupan en determinadas instituciones, *lugares* y personas) mientras que en la gran ciudad, en cada caso tiene que exponerse sólo como una faceta, como un personaje que sólo incumbe la actuación presente, a diferencia de la “integralidad múltiple” del poblador de aldeas, de pueblos o de pequeñas ciudades. Así, en los pueblos a veces hasta se fusionan lugares y personas, pues muchas referencias espaciales —*lugares*— tienen nombre y apellido: “más abajo de la casa de los Rodríguez...”, que operan de manera analógica del “domicilio conocido”.

El imaginario que desarrolla Rockdrigo en “Vieja ciudad de hierro” es compartida por amplios sectores, tanto entre la intelectualidad que opina sobre ella, como entre sus habitantes; está en declive, le ha llegado “su otoño” por la dialéctica de la relación mutua entre ella y sus pobladores que se ignoran y/o agreden: “por la gente que sin ver has albergado”, no solamente señala la “insensibilidad” (“alberga”, no “cobija”) de la ciudad hacia la “gente”, sino también de ésta, que opera en el tiempo que “somatiza” en el cuerpo “maltrecho” de la ciudad y del urbicola, al mismo tiempo, por *silepsis*. Es posible también que Rockdrigo haya estado pensando en la (ir) responsabilidad de sus autoridades.

Te han parado el tiempo,
te han quitado la promesa de ser viento,
te han quebrado las entrañas y el silencio
ha volado como un ave sin aliento.
(“Vieja ciudad de hierro”).

En el verso anterior hay una figura muy interesante y curiosa que propone el cantautor: “Te han parado el tiempo”. ¿Cómo conciliarla con la anterior imagen de la ciudad “sin remanso”, cuya característica es precisamente la velocidad? Solamente puede hacer congruente la relación entre ambas figuras si introducimos la noción de escala: a nivel de las microinteracciones (en *lugares*), de la vida personal de cada uno de sus pobladores, es como una incansable movilización que puede observarse en sus calles, su trans-

porte, los cuerpos, los rostros y sus gestos, etcétera; pero si se observa a escala macro (*espacio*), el tiempo se detiene en la coordinación de actividades que ocupa el presente y somete al urbícola a este tiempo, dificultando que conviva con su memoria (olvida a sus amigos, hasta a sus parientes) y le limita hacer proyectos para ocupar su propio futuro. ¿Cuántos urbícolas tienen suficiente tiempo para sí mismos o su familia y amigos? Soñar se hace difícil en la gran ciudad, y esa sensación puede conjugar —por *silepsis*— con el gris del *smog* y con la indiferencia.

Se ha marchado lejos
tu limpieza clara y en tu par de espejos¹⁶⁴
han morado colores que son añejos
y ahora ya no brillan más,
y ahora ya no brillan más.
("Vieja ciudad de hierro").

"Y ahora ya no brillan más", puede ser la constatación del color subjetivo y físico (nuevamente por *silepsis*) que asumen: 1) el "alma" citadina que se "achata" en el tiempo propio, siempre expuesto a los otros, sin llegar a dialogar realmente con ese *otro* que se pone frente a cada uno de nosotros y, 2) los colores de la contaminación, en diálogo, pues no sólo hacen gris a la atmósfera, sino también nuestras vidas; la "limpia claridad" (que sus "espejos" —*cielo-agua*, transparentaban) cuestiona el recelo por el prójimo ("Ratas") y la sospecha como relación predominante en la ciudad. Pero también la ciudad es diversidad, hay en ella quizá no sólo la reivindicación del color frente a lo gris; de la variedad frente a la uniformación, sino la búsqueda-encuentro con ciertos *oasis* que construye la sociabilidad.

Capital de mil formas,
de bellezas que se pierden entre el polvo,
de tus carros, de tus fábricas y gentes
que se hacinan y tu muerte no la sienten.
("Vieja ciudad de hierro").

¹⁶⁴ Véase Carlos Fuentes, *La región más transparente* (1958, 2008), donde al autor dialoga con los imaginarios más expresivos de la ciudad.

Hay un posicionamiento axiológico implícito en las figuras que viene desplegando Rockdrigo; la diversidad no sólo es un valor, sino que viene siendo agredida por la acción del poder instituido y también por la prácticas del propio urbicola, aunque es probable que la responsabilidad no sea la misma; la gente de la “fábrica” (propietarios) difiere de la gente “común y corriente”, y esta diferencia remite también a responsabilidades diferenciadas para con la ciudad, por lo que el “polvo” es también el figurado velo que recubre la indiferencia. La diferencia de la escala de la visión —deudora del poder que se posee—, señalada anteriormente, también se expresa en la inconciencia de la muerte de la ciudad; no la siente, parece decir Rockdrigo, porque ambas (ciudad y gente) “se mueren” mutuamente sin saberlo, quizá imaginando un suicidio involuntario como el que asiste al planeta, formulado por los defensores de la ecología.

¿Qué harás con la violencia
de tus tardes y tus noches en tus calles
y tus parques y edificios coloniales
convertidos en veloces ejes viales?
ya que...
("Vieja ciudad de hierro").

“Edificios coloniales”, “parques”, “tardes y noches” en las calles, son la formulación espaciotemporal del *espacio público* urbano y de una época que la imagen mediática y los “ejes viales” viene eliminando hace ya unas décadas. Pareciera formular una ecuación que conjuga velocidad con pérdida de *lazo social* que *regionaliza* lo sistémico (Giddens, 1995), como productoras de la violencia en las macrópolis. Quizá, parafraseando al arquitecto Herman Broch, podríamos decir que la característica esencial de un periodo se puede deducir comúnmente por la cantidad, amplitud y velocidad de calles y de sus ejes viales,¹⁶⁵ que postergan o anulan la *emosignificación* del *territorio* y del *lugar* fundando el *espacio*.

¹⁶⁵ Herman Broch señalaba que “la característica esencial de un periodo se puede deducir comúnmente de sus fachadas arquitectónicas”, citado en Varios, *La ciudad de México. Crónica de sus Delegaciones*, México, Gobierno del Distrito Federal, 2007, p. 85.

FUENTES CONSULTADAS

- BACHELARD, Gaston (2000), *La poética del espacio* (1957), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1943, 1997), *El aire y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAJTIN, Mijail (1990), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, México, Alianza Universidad.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio (2007), *Ciudad de muros*, Barcelona, Gedisa.
- CORBIN, Alain (1987), *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- DAVIS, Mike (2003), *La ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*, Toledo, Lengua de Trapo.
- DE LA GARZA, María Luisa (2007), *Ni aquí ni allá. El emigrante en los corridos y en otras canciones populares*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940, 1997), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- GIDDENS, Anthony (1984, 1995), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrotu.
- (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2000), "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en Rocío Rosales (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Porrúa, pp. 19-52.
- GOFFMAN, Erving (1989), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrotu.
- HARVEY, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrotu.
- HOWES, David (1986), "Le sens sans parole: vers une anthropologie de l'odorat", *Anthropologie et sociétés*, vol. 10, núm. 3.
- KADHAFI, Mouamar (1998), *Escapade en enfer et autres récits*, Montréal, Éditions Stanké.
- LACARRIEU, Mónica y Guy Thuillier (2001), "Las urbanizaciones privadas en Buenos Aires y su significación", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 19, México, FLACSO, pp. 83-113.
- LE BRETON, David (1998), "Imaginaire sensoriel du racisme. Odeur de l'autre", *Anthropologie du sensoriel. Le sens dans tous les sens*, París, L'Harmattan, pp. 7-21.
- LE GUERRER, Annick (2002), *Les pouvoirs de l'odeur*, París, Bourin.
- MATA PERALTA, Juan de (1995), *Tradiciones de Huamanga*, t. I, Ayacucho, Perú, UNSCH.
- MITCHELL, J. Clyde (1999), "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en Michael Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas* (1966), Madrid, Alianza Editorial, pp. 53-81.

- MORANTE, Thor (2009), "Pisando fuerte", *Caretas*, Lima, pp. 43-45.
- SIMMEL, Georg (1988), "La metrópolis y la vida mental", en Mario Bassols et al. (comps.), *Antología de sociología urbana*, México, UNAM, pp. 47-61.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1984), *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca.
- VALLEJO, César (1983), "Trilce", *Obra poética completa*, Lima, Mosca Azul Editores, pp. 61-118.
- VARGAS LLOSA, Mario (1973), *Conversación en La Catedral*, Barcelona, Seix Barral.
- VERGARA FIGUEROA, Abilio (1994), "Corridos y mojados", *Enfoque*, suplemento dominical del periódico *Reforma*, México, pp. 12-15.
- (1995), "La ciudad y el barrio en Chava Flores", *Ciudades*, México, Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 40-45.
- (1997), *Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular*, México, INAH.
- (1998), "Música y ciudad: representaciones, circulación y consumo", en Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*, México, UAM, Grijalbo, pp. 182-219.
- (1999), "Fronteras: musicalizando la identidad. Estética, sexualidad y 'raza'", en Aguilar, Cisneros y Nivón (coords.), *Territorio y cultura en la Ciudad de México. Diversidad*, México, UAM, Plaza y Valdés, pp. 165-180.
- (2001), "El lugar antropológico, una introducción", en Aguilar, Sevilla y Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli* (libro colectivo), México, UAM, Porrúa, CNGA, pp. 5-33.
- (2010), *La Tierra que duele de Carlos Falconi. Cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*, Ayacucho, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Sección de posgrado.
- VERGARA FIGUEROA, Abilio y Ricardo Pérez Rovira (2010), *Te han quitado la promesa de ser viento. Imaginarios del ser, de la ciudad y del tiempo en Rockdrigo*, México, Ediciones Navarra.
- WIRTH, Louis (1988), "El urbanismo como modo de vida", en Bassols et al. (comps.), *Antología de sociología urbana*, México, UNAM, pp. 162-182.

Los lugares de las violencias: cuerpos juveniles; la “pandilla” del Barrio 18 (B-18) y la Mara Salvatrucha (MS-13)

Alfredo Nateras Domínguez*

INTRODUCCIÓN

El propósito de este texto es articular varias categorías de análisis en clave socio cultural: me refiero a la espacialidad, las violencias y las corporalidades. El mecanismo a utilizar será el de la trayectoria y el del movimiento, es decir, un constante ir y venir, por ejemplo, de las violencias al cuerpo y, de éste, a los espacios (los públicos, —la calle/el barrio— y, los del encierro —las cárceles—).

La centralidad de la reflexión la sitúo en las adscripciones identitarias transnacionales: los *homies*¹⁶⁶ del Barrio 18 (B-18) y de la Mara Salvatrucha (MS-13), cuyo epicentro se localiza en El Salvador, Honduras y Guatemala (El Triángulo del Norte Centroamericano —TNC—);¹⁶⁷ por lo que en algún momento de la narrativa etnográfica, se dará voz a ciertos miembros, hombres como mujeres, de tales agrupamientos y de dichos países.

LOS ANCLAJES

El B-18 y la MS-13, se edificaron a partir de los contextos sociales, culturales, económicos y políticos, cuya expresión fue el conflicto armado en la

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Sociología.

¹⁶⁶ Alude a amigo, “cuate”, “carnal”, hermano —no consanguíneo.

¹⁶⁷ Tanto los *homies* o la *pandilla* del Barrio 18, así como la Mara Salvatrucha, son grupos integrados en lo esencial por niños y jóvenes centroamericanos.

región del TNC, en la década de los años ochenta y, principios de los noventa, a través de los procesos migratorios forzosos como estrategias familiares para salvaguardar la integridad física y afectiva de los infantes y de los jóvenes de esa generación. En el Salvador, hay una guerra frontal entre el Ejército y la guerrilla encabezada por el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN); en Honduras, conflictos políticos serios y una represión brutal a los movimientos sociales de los maestros y de los estudiantes que se tradujo en asesinatos y desapariciones de líderes importantes; en Guatemala, masacres escandalosas contra las poblaciones indígenas, lo que orilló al surgimiento, en la frontera con México, de asentamiento numerosos de refugiados.

Esta situación de la región del TNC, supuso que los niños y los jóvenes de esa generación se desarrollaran y vivieran en climas y en ambientes de violencia al extremo, por ejemplo, en el caso de El Salvador, la situación se traducía a que fueran reclutados por el Ejército, o por la guerrilla, lo cual significaba una muerte cuasi segura; o en el caso de Guatemala, se corría el riesgo permanente de ser asesinado simplemente por pertenecer a alguna etnia indígena; en Honduras, por militar en ciertos partidos de tendencia de izquierda (comunistas), podrían ser desaparecidos o asesinados. Para contrarrestar lo anterior, una parte importante de esos niños y jóvenes, vía los flujos migratorios, fueron sacados de sus respectivos países y enviados, por lo regular, a Estados Unidos de Norte América.

Estos contextos nacionales y locales, implicaron que tanto el Barrio 18 (B-18), como la Mara Salvatrucha (MS-13), se originaran precisamente en la patria de llegada: Estados Unidos de Norteamérica (en los Ángeles California), como una respuesta para enfrentar y sobrevivir a la violencia de la que venían huyendo y de manifestación cultural ante la exclusión social y la urgencia de construcción identitaria en resistencia en la disputa de un lugar social vía la creación de la presencia (Díaz, 2002), la cual incluyó el diseño de una particular y definida estética corporal. Asimismo, es importante decir que en 1992, se firman los acuerdos de paz, —en el Castillo de Chapultepec, en la Ciudad de México—, que dan fin, al menos formalmente, al conflicto armado en la región, en lo particular, en El Salvador; lo cual conllevó que en los años posteriores, el gobierno norteamericano, hiciera una deportación masiva de miles de integrantes tanto del B-18 como de la MS-13, a sus países de origen, lo que implicó ciertas tensiones y conflictos,

en la gestión del espacio público, —su apropiación real como simbólica—, con respecto a los agrupamientos de jóvenes locales que no migraron.

LOS DESCRIPTORES

El término *mara* en Centroamérica, en una de sus denominaciones, significa grupo (Romero, 2003), de tal suerte que estamos frente a una configuración y heterogeneidad de la adscripción identitaria infanto-juvenil, múltiple y transnacional,¹⁶⁸ es decir, hay distintos tipos de maras: estudiantiles, deportivas, laborales, de amigos, de ancianos y la “pandilleril”, por ejemplo, la Salvatrucha, la cual traza —junto con el B-18—, vínculos y redes con otras naciones del mundo; Estados Unidos y México, serían los mejores ejemplos.

Si descomponemos la palabra Mara Salvatrucha, tenemos que la Mara, también es una contracción de Marabunta (aquellas hormigas gigantes que van destruyendo todo a su paso), en otros términos, la podríamos pensar e imaginar como una metáfora (Lakoff y Johnson, 1980) que emularía a los flujos migratorios de ese grupo; y Salvatrucha: Salva de El Salvador y “Trucha”, ponerse listo / avisado, es decir, refiere a un salvadoreño abusado, despierto e inteligente (identidad nacional).

En contraparte, la *pandilla*¹⁶⁹ / los *homies* del Barrio-18, en la densidad de su rostro identitario, se estructuran a partir de replicar, —por ejemplo su modelo son los *cholos* mexicanos—, al mismo tiempo de tratar de diferenciarse de otros agrupamientos juveniles y de defenderse de las *clicas*¹⁷⁰ que ya estaban asentadas territorialmente en el Sur de California como la de los

¹⁶⁸ Lo transnacional se define a través de las poblaciones migrantes y de los vínculos de los Estados Nacionales, es decir, alude a los aspectos relacionados con lo territorial, lo social y lo cultural entre varios países (la patria de origen y la de llegada). Al respecto *Cfr.* Kearney (1995) y Courtney (2006).

¹⁶⁹ El concepto de *pandilla*, académicamente, es de los más incómodos de usar, ya que está muy saturado. Viene de la palabra en inglés *Gang* y representa la violencia, la delincuencia y al delincuente. Tal terminología proviene de los estudios de la Escuela de Chicago de los años veinte y treinta del siglo pasado. Lo interesante es que una parte del discurso y de los propios integrantes de estos agrupamientos, lo tienen incorporado y lo han reproducido en los estudios contemporáneos de las identidades juveniles y en las autodefiniciones de sí, con todo lo des valorativo que eso significa. Trataremos de sustituirlo por *homies* (amigos, grupo de cuates, de carnales).

¹⁷⁰ En sentido amplio, son micro grupos o micro identidades y, en el ámbito de las *pandillas*, se usa para denominar a sectores o células organizadas, por lo que hay una gran variedad de *clicas* conformadas por *maras*, *cholos* o *latin kings*.

italianos, los asiáticos —japoneses, chinos, coreanos— y de las minorías afro descendientes.

La MS-13, es una escisión del B-18 y, con base a las historias orales que se han reconstruido, cuentan que tal ruptura sucedió debido a las disputas por el territorio, la conquista del amor de las mujeres y el control de diversos negocios en las lógicas de lo ilegal. Tal quiebre es a muerte, y va más allá del hecho fáctico, es decir, se coloca en códigos simbólicos: no sólo se trata de dar muerte o de aniquilar al “otro”, sino que cuando se asesina a uno de la MS-13 o del B-18, según corresponda al vaivén de la venganza, —las *vendettas de sangre*— (Evans-Pritchard, 1977), representa un intento imaginario de “borrar corporalmente” la adscripción de ese “otro”: una suerte de “limpieza identitaria”, llevada al absurdo. Por ejemplo, se han dado casos donde en algunos sepelios, el agrupamiento rival llega y ametralla la caja del asesinado (“matar al muerto”), o se saca el cuerpo y se le tritura, en un intento de terminar de liquidar su espacio social, a través del ejercicio extremo de la violencia —“matarlo doblemente, en vida y ya muerto”.

Los agrupamientos de *la Mara Salvatrucha* (MS-13) y de los *homies* del Barrio-18 (B-18), están conformados por niños, jóvenes y adultos jóvenes, por lo que actualmente proponemos pensarlos a través de tres cohortes generacionales, *el primero*, los “veteranos”, que tienen entre 36, 38 y más de 40 años; gran parte de ellos fueron asesinados o están privados de la libertad, purgando penas muy grandes, de 15 a 40 años; *la segunda*, corre —más o menos—, de los 26-28, hasta los 34 años de edad, los “sobrevivientes” que todavía andan circulando y, *la tercera*, son niños —*los bichitos*, así les llaman— y, los jóvenes, de edades entre los 10 a los 16-18 y 22 años de edad.

Los integrantes de la MS-13 en sus raíces provienen de El Salvador (“los auténticos salvadoreños” / “100 por ciento salvadoreños”) y, el B-18, incluye también a hondureños, guatemaltecos y mexicanos, con características muy parecidas y similares a la de los *cholos*.¹⁷¹ Por ejemplo, están inscritos en los procesos migratorios / transnacionales, ya que se les encuentra en San Francisco, Nueva York y Washington, sin perder la liga con las *clicas* de sus países de origen. En este tenor y recurriendo a la hipótesis teórica de José Manuel Valenzuela (2003), en el entendido de que “los cholos mexicanos”,

¹⁷¹ Los *cholos* o *cholillos*, son jóvenes mexicanos de cultura transfronteriza que llegaron a Los Ángeles, California, a finales de la década de los años treinta y se conforman en *bandas* juveniles como una manera de resistir política y socialmente a la exclusión y a la discriminación racial.

son los que les dan el rostro y configuran de sentido a los *homies* del B-18, cobra relevancia deducir que a la Mara Salvatrucha también y, por extensión, incorporan los rasgos identitarios de esas *clicas*.

Las cualidades de tales tonos los podemos “mirar”, a través de la forma de organización tipo *clica* o *gang*; escenificación de la batalla urbana por la disputa del territorio / del lugar social; ritos de iniciación; códigos y reglas de honor; la significación del cuerpo, a través de los tatuajes; reivindicación de la raza y de la nacionalidad; administración del poder y del miedo, es decir, los jóvenes salvadoreños (centroamericanos), al llegar a Los Ángeles, California, se percatan que la manera de sobrevivir en un país ajeno, era agruparse como lo vienen haciendo, al menos desde 1939 a la fecha, los jóvenes mexicanos *cholos* y otras minorías étnicas.

En cuanto a sus prácticas sociales y expresiones culturales, también usan el cuerpo para comunicarse e identificarse como *clica* o *gang*; traen tatuajes¹⁷² parecidos a los de *los cholos*; escuchan música, más del tipo *heavy metal*, *hip-hop*; grafitean y plaquean en las paredes de las ciudades en su apropiación simbólica del lugar. Construyen mecanismos de ritualización al ingresar al grupo, por lo común, 13 segundos de golpes por parte de la Mara, o 18, en lo que atañe al B-18, —muy similar a *los cholos*— y; emplean una forma particular de hablar, —el *caló*.

Tanto la adscripción de los *cholos* como el B-18 y la MS-13, son agregamientos de jóvenes ciudadanos, importantes para la construcción identitaria con sus estilos de vida muy definidos. Funcionan como grupos de pertenencia y de referencia cohesionados y con lazos afectivos muy fuertes, tanto que la negación del barrio y de la placa, se considera una traición, por lo que se paga con la vida.

Ambos agrupamientos (B-18/MS-13), construyen su matriz de sentido, a partir de que son niños, jóvenes y adultos jóvenes, organizados y constituidos como conglomerados de reivindicación social, cultural, racial / étnica, ante los otros distintos a ellos en su vivencia nacional / transnacional (Kearney, 1995) y experiencia de ser migrantes / extranjeros (Courtney, 2006), regularmente indeseables y discriminados en el país de llegada. Por lo que agruparse y reconocerse como jóvenes latinos, centroamericanos (hondureños, guatemaltecos o salvadoreños), une y ayuda, máxime cuando lo que

¹⁷² Aunque esto ha variado con respecto a los integrantes del B-18 y de la MS-13 de la tercera generación, más adelante se explicará a detalle tal idea.

más consume emocionalmente, es verse y sentirse alejado de la patria, de la tierra de origen, de la familia, de los hijos-las hijas y de los amigos. Identidades urbanas de la nostalgia y de la tristeza que transitan en los distintos espacios de las ciudades con el ansia de caber en algún sitio y lugar de lo social, aunque sea simbólicamente hablando.

Podemos decir que las “pandillas transnacionales” y la violencia urbana (Pirker, 2004), dibujan parte de la vida cotidiana de las ciudades, las colonias y los barrios de las comunidades más pobres y desfavorecidas donde habitan estos agrupamientos (*cholos/B-18/MS-13*). Además, se construyen lógicas diferentes y muy particulares con respecto a los tiempos sociales en los que transita la existencia, la particular administración del territorio, del miedo social, del poder y de la puesta en escena de las corporalidades.¹⁷³

En este sentido, ser *pandillero* (hombre o mujer), de cualquier adscripción, es una forma de vida a partir de la cual la violencia se va gestionando, administrando y regulando; por lo que, a decir de Carlos Mario Perea (2004), los integrantes de estos agrupamientos hablan de la marginación (Germani, 1980) y evidencian la crisis social y cultural en la que viven una gran parte de jóvenes, en este caso, en México y en Centroamérica, —incluyendo Latinoamérica—, marcados por los procesos de exclusión social.

Las situaciones de violencia donde una parte de estos *chicos* son sujetos de ella, es decir, la ejercen, tiene un impacto en los estados de ánimo y en las afectividades colectivas, ya que generan bastante tensión, molestia y odio social que favorece a las posturas más conservadoras de los países como Honduras, Guatemala y El Salvador que le dan acción y protagonismo a las iniciativas de “cero tolerancia”, a los Planes de Mano Dura, como a las propuestas en la reducción de la edad penal, a los grupos de autodefensa ciudadana o a la policía comunitaria que violan los más elementales derechos humanos de estos jóvenes y, que en su acción, también se convierten en sujetos de violencia.

El lugar social como protagonistas de las violencias, —cuando se involucran— y, aunado a la participación irresponsable, en la mayoría de los

¹⁷³ El término de las corporalidades se desprende, en lo particular, de los estudios de género y del feminismo. Lo central es que los cuerpos son producidos, a través de las prácticas, las intervenciones y los usos (utilizando una variedad de tecnologías para su modificación), los cuales devienen en cuerpos de la desnudez, la pornografía, los tatuajes, las perforaciones, la cosmética, la belleza y lo transgénero, entre otros. Los lectores interesados pueden consultar, Muñiz (2010).

casos, de los *mass media*, ha favorecido la edificación de ciertas representaciones estigmatizadas en tanto señalarlos como los únicos causantes y responsables de la violencia urbana. Así, se ha creado una opinión pública dominante en contra de ellos y de ellas que lo único que hace es crear más conflicto social, ya que no aporta absolutamente en nada para la solución de los problemas asociados. Por lo que convenimos con Elena Azaola (2004: 9) cuando afirma: “[...] los jóvenes no son los únicos, y muchas veces ni siquiera los principales responsables de la violencia en nuestros países”.

LAS GRAMÁTICAS: LO SIMBÓLICO

Importa resaltar la dimensión simbólica de las violencias en las disputas por el poder —lo político— (Swartz, Turner y Tuden, 1994) y los mecanismos —los accesorios culturales—, a partir de los cuales se muestran y entran en la disputa de sentido y de significación, en este tipo de agrupamientos, en contraposición a los “otros”, vía el diseño de las estéticas corporales, dramatizadas y puestas en escena en el espacio público de la calle y del barrio.

Georges Balandier (1994), habla de la “teatrocracia”, como una manera de regular la vida cotidiana de los seres humanos en colectividad. Atribuye un elemento teatral a cada una de las expresiones de la vida social, particularmente en aquellas en las que el poder cobra un lugar relevante. Retomamos esta idea y la amplificamos en términos de que en tal ejercicio, se da al mismo tiempo una producción de imágenes y un despliegue de símbolos ordenados en un sistema ritualizado. Por consiguiente y, agregando lo que propone Cohen (1979), en relación a lo simbólico, el ritual y el poder, destacamos que en el despliegue de las violencias es viable “mirar” lo simbólico como artificio, es decir, los símbolos serían el vehículo a partir de los cuales se manifiestan las relaciones asimétricas de poder. Dentro de estos símbolos estarían las marcas en la piel, sus inscripciones, es decir, las iconografías de los tatuajes en el territorio y en el espacio del cuerpo.

Si ligamos lo que menciona Balandier (1994) y Cohen (1979), podríamos pensar que en la escenificación de la violencia en los espacios urbanos y en las cárceles, entre la MS-13 y el Barrio-18, —independientemente de la cárcel de que se trate—, tiene que ver, entre otras consideraciones, con la disputa del poder; cuya vertiente simbólica estriba en obtener prestigio

social, ser respetados (no sólo por las *clicas* rivales, sino en extensión, ya que implica a la comunidad en la que viven), incluyendo la administración del miedo y del pánico social que generan con sus acciones y la singular dramatización de sus corporalidades que delinean la especificidad de las relaciones intersubjetivas. Las acciones las podríamos ubicar en las coordenadas; por ejemplo, de la forma de matar que irían en las lógicas de tener que ser más sanguinarios que sus rivales, —en los circuitos de las venganzas—, como una forma de demostrar poder. En lo que atañe a la puesta en escena de sus corporalidades, los tatuajes en el rostro son una manera de impresionar y de causar un impacto de temor en “los otros”.

Tales situaciones se estructuran, —a partir de la centralidad del cuerpo— y, a través de una serie de ritualizaciones “fuertes” —¿violentas?— como las de paso o de iniciación, llamadas “la brincada”. Explico: para entrar al agrupamiento y, dependiendo de la *clica* de la cual se trate, el nuevo integrante, por lo común, tiene que soportar varios segundos de golpes que le propinan sus compañeros / sus *homies*. Esta representación se hace ante los demás y en el espacio público del barrio que usan y que lo tienen “apropiado”; su valor simbólico estriba en demostrar la valentía del nuevo miembro, —hombre o mujer—, en el entendido de que así como aguante la golpiza, así será de confiable para defender al grupo y al barrio en aquellas situaciones que se requieran. Es también una clara muestra de cómo funcionan las estrategias de la masculinidad al interior de estas adscripciones identitarias: “ser machín” / “valiente” / “arrojado” / “temerario” / “entrón” (Bourdieu, 2000; Serrano, 2005).

En sus orígenes y, como matriz de significación, la estética corporal ocupa un sitio clave, ya que ahí se nuclean aspectos identificatorios con la *bandilla* y la *mara* que dan cuenta de los procesos de construcción de un lugar social al interior como al exterior del agrupamiento. Quizás el elemento más fuerte en cuanto a su carga simbólica, sea la alteración y la decoración de los cuerpos a través de los tatuajes y en lo particular, dependiendo del sitio que se inscriban dentro de la geografía de los cuerpos.

Regularmente lo que está inscrito en la piel, es el nombre de la *clica* o de la *gang*, a la que se pertenece, lo cual reafirma una especie de identidad grupal que ayuda también a ser reconocido por los otros y, difundir temor. Aunque al mismo tiempo y, por los ambientes y las atmósferas de violencia configuradas a partir de las políticas de cero tolerancia, es un descriptor

para ser ubicado y, por consiguiente, detenido o incluso “eliminado”, “ser sacado de las calles”, “bajado del avión”.

En estas lógicas de la adscripción identitaria, a partir de analizar los tatuajes que se rayan, o se pintan —y las cicatrices—, es posible reconstruir las historias de vida, o la trayectoria social de ese integrante de la MS-13 o de los *homies* del B-18, e incluso, seguir determinadas pistas del movimiento y de los desplazamientos, en la construcción de la disputa por la creación de un espacio sociocultural.

En el territorio de esos cuerpos se plasman las vivencias de ser pandillero o de la Mara; los vínculos amorosos establecidos con las chicas, —“las jainas”— o con “los batos”, —si se es mujer—; las creencias religiosas; las experiencias en la cárcel —cual sea ésta—; los actos y las situaciones de muerte; los nombres de los *hombos* caídos en la batalla urbana; los atentados contra ellos; y rasgos de las misiones realizadas, es decir, la violencia como lugar, en estos agrupamientos, tiene un sitio de residencia: las corporalidades.¹⁷⁴

Una parte de estos tatuajes son impresos en el espacio / el territorio de la cara / el rostro, lo cual conlleva, además de una medida extrema y radical; una forma de interpelar (violentar), la mirada del “otro” u los “otros” que “miran”. Marca también diferencia social / cultural y ayuda a legitimarse al interior de la grupalidad o de la *clica*, en tanto desde su valor simbólico, habla de una jerarquía alta, además se demuestra arrojo y se instala en el lugar social de lo temerario.

Miriam del Barrio-18,¹⁷⁵ estuvo privada de la libertad durante tres años y tres meses; ahora alejada del grupo, tiene 22 años de edad y dos hijos (una bebé de seis meses y un varón de seis años); actualmente vive con su madre y está en proceso de desidentificación de la *clica* y, por consiguiente, de irse quitando los tatuajes, nos comenta lo siguiente:

¿Y cómo fue que aparecieron tus tatuajes?, platicame ¿cuál fue el primero y por qué te lo pusiste?

R: Mi primer tatuaje fue uno que ando en la espalda [...] para hacérmelo yo tenía que hacer una maldad, agarrar a un MS y, yo lo tramoyé.

¹⁷⁴ ¿Por qué el cuerpo? Considero que funciona como una especie de continente / de contención, ante aquellos sucesos a nivel de lo psíquico y de lo social, donde el discurso o la palabra, no alcanzan a simbolizar esos acontecimientos, por lo que el cuerpo-la carne, es el último reducto / la última barrera, antes —quizás—, del colapso total.

¹⁷⁵ Entrevista realizada en las instalaciones de la clínica asistencial “Padre Octavio Ortiz”, para borrarse los tatuajes, el 24 de noviembre de 2008, en El Salvador.

¿Qué es eso?

R: Lo apuñalé y después me hicieron el tatuaje de la espalda, decían que ya me lo había ganado [...] por eso me hice el de la espalda, ese fue el primero.

¿Y lo mataste?

R: Pues quizá [...] porque los demás le siguieron dando, yo como tres nada más, con miedo va.

Y dime ¿ese fue tu primer tatuaje que te ganaste?

R: Sí, de hecho fue el primero.

Y después ¿cómo aparecieron los demás?

R: Bueno, los de la cara, sí le disparé a uno, ese sí creo que se murió y, éste me lo hicieron, fue ganado, me lo había ganado, me lo hicieron en la cara, ya no podía andar libre y he hecho muchas maldades de las cuales gracias a Dios ya me arrepentí, no podía dormir en paz y, así aparecieron los demás, haciendo cosas indebidas, peleando contra la MS, dándonos duro.

Aunque quizás los tatuajes en el rostro, por habérselos ganado en situaciones extremas, adquieren el valor de ser una apuesta sin retorno por el barrio, “vivo por mi madre y muero por mi barrio”; ya que probablemente anuncia la adscripción consciente e instrumental a la muerte. Como lo refiere Marlón Carranza:

Los tatuajes son la expresión simbólica de la incorporación paulatina, aunque definitiva a la pandilla. Pero al mismo tiempo es expresión de una transformación personal en la que se va asumiendo la muerte como probabilidad en su vida. Es interesante ver cómo los tatuajes van de un mayor ocultamiento a mayor visibilidad (2005: 31).

Los tatuajes en el rostro, los que portan la Mara Salvatrucha (MS-13) o el Barrio-18, están anclados a una especie de saturamiento identitario, o de fanatismo irreversible por la *clica*, es decir, una sobrecarga afectiva por el barrio; en el entendido de que hay algo del sujeto (en su historia de vida, en su biografía individual) que lo condujo, material y, simbólicamente, a incrustarse / a encarnarse, una adscripción identitaria como “Mara” en la piel y al nivel de la mirada: la cara.

Las corporalidades se han representado y se pusieron abiertamente en escena en el espacio público de la calle, la esquina, el barrio y la comunidad,

de una manera espectacular y ritualizada, configuradas a partir de una gran diversidad de emblemas culturales que fueron incorporándose en la autoconstrucción de su afiliación identitaria; las gestualidades a través de las señas con las manos (regularmente “tirando barrio”: el nombre de la *clica* a la que se pertenece); la manera de caminar —balanceándose—; la mirada sostenida; el tipo de ropa que se usaba, —pantalones muy flojos o guangos, gorras deportivas, camisetas sin mangas—; la forma de hablar y, en sí, la teatralidad con la finalidad de ganar respeto e infundir miedo ante los otros, tanto similares como diferentes a ellos y a ellas.

El asunto del respeto es trascendente, ya que tiene que ver con el orgullo de ser de la “MS-13” o del “B-18”, vehiculizado a través de todo ese andamiaje y de esos signos que se construyen del lado de la pertenencia como miembro de una *pandilla* o de la mara que regularmente es temida. Se trata de mostrar el poder de la presencia construida y representada al circular el espacio urbano, al andar la calle, a través de toda esta serie de signos, de símbolos y de artefactos culturales (Balandier, 1994; Cohen, 1979).

Queda claro que uno de los aspectos fundacionales de toda afiliación identitaria es la construcción de una imagen social que pasa por la armazón de una facha y de un estilo que va caracterizando al grupo de pertenencia. Situación que implica el diseño, o mejor aún, el rediseño de la estética corporal y la incorporación de una serie de objetos culturales que precisamente van marcando la diferencia con el otro u los otros contrapuestos a esas adscripciones de que se trate.

A su vez, la palabra / el lenguaje / el discurso, o la manera particular de hablar / de comunicarse entre sí y, con los demás, se hace a través de ciertos códigos verbales y no verbales —corporales—, que los otros sujetos que no los conozcan, o que no estén familiarizados con los circuitos de sentido y de significado, quedan de alguna manera afuera, es decir, excluidos de ese imaginario o de ese sistema de representación comunicativa.

Probablemente, esta puesta en escena de la corporalidad de estos *pandilleros*, simbólicamente de cuenta de la necesidad de búsqueda de reconocimiento social en una sociedad que regularmente tiende a discriminarlos. Una especie de recordatorio radical de que se está hablando y se están mostrando, no solamente las diferencias culturales, sino también las desigualdades sociales, en las que están inmersos muchos de ellos y de ellas como integrantes de la MS-13, Barrio 18, o *cholo*, donde los cuerpos son los vehículos y los transportadores de esas violencias sociales.

Es innegable que las políticas de “cero tolerancia” con sus respectivos planes, impactaron en las dinámicas internas de estos agrupamientos y adquirieron otros ritmos y otras modalidades en su funcionamiento, en sus sentidos, en las normas y en las reglas que delinear sus acciones tanto al interior como al exterior del grupo. Sin embargo, hay una especie de interjuego entre aquellas cuestiones que aún permanecen y otras que definitivamente han cambiado, dicho de otra manera, se suceden al mismo tiempo, aunque con marcajes sociales alternados y diferenciados (*Idem* para las *clicas* de El Salvador, Honduras y Guatemala).

Una trayectoria actual es la considerable reducción numérica de los integrantes de las *clicas*, —muy acorde con lo que sucede en las correspondientes adscripciones identitarias en los tres países—, ya que han pasado de ser colectivos muy numerosos de 60 / 120 / 200 afiliados, a convertirse en una especie de células, grupos pequeños de 8 / 12 / 16 / 22 miembros, lo cual implica que están más cohesionados hacia adentro y, por lo tanto, son más fuertes y funcionales con respecto a las actividades que llevan a cabo en las lógicas de “la para legalidad”, es decir, en registros y en códigos que van en una forma paralela con la “legalidad” instituida.

De las explicaciones para entender la disminución en la membresía, hay por lo menos, varios relatos; *primero*, una gran parte han sido asesinados; *segundo*, otros tantos están privados de la libertad con condenas de 20 a 40 años y que difícilmente van a salir del encierro / de la cárcel; *tercero*, la deserción a la *pandilla*, o a la Mara, más que nada, por los integrantes de la primera y, en menor cuantía, de la segunda generación que abiertamente tiene que ver con la desilusión.

Actualmente los *homies* del Barrio 18 (B-18) y de la Mara Salvatrucha (MS-13), están siendo orillados, —dado esos climas y ambientes de violencia—, a llevar a cabo determinados ajustes a sus estéticas y a sus estilos que se traducen en cambios en la apariencia y en la facha, por lo que están siguiendo la trayectoria de haber sido muy visibles, a tornarse prácticamente *invisibles*, en especial, en los espacios públicos, incluso en la comunidad; aunque todavía usen el transporte colectivo o caminen las calles, pueden pasar prácticamente desapercibidos por una estrategia política bien definida y clara.

Quizás podríamos denominar a este mecanismo de gestión política como una especie de *camuflaje* y de *mimetismo social* que tendría la finalidad de proteger y, por consiguiente, de preservar la adscripción identitaria desde la lógica de la sobrevivencia cultural. Asimismo, adquiere la intención de ser un esfuerzo para no ser excluidos o discriminados por la sociedad / la comunidad y, tampoco ser ubicados / detectados y, por consiguiente, detenidos por los cuerpos de seguridad del Estado,¹⁷⁶ o en los casos extremos ser eliminados o asesinados.

Además de que ya casi no se les ve en las esquinas, aunado a que las estéticas las están mutando o desplazando hacia los modelos comunes de ser cuerpos, o de portar una apariencia convencional, es decir, están dejando de raparse o de usar el pelo corto (ahora lo tienen más crecido); ya casi no traen arracadas o perforaciones; las camisetas blancas, a cuadros, desfajados y los pantalones guangos y flojos, los han cambiado por playeras, chamarras y sacos; e incluso, la forma de caminar balanceándose rítmicamente quedó para la historia; los tatuajes ya no se portan en lugares tan visibles a las miradas de los otros,¹⁷⁷ y la forma de hablar la están variando en su tono y en las palabras que utilizan.

Con respecto a la inscripción identitaria marcada en la piel, a través de los tatuajes y siendo uno de los emblemas culturales más potentes cargados de sentido y de significado para las *clicas* de la MS-13 y de los *homies* del B-18, están adquiriendo la cualidad de la discreción / de la prudencia / de la medida, es decir, siguen la siguiente trayectoria, de lo público a lo privado, en las lógicas de los territorios corporales; por lo que ya no se están rayando en lugares de interpelación abierta al “otro u los otros”, como son, o eran, los que se plasmaban en la zona de la cara, los brazos, la cabeza, el cuello y la pantorrillas (en lo que respecta a la tercera generación).

¹⁷⁶En El Salvador, el domingo 19 de septiembre de 2010, entró en vigor La Ley de Proscripción de Maras, Pandillas, Agrupaciones, Asociaciones y Organizaciones de Naturaleza Criminal. Los líderes, —*los palabreros*— sólo por serlo y estar afiliados a la MS-13, al B-18, a la Mara Máquina o a la Mara Mao, serán condenados a 10 años y, los demás integrantes, a seis años de prisión. Lo grave es la criminalización de la adscripción identitaria, del diseño de la facha y de la estética corporal; ya que no es necesario cometer algún delito para ser detenido y encarcelado, sino con que se sea miembro basta (véanse los diarios nacionales, en particular, *La Jornada*, martes 21 de septiembre de 2010).

¹⁷⁷Bajo las nuevas reglas y normatividades, existe la prohibición de tatuarse (para algunas *clicas*) y, en todo caso, las iconografías no tienen que ser alusivas a las pandillas y tampoco en lugares visibles del cuerpo.

En tanto que las palabras y las iconografías marcadas en los distintos espacios del cuerpo de los militantes de las *clicas*, servían a las fuerzas policíacas para identificarlos, apresarlos e incluso asesinarlos, ahora, la mayoría ya no se ponen tatuajes y, los pocos que lo hacen, eligen determinados sitios no visibles ante las miradas (públicas). Más aún, las imágenes pintadas en la piel, están descargadas de cualquier simbología, es decir, “des simbolizadas” / “des significadas”; en tanto que ya no se están tatuando los nombres de las *clicas*, ni tampoco las imágenes de las tumbas en memoria de sus *homies* caídos en las batallas callejeras / urbanas; ni los números (18) y las letras (MS), que hacen evidente su adscripción identitaria.

Joven de 22 años, pandillero activo del Barrio-18 (B-18),¹⁷⁸ se dedica a traficar carros, asistir a reuniones en la iglesia, a jugar futbol, a hacer *graffitis* para su *clica* y de lo que pasa en la vida cotidiana. Pinta autos, es papá de una niña pequeña y vive con su “jaina”, —su pareja—. Ha sido “baleado” por los escuadrones de “limpieza social” y también por la policía, simplemente por ser miembro del B-18:

El tatuaje, ¿qué está pasando con el tatuaje? ese ha sido un signo de identificación para la policía y los cuerpos de limpieza, identifican y entonces los eliminan, o los detienen y los golpean ¿qué está haciendo ahorita la 18 en relación a eso?

R: Ya no se están tatuando, ya no te puedes tatuar desde aquí, ya no te puedes tatuar aquí, ni la cara.

O, sea la cara ya no te puedes tatuar, ni los brazos, pero ¿sí en otras partes del cuerpo?

R: No, ya no te están dejando tatuar, ya no dejan que te tatúes el barrio [...] estás limpio, limpio [...] Con que te vean algo de una *clica*, te están matando, te miran en el barrio, te están matando, en cambio, así te levantan la camisa, ¿no?, puedes decir que no sos nada.

Ahora, por ejemplo [...] los tatuajes que traes ¿te ponen en riesgo?

R: Sí, porque por andar con mi familia, me pueden hasta matar.

¿Quién?, ¿quién te puede hacer daño?

R: La policía o de la Mara.

¿Cómo le haces para protegerte? Si sabes que la policía puede detenerte, o la Mara te puede identificar, ¿cómo le haces para protegerte?

¹⁷⁸Entrevista realizada en una vecindad, en la cocina, en la zona de la “Línea del Tren”, ciudad de Guatemala, 18 de noviembre de 2008.

R: Me disfrazo, ando en mi moto, no me visto como cholo, ya no hablo como cholo, ya me visto más formal, ya dejo un personaje atrás, ahora una nueva diferencia, irreconocible más que todo.

En este sentido, si las iconografías identitarias ya no dan cuenta de eso, en tanto que están prohibidas por la seguridad y la integridad física del propio agrupamiento, entonces lo que lo suple, son los hechos, los actos y los comportamientos que se realizan o se ejecutan, los cuales, por lo mismo, tienden a ser más inflexibles, extremos, peligrosos, difíciles y duros, es decir, en los márgenes y en los umbrales de “lo ilegal” o mejor dicho de “la para legalidad”: identidades juveniles *al borde / al límite* (Valenzuela, Nateras y Reguillo, 2007).

Uno de los acontecimientos recientes / novedosos, muy complejos y fuertes, —poco conocido—, es con respecto a los procesos psicosociales y a los mecanismos instrumentales que están emergiendo en el hecho de que algunos integrantes del B-18 como de la MS-13, tanto hombres como mujeres, están quitándose los tatuajes, es decir, una especie de destatuarse que conlleva la idea de la desidentificación, —“desidentificadores del estigma”— (Goffman, 1993).

Los motivos son diversos y pueden concurrir varios al unísono, teniendo como eje y núcleo de significación las vivencias sociales, el particular cohorte de su biografía individual y la violencia reencarnada en sus corporalidades. Cualquiera que sean las causas para des tatuarse, lo que articula tal decisión y le da sentido es el hecho de que se está en el intento y en el deseo de reconstituir la adscripción identitaria desde diferentes sitios culturales, a fin de edificar otro lugar social que permita la construcción de un horizonte de presente y de futuro descentrado o alejado de las acciones de la Mara o de la *pandilla* y contrarrestar la exclusión social (Saraví, 2004 y 2009); la discriminación que se padece (de la propia familia o de la comunidad); el acoso / la persecución, tanto de la Mara o de la *pandilla* rival, como de los cuerpos policíacos y de las fuerzas de élite.

Lo que está apareciendo y, haciéndose cada vez más evidente, es una suerte de desilusión con respecto a la adscripción identitaria a la cual se habían afiliado, en función de que no están o no han cumplido con lo que esperaban que les iba a otorgar u ofrecer tal agrupamiento, a nivel de lo material (lo económico), pero sobre todo en lo afectivo / lo emocional (lo simbólico), —en particular para la segunda generación.

Quizás esta situación se pudiese explicar, provisoriamente, a partir de la veta de los núcleos de su representación social (Moscovici, 1979), es decir, lo que en el imaginario de cada uno de los integrantes, hombres como mujeres, se habían construido con respecto a lo que era la Mara o la *pandilla* y, al no cotejarse o coincidir con sus vivencias en la cotidianidad del agrupamiento y, más que nada, a lo largo del tiempo social; han propiciado una suerte de estado de ánimo del desencanto que remite y se deposita en el cuerpo, lo cual coloca al sujeto en la difícil decisión de des afiliarse / desagruparse de la *clica*; ya que se ha vaciado de sentido, en otras palabras, la grupalidad se ha des cualificada.

Al parecer, tanto la desilusión y el desencanto a la adscripción identitaria correspondiente, —como afectividades que repercutirán en el rediseño corporal—, se van gestando conforme transcurre la temporalidad de las vivencias y se centra o corre fundamentalmente a partir de que los lazos de solidaridad, los vínculos de hermandad, “el carnalismo”, muy característicos de estas adscripciones (dar la vida por mi *homie*), se están debilitando (lo cual no quiere decir que se hayan perdido) y, sobre todo, se sitúan en la ruta de su transformación dada la urgencia de la sobrevivencia material, por lo que uno de los valores que está dominando y que van delineando las relaciones intersubjetivas se basa en el dinero (los negocios / las ganancias), por sobre los otros valores inmateriales / simbólicos, lo cual genera tensiones y conflictos en las dinámicas internas de estos agrupamientos.

Una de las situaciones asociadas más delicadas y riesgosas con el desatarse y, por consiguiente, des identificarse, tiene que ver con el asunto de la desertión, es decir, con el huir de la Mara o de la *pandilla*, que implica regularmente cambiar de lugar de residencia para no ser encontrado; llevar una vida un tanto clandestina; adquirir las habilidades y las estrategias para tener más posibilidades de no ser identificado por los rivales; reconstruir la red de relaciones familiares y sociales quizás para tener más posibilidades de conseguir trabajo o de sub emplearse, y hacer todo para autoincorporarse a la sociedad como tal, o a la nueva comunidad en la que se esté viviendo.

La desertión, por una parte, ante los códigos y las reglas vigentes de las *clicas* del B-18 y de la MS-13, se traduce como des lealtad / traición y, por la otra; quitarse los tatuajes de esas adscripciones implican su negación / su contraposición, aspectos que se pagan con la vida (sentencia de muerte), ya que a partir de esos hechos, se duda de la discreción y se sos-

pecha del desertor o de la desertora, en tanto se tiene casi la seguridad de que va a “cantar” o “andar de soplón o soplona”, o de pasar información a los rivales, a la policía o dejarse entrevistar por los reporteros, los académicos y los investigadores; situaciones que por lo regular los pondrían en riesgo y en condiciones muy vulnerables ante los “otros”.

Implícitamente estos aspectos de la desertión y de la des identificación (ligada a los tatuajes como marcajes y emblemas culturales), en relación a la membrecía, nos remite a la reflexión y a la discusión con respecto al asunto de *la temporalidad social* en la *pandilla* y en la Mara. Se ha afirmado, incluso por ellos mismos que nunca se dejará de ser MS-13 o B-18. ¿Qué quiere decir lo anterior? ¿A qué se refieren con dicha afirmación?

Creo que una de las pistas de explicación la encontramos en el mecanismo de lo que se denomina como “el brincar”, —la afiliación—, que va acompañada de un ritual. Este suceso marca el inicio temporal de la membrecía al grupo. Reflexionándolo a la inversa, el “desbrincarse”, se convierte en un analizador; ya que remite al hecho de que se está intentando edificar otro lugar social al interior de la *pandilla*, o de la Mara, que no implica, negar o perder la adscripción identitaria, no significa la finitud en las coordenadas del tiempo social que corresponda, es decir, así como para ingresar a la *clica* se lleva a cabo el ritual de iniciación llamado, “brincarse”, de igual manera, aunque en sentido contrario, para tener “el pase” y ocupar otros lugares como Mara o *pandilla*, en algunos casos se lleva a cabo el (des) ritual de “la desbrincada” que consiste en recibir un castigo o una golpiza definida por la *clica* (parecida a la del ingreso).

Por lo regular, el pase se solicita y, se otorga, —la *clica* hace “la rueda o el mitin”, para tomar una decisión—, bajo las siguientes circunstancias: *uno*, alegando el asunto de la maternidad o de la paternidad; *dos*, cuando a alguien le da por la conversión religiosa (cristiana); *tres*, a partir de que ya se tiene una larga y respetable trayectoria y se ha sobrevivido a las violencias urbanas (Pirker, 2004) y a las situaciones de muerte; ya sea porque se estuvo largamente en prisión, o porque se han tenido vivencias de estar a punto de morir, o de haber estado “cerquita” de ser asesinado, —“los veteranos”.

En cualquiera de estas circunstancias, remite a otro tiempo y lugar social que se empieza a construir, a ocupar y a ejercer, al interior de la adscripción identitaria, la cual no se pierde, simplemente muta y se mueve, siempre bajo la vigilancia de la *clica* correspondiente de que realmente se

esté llevando a cabo de una manera “correcta” y “adecuada”, ese nuevo rol social; de no cumplir, viene la sanción que por lo común es sin concesiones. Estos “pases” sitúan al pandillero o al de la Mara, en un tiempo y en un sitio “pasivo”, “calmados”, no activos; lo que implica que no están comprometidos en el consumo de drogas y, también, se alejan de todas aquellas actividades o acciones de las violencias y de las muertes. Digamos que en este sentido, su temporalidad social como *pandillero* o de la Mara, adquiere el estatus de ser longevo y para siempre.

LAS VOCES: DE LA *DERMIS* DE LA CALLE AL ESPACIO DEL CUERPO

Uno de los articuladores y analizadores culturales de las relaciones intersubjetivas más potentes con los que contamos, a lo largo de la historia de la humanidad, ha sido el consumo de sustancias, el ejercicio de las violencias y, las intervenciones que se han tenido con respecto a la decoración y a la significación de los cuerpos.

En las sociedades contemporáneas, una parte importante de la condición juvenil y, determinadas adscripciones identitarias, han usado sus cuerpos como territorio y espacio político, es decir, de expresión y de manifestación del malestar social y de interpelación abierta y sin concesiones al poder del Estado y a sus instituciones; vía los tatuajes, las perforaciones, el *branding*, las escarificaciones u otro tipo de prácticas extremas (amputaciones o incrustación de metales y de piedras preciosas).

En lo que atañe a “las pintas” o a los tatuajes que llevan consigo, —como galerías ambulantes—, algunos jóvenes en lo general y, en lo particular, aquellos de los sectores sociales más desfavorecidos; morenos —no blancos—; habitantes de las zonas populares; con algunos indicios de emblemas culturales de pertenecer a alguna *adscripción identitaria en resistencia*; o abiertamente de ser miembros de *clicas* del B-18 o de la MS-13; en lo automático, ante la mirada construida de las figuras del autoritarismo, se activan los mecanismos del estigma social (Goffman, 1993), contra todos estos actores, los cuales se traduce en acciones violentas en sus vidas cotidianas y de actos de discriminación concretos.

En los espacios privados, como lo son los ambientes y las dinámicas familiares, en un alto porcentaje, se libra una batalla por la disputa de esos

cuerpos intervenidos, por una parte, entre los *mundos adultos* y, por la otra, *los mundos juveniles*, plagada de tensiones y de conflictos no resueltos. De igual manera, aunque desde otros lugares de sentido, en los territorios de lo laboral (el trabajo), no se admiten a todos aquellos que porten un tatuaje y es motivo de ser despedido cuando los patrones o gerentes de fábricas o de establecimientos comerciales se dan cuenta que alguien de sus empleados está “pintado en su cuerpo” o “trae pintillas”. En las coordenadas del espacio público, transitando la ciudad, caminando la calle o andando en bus, esos jóvenes decorados, se exponen a las miradas acosadoras y hostigantes de la gente común y, lo más preocupante, a ser detenidos (invariablemente), por los cuerpos de seguridad del Estado: los policías.

Cristián Alexis,¹⁷⁹ es un joven salvadoreño de 21 años de edad, quien está en proceso de quitarse los tatuajes que porta en el cuerpo; es obrero en una fábrica de textiles (maquiladora). A los 14 años se decoró su piel por la presión social que ejerció su grupo de pares y nunca se imaginó los problemas que le traerían sus iconografías con su sociedad, la familia, la policía y, mucho menos, para conseguir un mejor empleo. A continuación, nos hace el siguiente relato en extenso:

¿Cuál fue la motivación que te llevó a hacerte, en su momento, el tatuaje?

R: Prácticamente por el tipo de amistades [...] el grupo [...] andaban fregando [...] la mayoría andaban tatuados [...] por estar en el grupo.

Y ¿algún grupo en especial de los que hay acá?

R: No, no, así, íbamos a la disco, tomamos y, todo eso, nada más.

Ya me platicabas un poco de que estás teniendo dificultades por tener tu tatuaje, ¿qué problemas fuertes has tenido de estar tatuado?

R: [...] fijese que la vez pasada, mi tío me consiguió una entrevista para trabajar en TACAS [...] pero [...] por andar tatuado, me dijeron que gente así no aceptaban.

Tú familia cuando te tatuaste, ¿qué te dijo? ¿Cómo reaccionó?

R: Eso fue lo más difícil, cuando mi familia se dio cuenta, fue cuando tuve problemas con todos ellos, acuérdesese que la familia siempre quieren lo mejor para uno, el padre, la madre, se enojaron, siempre está la discriminación de parte de la familia, también cuando uno se hace un tatuaje que no sea de pandillas, siempre le dicen a uno que ya parece marero.

¹⁷⁹Entrevista realizada el 24 de noviembre de 2008, en la clínica asistencial “Padre Octavio Ortíz”, barrio de mexicanos, El Salvador.

Pláticame una de las experiencias más desagradables que hayas tenido por andar tatuado en la calle.

R: Una vez con una novia que tuve, andaba algo tomado, un policía me paró y me dijo que yo andaba haciendo desórdenes en la calle y me comenzó a registrar y cuando me vio tatuado me dijo que yo era pandillero y comenzó a golpearme y sinceramente no soy pandillero, pero para la sociedad, la gente que anda tatuada la “discriminan” y, todo porque me dijo que yo era pandillero y no era tatuaje de pandillas, ni nada y, aún así me golpeó.

En los casos más extremos e inaceptables, desde cualquier punto de vista o posicionamiento político, las iconografías que dan cuenta de la membrecía a la MS-13 o al B-18, han sido un signo que activa la violencia o un motivo para eliminar / asesinar o deshacerse de integrantes de estas adscripciones identitarias; hechos que han sido ampliamente documentados por determinados académicos y organizaciones de la sociedad civil y de sus familiares.

Hay un desplazamiento iconográfico de los signos de la identificación del barrio de los *homies* del B-18 y de la Mara Salvatrucha (MS-13) que sigue la trayectoria plástica de la epidermis de la calle, de los muros, de las paredes (los placasos / las escrituras de las *clicas* a las que se está adscrito), hacia los distintos lugares y espacios de las corporalidades, vía los tatuajes. Podríamos considerar a este acontecimiento como una puesta en la escena sociocultural de una suerte de re fundación o de re significación de los cuerpos en aras de la adscripción identitaria que se está empezando a construir; ya que es común que en lo posterior se sigan plasmando una serie de imágenes y de frases alusivas, en una especie de *performatividad / performance* (Butler, 2002). —En lo particular para la tercera generación.

Así como en ciertas paredes y muros de las calles / de los barrios / de las comunidades, aparecen los placasos de ambas adscripciones identitarias, tanto del Barrio 18 (B-18) como de la Mara Salvatrucha (MS-13), de igual manera se van plasmando, poco a poco, en sus respectivos cuerpos, bajo diferentes modalidades o formatos visuales, a saber, para el B-18: 18 / XVIII / EIGHTEEN / XV3 / 666, —la menos usada o conocida de las “pintas”—; en lo que atañe a la MS-13: MS / EMES / SALVATRUCHA / MARA SALVATRUCHA / 13.

En estos desplazamientos iconográficos de la epidermis de las paredes y de los muros, hacia la piel de los cuerpos, se da una puesta en escena de

las adscripciones, *un performance* a través de su representación comunicativa, realizando ciertos movimientos y señas con el cuerpo, en lo particular con las manos, lo que implica “tirar barrio”, es decir, es un código cerrado y muy difícil de entender (si no se es parte de la *pandilla* o de la Mara), un mecanismo visual de auto reconocimiento / de reivindicación, hacia adentro y, hacia afuera de la grupalidad y, al mismo tiempo, de identificación con respecto a los enemigos y a los rivales.

En el caso del territorio y de lo visual del espacio de la corporalidad, la violencia se activa, por una parte, en el registro de la palabra, es decir, si alguien o algunos andan rondando por ahí, o pasan por ese lugar, se les pregunta, “de qué barrio” y si “al tirar barrio”, —las particularidades gestuales que hagan con sus cuerpos y sus manos—, no son de la adscripción identitaria del sitio, por lo menos reciben una paliza o “son tramoyados”, —apuñalados—; y por la otra, se da a través de la mirada, observando los posibles tatuajes que se porten y que “delatan” la pertenencia y la membrecía; ya sea al B-18 o a la MS-13.

En esta misma matriz de significación, si algún miembro o integrante de estas adscripciones identitarias que borre o despinte los placasos de la *clica* a la cual pertenece, plasmados en las paredes y en los muros, o que se des tatué o se borre los tatuajes correspondientes, significa negar la membrecía y se interpreta como una traición / deslealtad, por lo tanto, aplica la sanción que por lo regular se paga con la vida, es decir, se da la “luz verde” (la sentencia de muerte).

En estos cuerpos, a partir de la heterogeneidad de las vivencias y de la diversidad de las acciones que se vayan teniendo desde el lugar de ser integrantes, es como van apareciendo las sucesivas inscripciones y marcajes en la piel, es decir, se van haciendo y construyendo las historias individuales y las trayectorias sociales al interior de la *clica* que corresponda. A partir de aquí, van emergiendo en secuencia de tiempo, una serie de imágenes y de tatuajes (sombreados y, por lo común, en blanco y negro) que van encaminados a ir delineando la longevidad social de la pertenencia a la grupalidad a que haya lugar (En lo particular para la segunda y la tercera generación).

Si a la piel de estos cuerpos, les edificamos y les aplicamos la metáfora (Lakoff y Johnson, 1980), de los pergaminos o de los lienzos, entonces adquieren un valor hermenéutico, en tanto se les puede interpretar, ya que las iconografías —los tatuajes— y las escrituras encarnadas, van dando

cuenta y hablan de ciertos momentos de las historias sociales de vida del *pandillero(a)*; una suerte de trozos de historias de vida; su *curriculum vitae* plasmado en imágenes, dibujos y escrituras.

Las inscripciones y las intervenciones de los cuerpos, vía escritura / tatuajes, también nos habla del cohorte generacional al que se pertenezca y del lugar social que se ocupa al interior de la adscripción identitaria, por ejemplo, los *homies* que más tatuajes tienen en sus cuerpos (llenos los brazos, la espalda, el pecho, el cuello e incluso en la cara y en la cabeza), por lo común, son los de la primera generación (terminando los 30 y rebasando los 40 años de edad), ocupan el lugar de “palabrerros” —líderes—, la mayoría de los cuales están privados de la libertad, purgando penas de 25 o más de 30 años y que difícilmente van a salir del encierro; por el contrario, los de la tercera generación, los más “bichitos”, de 10/ 12 / 14 / 16 años, por lo regular portan, hasta ahorita, uno o dos tatuajes que aluden a su indeclinable adscripción identitaria (18 / eighteen) o (Salvatrucha / 13), en un lugar del cuerpo poco visible ante la mirada de los otros (el pecho o la espalda) y su sitio social es como “soldados”.

En sí, podríamos afirmar que las inscripciones y los tatuajes que se plasman en los cuerpos de éstos jóvenes, hombres como mujeres, son relatos plásticos y fehacientes de las diversas vicisitudes que van dando visibilidad a la existencia de andar caminando la calle; de las creencias y de la fe religiosa, —imágenes de Cristo / de la Virgen de Guadalupe—; de las emociones y de las afectividades hacia las personas cercanas, —nombres de las madres, hijos (as), parejas, esposas, hermanas—; del paso por los espacios del encierro, —fechas y nombres de las cárceles donde se estuvo—; los apodos de los *homies* caídos / asesinados y las lápidas con sus respectivas cruces, por lo común, una forma de recordar los enfrentamientos con los rivales, ya sea la policía o la *clica*; aparecen también, los que simplemente se hacen para decorar y adornar, hacer lucir los cuerpos y, los del “alucine”, por lo regular, hojas de mariguana y de botellas de alcohol.

DESPLAZAMIENTOS DE LAS VIOLENCIAS: LA CALLE, EL ESTADIO, EL ENCIERRO

Los climas de violencias tienen plasticidad y movimiento, ya que transitan del espacio público de la calle, hacia otros sitios sociales, por ejemplo, en

los recintos educativos, en forma de tensión y de conflicto generacional (Mead, 2002), con otras tesituras y tonos, escenificados por el autoritarismo y la falta de comprensión de los *mundos adultos* con respecto a las acciones sociales y expresiones culturales de la mayoría de sus alumnos, es decir, de estudiantes jóvenes.

Otra trayectoria emergente de las violencias sociales, es la que se está escenificando *de la calle hacia los estadios de fútbol*, vía las re configuraciones de las grupalidades denominadas como “las barras bravas” —por ejemplo “La Ultra Fiel” / “Los Revolucionarios” / “La Mega Barra”—, pertenecientes a los equipos más populares de Honduras: el Olimpia, Matagua y Real España, respectivamente. Desde las historias orales que circulan, se ha comentado insistentemente que algunas *clicas* del B-18 y de la MS-13, tienden a camuflarse en estas adscripciones y protagonizan en los estadios sendas peleas o mejor aún, refieren que han mutado hacia estos agrupamientos conformados mayoritariamente por jóvenes.

Otra trayectoria de las violencias y de las muertes, quizás la más cruenta, es la que se desplaza *del espacio público de la calle*, hacia *los territorios del encierro* (las cárceles), en tanto que ahí se acrecienta la represión, la fragilidad de la vida y la precariedad de las corporalidades tanto a nivel material (condiciones de existencia) como simbólicas (tristeza / depresión / desesperanza).

Hay una conexión de los imaginarios colectivos “del afuera de la calle”, en relación a las representaciones sociales que se edifican en “el adentro del encierro”, —con sus matices particulares dependiendo de la cárcel de que se trate—, con respecto a la discriminación por la diferencia cultural, el miedo a la heterogeneidad de las / los jóvenes y el odio identitario hacia los integrantes del B-18 y de la MS-13. Esto decididamente está influyendo en la cualidad de las relaciones intersubjetivas que se establecen entre los diversos actores que están privados de la libertad y de los lugares que se destinan explícitamente para unos y para los otros, es decir, la adscripción construye el lugar y éste, es habitado por una tonalidad específica de la violencia e incluso de ser cuerpos.

En lo que atañe a los espacios de los confinamientos, además de que los internos están separados entre sí; *por una parte*, se ubican las pandillas y las Maras de los demás reos y, *por la otra*, entre las *clicas* de ambas adscripciones, incluso existen módulos especiales para pandilleros del B-18, denominados en general, “La Maquila” y cárceles individuales nombradas

“cubículos escorpión”, de 4×4 metros, sin sanitario, donde sólo pueden sacar la cabeza y pasarles alimentos.

Aunado a lo anterior, dada la afiliación y la adscripción, son discriminados en los servicios de salud del penal y especialmente maltratados por los custodios y castigados deliberada y emocionalmente para que no puedan recibir a sus visitas cuando les toca por derecho (su familia: esposa / pareja / “jaina”, o a sus hijos / as), esto va minando su estado de ánimo y, en algunos casos, el cuerpo es el receptáculo de las afectividades al extremo: aparecen los cortes —“las charrascas”— o amputaciones en las corporalidades.¹⁸⁰

Los conflictos de muerte son reales, estando adscritos a la *pandilla* del B-18, o a la MS-13 y, además, adquieren varias tesituras e involucran a distintos actores del encierro; de inicio se entablan contra los integrantes de la *clica* rival; colateralmente con los “peseteros”, —son aquellos que se han salido de ambas adscripciones identitarias—; también están los “paisas”, —los civiles que no han pertenecido a ninguna de las *clicas*—; los reos comunes y las autoridades carcelarias, es decir, prácticamente con todos los actores que habitan el encierro de las prisiones se tienen dificultades.

Estos microescenarios han abonado a la reconfiguración y a la consolidación de una dinámica de la “cultura pandilleril” fuerte y muy cohesionada hacia adentro del grupo correspondiente y, al mismo tiempo, a la generación de altas dosis de desconfianza de los pandilleros y de la Mara hacia los demás, por lo tanto, la mayoría que componen a todos “los otros”, a los de afuera de la adscripción identitaria son imaginados y considerados como sus potenciales enemigos y rivales, lo que lleva al despliegue de una serie de estrategias en la gestión del autocuidado marcados por la discreción que implica que sean los *palabrer*os, —los que llevan la palabra del grupo—, quienes manejan la información y los que al final de cuentas toman las decisiones más delicadas, ya que saben que sus caminos de la vida social, por lo común, son la sobrevivencia de la identidad o la muerte.

En esta rearticulación del “adentro de la cárcel”, hacia “el afuera de la calle”, algunas decisiones, para llevar a cabo el ejercicio de las violencias y

¹⁸⁰ Hay algo en la espacialidad del encierro y de las prisiones —las cárceles— (la dureza, el aislamiento, la soledad, la protesta), en formatos de violencia (autoinfligida) donde los cuerpos decíamos, son el último reducto antes del derrumbe definitivo. Asimismo, las cicatrices son un símbolo de valentía, de “aguante”, por lo que ayuda en la construcción del prestigio y del respeto ante los otros similares. *Cfr.* Payá (2006). Esta matriz de sentido y de significación es muy parecida y se encuentra en algunos agrupamientos juveniles como los *emos* (Nateras, 2010), o en la condición juvenil y adolescente (Le Breton, 2010).

los ajustes de cuentas, a través de la venganza (Evans-Pritchard, 1977) contra los rivales; o de realizar determinadas acciones que sirvan de ejemplo a los propios integrantes de estas *clicas*, tienden a decidirse “adentro”, para efectuarse “afuera”, en este caso concreto, ocurre en aquellas situaciones en que se “deserta” de la *pandilla* o de la Mara, sin haber obtenido “el pase”; ya que se lee como traición y, por lo tanto, se paga con la vida.

Los casos paradigmáticos / climáticos de las violencias y de las muertes en determinados espacios del encierro, han sido los relacionados a las masacres, que en lo que atañe específicamente a Honduras, adquirieron tonos de barbarie inusitada, de una crueldad burda / absurda, en los cuales el Estado, por negligencia y omisión, ha sido abiertamente responsable. Los eventos registrados en la CEIBA, “El Porvenir” y, los de San Pedro Sula, son los que mejor dan cuenta de la situación anterior, los cuales han causado un gran dolor social —no sólo para los familiares, los amigos o los conocidos cercanos—. Además, se tiene la sospecha fundada y sustentada, por las evidencias con las que se cuentan, a partir de los testimonios reconstruidos de diferentes actores e incluso de ciertos protagonistas / de los que estuvieron ahí; que fueron asesinatos los que se cometieron con premeditación, alevosía y ventaja, contra un sinnúmero de integrantes del Barrio 18 (B-18) y de la Mara Salvatrucha (MS-13).

FUENTES CONSULTADAS

- AZAOLA, Elena (2004), “Presentación”, *Revista Desacatos, Juventud: exclusión y Violencia*, México, CIESAS, pp. 7-11.
- BALANDIER, Georges (1994), *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, España, Paidós.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BUTLER, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- CARRANZA, Marlon (2005), “Detención o muerte: Hacia dónde van los ‘pandilleros’ de El Salvador”, en Luke Dowdney (ed.), *Ni guerra ni paz, comparaciones internacionales de niños y jóvenes en violencia organizada*, Río de Janeiro, Brasil, COAV (Children in Organized Armed Violence), pp. 224-241.
- COHEN, Abner (1979), “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.

- COURTNEY, Robert (2006), *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*, Cámara de Diputados, México, UAZ y Miguel Ángel Porrúa.
- DÍAZ, Rodrigo (2002), "La creación de la presencia. Simbolismo y *performance* en grupos juveniles", en Alfredo Nateras (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM-I, Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-41.
- EVANS-PRITCHARD (1977), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- GERMANI, Gino (1980), *El concepto de marginalidad*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- GOFFMAN, Erving (1993), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.
- KEARNEY, Michael (1995), "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-565.
- LAKOFF, George y Mark Johnson (1980), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, España, University of Chicago.
- LE BRETON, David (2010), "Firmar o rasgar su cuerpo: las nuevas generaciones", en Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, México, Anthropos, UAM-A. pp. 72-85.
- MEAD, Margaret (2002), *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, España, Gedisa.
- MOSCOVICI, Serge (1979), *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Huemul.
- MUÑIZ, Elsa (2010), "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, México, Anthropos, UAM-A, pp. 17-48.
- NATERAS, Alfredo (2010), "Performatividad. Cuerpos juveniles y violencias sociales", en Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*, México, FCE, Biblioteca Mexicana, pp. 225-261.
- PAYÁ, Víctor (2006), *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, UNAM, Plaza y Valdés.
- PEREA, Carlos Mario (2004), "Pandillas y conflicto urbano en Colombia", *Revista Desacatos, Juventud: Exclusión y Violencia*, México, CIESAS, pp. 15-35.
- PIRKER, Kristina (2004), "La rabia de los excluidos: pandillas juveniles en Centroamérica", en Raquel Sosa (coord.), *Sujetos, víctimas y territorios de la violencia en América Latina*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), pp. 133-157.
- ROMERO, Matías (2003), *Diccionario de salvadoreñismos*, El Salvador, Delgado.
- SARAVÍ, Gonzalo (2009), *Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*, CIESAS, México.

- (2004), "Juventud y violencia en América Latina. Reflexiones sobre exclusión social y crisis urbana", *Revista Desacatos, Juventud: Exclusión y violencia*, México, CIESAS, pp. 127-142.
- SERRANO, José Fernando (2005), "La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos", en Francisco Ferrándiz y Carles Feixa (eds.), *Jóvenes sin tregua*, Barcelona, Anthropos, pp. 129-143.
- SWARTZ, M, V. Turner y A. Tuden (2004), "Antropología política: una introducción", *Revista Alteridades*, México, UAM-I, año 4, núm. 8.
- VALENZUELA, José Manuel, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (coords.) (2007), *Las Maras. Identidades juveniles al limite*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablo Editores.
- (2003), "Pachomas (Pachuco-cholo-Mara), Nortecos y Fronteras", en Pérez, Valdez, Gauthier y Gravel (coords.), *México-Quebec. Nuevas miradas sobre los jóvenes*, México IMJ/Observatoire Jeunes et Societé.

Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones

Paula Soto Villagrán*

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el papel de las emociones para una mejor comprensión del espacio ha comenzado a adquirir cierta centralidad en el trabajo de las geografías de género. Por un lado, el lugar adquiere una renovada actualidad y presencia con relación a las asociaciones emocionales que inspira como: el placer, el deseo, el amor, el apego, entre otras. Por otro lado, hay un profundo interés y sensibilidad por analizar las diferentes dimensiones culturales del género donde destacan las experiencias emocionales, y con ello la permeabilidad y fluidez de los límites corporales.

En este contexto, el interés de este trabajo es analizar la relación entre cuerpo, emociones y lugares, a partir de una emoción específica —el miedo—, encarnado en un sujeto particular —las mujeres—, pues desde nuestra perspectiva resulta clave analizar cómo se entrelazan las condicionantes espaciales, corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres en la ciudad. Este capítulo se organiza en tres momentos analíticos: en un primer momento nos interesa ubicar el interés teórico por el cuerpo y las emociones desde el pensamiento feminista en la geografía, discutiendo el contexto de lo que Liz Bondi, Joyce Davidson y Mick Smith (2005) han denominado el Giro Emocional (*Emotional Turn*). En un segundo momento, establecemos algunas rutas de análisis que nos aproximan a la

*Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Sociología.

comprensión del miedo a la violencia¹⁸¹ como una emoción desde una perspectiva teórica y empírica, y su relación con la espacialidad. Por último, nos dedicamos a analizar un conjunto de materiales empíricos obtenidos en trabajo de campo. Nuestra aproximación metodológica ha sido seguir las pistas de los discursos construidos e interiorizados subjetivamente por mujeres de una colonia popular de la Ciudad de México, y a través de su reconstrucción avanzar en la interpretación de algunos elementos significativos de la configuración espacial del miedo femenino en la urbe.

EL LUGAR DE CUERPO Y LAS EMOCIONES EN EL DEBATE DE LAS GEOGRAFÍAS FEMINISTAS

Si bien el cuerpo y las emociones son una parte integral de la vida humana, su conceptualización como una realidad interior, inmaterial y privada ha llevado a que sean desestimadas de la investigación científica. En efecto, las ciencias sociales y en particular el el saber geográfico se ha situado en el terreno público, dejándolo lo privado y el cuerpo, sus cualidades y sus hábitos sistemáticamente fuera del análisis (Davidson, Bondi y Smith, 2005; McDowell, 2000). Una de las razones puede encontrarse en “los sesgos de género de la producción geográfica” como lo han definido Anderson y Smith (2001), pues históricamente la subjetividad, la pasión y el deseo han sido comúnmente tratadas como características vinculadas a la feminidad, y por ello, devaluadas como objetos de investigación.

Pese a esto, los enfoques feministas en geografía han sido pioneros en introducir y dinamizar los análisis socioculturales sobre el cuerpo y las emociones. A continuación puntualizamos tres aspectos que desde nuestra perspectivas resultan significativos. En primer lugar, las geografías de género han sido fundamentales para posicionar la discusión del cuerpo como un lugar. En estos términos, se ha acordado que el cuerpo es la primera

¹⁸¹ En este trabajo hacemos referencia al miedo a la violencia en dos sentidos. 1) Más que una experiencia individual, lo entendemos como una experiencia social y colectiva, incrustada en relaciones de poder que dan forma a las prácticas cotidianas y 2) El miedo que tematizamos es centralmente el miedo a la violencia de género, que definida de acuerdo a la Organización de Naciones Unidas es “todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la privada”.

escala geográfica, el espacio en donde se localiza el individuo y sus límites resultan permeables respecto a los otros cuerpos (McDowell, 2000; Rich, 1999).¹⁸² Tal como sostiene Soja la “creación de geografías” comienza con el cuerpo; el sujeto es entendido como una entidad espacial implicada en una relación compleja con su entorno (Soja, 2011). Al mismo tiempo en el cuerpo se vive y experimenta las emociones, de manera que el cuerpo es el sitio de la experiencia emocional y por ende el espacio forma parte de la corporeidad (Longhurst, 2003; McDowell, 2000). La reflexión, sin embargo, ha ido más allá, pues desde el punto de vista de las geografías feministas las emociones si bien son consideradas como una realidad individual y corporal, al mismo tiempo se conciben como colectivas e inseparables del entorno social, cultural y político.

En segundo lugar, se ha elaborado una sostenida crítica feminista al mapa de oposiciones binarias en torno a las cuales se ha construido el pensamiento social en general y el geográfico en particular. En la geografía de acuerdo a McDowell (1992), las dicotomías mente/cuerpo; cultura/naturaleza; razón/emoción; abstracto/concreto son mapeadas desde la base de las diferencias de género de manera que el inferior de ambos atributos es aceptado como femenino-natural y, por lo tanto, excluido de la investigación científica. En efecto, estas oposiciones binarias han estado en el centro de los cuestionamientos, pues lo femenino se asocia indisolublemente a la emoción, el cuerpo y lo privado; mientras la racionalidad, la mente y lo público quedan instituidos dentro de los dominios de la masculinidad.

En este contexto teórico resulta muy estimulante la idea de *embodiment* o “encarnación” entendida como una acción de dar cuerpo, de sumergir en la corporeidad algo o alguien, lo que tiene dos efectos centrales, por un lado combinar varias dimensiones de la existencia tales como sentimientos y emociones (Del Valle, 1999: 11). Por otro lado, frente a un mundo dicotomizado que excluye socialmente a las mujeres, el concepto de encarnación es clave pues permite unificar los dualismos (Haraway, 1991).

En tercer lugar, en el debate metodológico se retoma el papel del cuerpo y las emociones para cuestionar la posición objetivista, neutral y universal

¹⁸² Para Adrienne Rich el cuerpo es la primera geografía, y por lo tanto, es central para la experiencia del lugar y para la política de las mujeres, pues a partir de él se ubica a las personas. Esta perspectiva situada de entender al sujeto determina que la localización más importante sea su arraigo en el marco espacial del cuerpo, lo que además constituye un punto de partida de la aproximación epistemológica denominada política de la localización.

del método “científico”. Visión que ha contribuido sustancialmente a ocultar cuestiones como las creencias y prácticas del investigador (McDowell, 1992). Esta crítica implicó en las geografías feministas búsquedas metodológicas que ponían énfasis en las vidas concretas de las mujeres y, por lo tanto, a los relatos en primera persona de las informantes. En esta perspectiva, en los procesos de investigación se manifiesta la fluidez de las emociones; donde los placeres, las ansiedades, las incertidumbres, entre otras, se movilizan en las relaciones entre investigador y sujeto investigado y entre las personas y los lugares. Es decir, las investigadoras no sólo se concentran en la vida emocional de los “otros” de quienes ellas mismas parecen permanecer ajenas, sino que apelan a una reflexividad que obliga a visibilizar las vidas, sentimientos y afectividad de las propias investigadoras. En este punto el concepto de posición¹⁸³ es clave para el análisis crítico de las subjetividades, debido a que nuestro trabajo está impregnado y es informado por la emoción en dinámicas y formas complejas (Monk y García Ramón, 1987; Valentine, 2002; Monk y Hanson, 2008).

Todo esto desemboca en un renovado interés por la espacialidad de las emociones, los sentimientos y los afectos, dando lugar a las *Geografías Emocionales*, ampliamente documentadas en Davidson, Bondi y Smith (2005), así como en Smith, Davidson, Cameron y Bondi (2009). Lo que estas autoras han enfatizado, son las interacciones afectivas entre las sociedades y sus espacios, entre la espacialidad y la temporalidad de las emociones y más específicamente, la forma en que estas emociones se vinculan alrededor y dentro de ciertos lugares.

La aportación específica de esta mirada geográfica tendiente a la revalorización del papel de la emoción en diferentes campos de investigación, encuentra en los espacios emocionales interesantes perspectivas de estudio (Nogué y De San Eugenio, 2011). Esta propuesta extiende los límites de la investigación, donde temáticas como los espacios afectivos y la globalización, paisajes de la emoción, la semiótica, la poética del afecto, el espacio público, la política y la emoción,¹⁸⁴ asimismo la discapacidad y enfermedades

¹⁸³ El término “posición” es clave para el análisis feministas, pues permite indagar en las complejas relaciones de poder, se basa en el argumento de que el conocimiento depende de quién lo hizo, es decir de sus creadores generándose una “política de producción de conocimiento”, lo que en última instancia se cristalizará una geografía de la “posicionalidad” (McDowell, 1992).

¹⁸⁴ Es necesario poner atención en que muchos de estos temas han sido evocados en algún momento por la geografía humanista de los años setenta, y están adquiriendo un renovado protagonismo (Nogué y De San Eugenio Vela, 2011).

crónicas (Moss y Dick, 1999), los problemas de salud mental, las fobias y los miedos (Pain y Smith, 2008), adquieren renovada relevancia.

EL MIEDO URBANO COMO UNA EMOCIÓN.

PRECISIONES CONCEPTUALES Y APROXIMACIONES TEÓRICAS

El miedo como una categoría de análisis, ha sido uno de los temas más significativos para abordar el análisis feminista de la ciudad. Esto porque el concepto de género ha contribuido a mostrar que los miedos y la violencia urbana tienen componentes de género específicos, en el sentido de que tanto la violencia como el miedo comparado entre hombres y mujeres son claramente diferenciables (Sabaté, Rodríguez y Díaz, 1995; Dammert, 2002; Del Valle, 1999).

Por ello es necesario establecer algunas precisiones teórico-empíricas que orientan nuestro trabajo y que resultan significativas para aproximarnos a la comprensión del miedo urbano femenino.

Una primera puntualización se refiere a que en buena medida la literatura internacional, retomando estadísticas oficiales de delito y encuestas de victimización en diferentes países, han afirmado que “las mujeres sienten un temor mayor que los hombres, pero serían víctimas en menor porcentaje” (Dammert, 2007). Lo anterior ha llevado no sólo desestimar su percepción sino a considerarla en algunas ocasiones como “irracional” y en otras como “paradójica”. Esto último debido a que el miedo de las mujeres a la violencia y sus efectos espaciales se sustenta en dos supuestos que en la realidad no necesariamente se dan. Por un lado que las agresiones de que son objeto las mujeres ocurren en lugares públicos, y por otro lado; que quienes las cometen, son desconocidos que no tienen ninguna relación con las afectadas (Morrell, 1998; Del Valle, 1999; Bondi, 1999). Coincidentemente como lo ha formulado Gill Valentine (1989) las mujeres sienten mayor miedo a ser asaltadas por un desconocido en el “espacio público”; no obstante, corren un mayor riesgo de ser agredidas sexualmente en el “espacio privado” por alguien conocido. Evidentemente este supuesto implica que los escenarios privados donde la violencia doméstica ocurre tienden a ser una realidad invisibilizada e incluso naturalizada¹⁸⁵ en los análisis y metodologías a través

¹⁸⁵ En términos de Bourdieu (2000) el orden masculino está tan arraigado en la sociedad que no requiere justificación, se impone a sí mismo como evidente y universal, ejercicio

de las cuales se investiga el fenómeno del miedo y la violencia. En este sentido, desde una perspectiva de género se tiende a construir una asociación simbólica donde el miedo se asocia espacialmente a la calle, mientras la violencia se asocia espacialmente con la casa.

Una segunda precisión teórica para el abordaje del miedo es que las dimensiones espaciales físicas y subjetivas serían inseparables. Como lo han señalado algunas geógrafas las emociones se filtran físicamente en los entornos sociales, así como en las experiencias subjetivas de los individuos. De este modo, aunque las emociones como el miedo pueden ser experiencias subjetivas, considerando las críticas feministas del pensamiento binario; estas emociones son engendradas dentro de relaciones sociales específicas. En esta perspectiva el espacio es una construcción a la vez social y emocional, que se produce no sólo a través de procesos económicos y sociales sino a través de las relaciones de poder presentes en la vida cotidiana, dentro de las cuales se encuentran las relaciones de género (Koskela, 1999). Lo interesante para nuestra aproximación es que las características físicas, sociales y emocionales del espacio se refuerzan mutuamente. Así, se produce una especie de simbiosis entre el lugar y el sentido del miedo (Lindón, 2009).

Finalmente, una tercera puntualización teórica es que la interpretación que ha orientado mayoritariamente los estudios sobre el miedo y la violencia de las mujeres está arraigada en la teoría de socialización. Esta posición teórica ha sido fundamental para poner en cuestión el determinismo biológico, al sostener que a través de los procesos de socialización hombres y mujeres van identificando las formas, los sujetos y los tiempos del peligro. En el caso de las mujeres “el proceso de aprendizaje comienza con el control y continuas advertencias de los padres a las adolescentes. Los padres instalan en sus hijas un sentimiento de vulnerabilidad en el espacio público, que se reforzará posteriormente con la alimentación constante de noticias procedentes de los medios de comunicación y de “amigas y conocidas” (Sabaté *et al.*, 1995: 299). Sin embargo, la mirada desde las teorías de la socialización al afirmar que el género estaría determinado por acuerdos normativos como consecuencia directa de la imposición y cumplimiento de la ideología de género, tendría ciertas dificultades para pensar en la varia-

sutil pero eficaz del poder, enquistado en el discurso y los sistemas simbólicos, se inscribe como parte “natural” de la vida social, y allí radica su eficacia.

bilidad de las experiencias de las mujeres y en las formas a través de las cuales, las mujeres podrían manejar el miedo y por ende construirse en agentes dentro de estos procesos. De esta forma un enfoque complementario podemos encontrarlo en las teorías post-estructuralistas que consideran que las posiciones del sujeto y el lugar son constituidas y vinculadas dentro y a través del discurso. En esta línea argumental, a diferencia de las miradas centradas en la socialización, es posible interpretar la identidad de género a través de las capacidades de resistencia y creatividad de los agentes. Tal como lo demuestran los trabajos de Bondi y Metha (1999), que desde postulados post-estructuralistas definen las emociones desde un punto de vista posicional como un discurso variable dependiendo de las diferencias entre raza, edad, nacionalidad y como “productos culturales que se reproducen en forma de experiencia corporeizada, y que pueden ser interrogadas por su papel en las relaciones sociales a través de análisis del discurso” (Bondi y Metha, 1999: 70).

PRÁCTICAS Y DISCURSOS DEL MIEDO.

LA COTIDIANEIDAD DEL MIEDO FEMENINO

Para explorar la importancia de la interconexión entre género y miedo, nos preguntamos cómo las mujeres relatan sus experiencias de miedo a la violencia en la Ciudad de México. El análisis que presentamos para abordar este objetivo se sustenta en un trabajo etnográfico en la colonia Doctores,¹⁸⁶ pues coherentemente con el planteamiento teórico que hemos propuesto profundizamos en las dimensiones subjetivas del espacio, de manera de poner énfasis en la importancia de la experiencia humana y los procesos de significación del miedo a la violencia, otorgando centralidad al sujeto habitante que construye y reconstruye cotidianamente la ciudad (Lindón, 2006a y 2008).

En este sentido más que indagar en la frecuencia del miedo como un fenómeno abstracto, nos interesa esclarecer la relevancia de la dimensión

¹⁸⁶ Esta colonia tiene 117 años desde su fundación, y está clasificada como una de las 25 colonias con mayor número de habitantes en la cárcel en la Ciudad de México. Las rejas en puertas y ventanas forman parte del paisaje urbano. De acuerdo a estadísticas oficiales ninguna de sus calles o callejones se salvó de tener un delincuente en los reclusorios, siendo las de doctor Barragán y doctor Andrade las que concentraban la mayoría de reclusos.

espacial tanto física como simbólica, junto a las experiencias y prácticas de las emociones en contextos particulares, de cuya interacción se construyen modos de estar en el mundo y diferentes culturas del habitar (Jirón, Lange y Bertrand, 2014). Lo que en última instancia contribuyen a modelar un imaginario colectivo urbano, en la perspectiva de Reguillo, para quien “el miedo es una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida” (Reguillo, 2000: 189).

El hilo conductor de los siguientes apartados son los relatos de mujeres¹⁸⁷ contruidos a partir de las narrativas y prácticas sobre el miedo a la violencia vivida y/o imaginada, en tanto es un elemento que aparece y reaparece persistentemente en sus discursos acerca de cómo habitan los espacios de la ciudad.

Ubicando el miedo femenino

De acuerdo a la observación y a lo planteado por las mujeres, el miedo es espacial, pues recurrentemente en el discurso y en las prácticas se diferencian y jerarquizan espacios, lugares y sitios de acuerdo al sentido de peligro, la seguridad que ellos generan y si permiten o no el contacto cercano y próximo con otros/as. En este contexto nos centraremos en primer lugar en la localización del miedo y, en segundo lugar, en los mapas mentales que se construyen en torno a los lugares y sitios, como dos dimensiones presentes en los relatos que pueden aproximarnos más profundamente al tema.

En una primera entrada espacial, constatamos que el miedo a la violencia se encuentra mediado por los lugares considerados como amenazantes. Ciertamente las mujeres entrevistadas de la colonia elaboran un detallado establecimiento de marcas sociales respecto a trayectos, calles, callejones y pasajes, que actúan como referencias urbanas donde es seguro caminar y donde no, donde permanecer y por donde solamente pasar. En este sentido

¹⁸⁷ Se analiza el resultado de 15 entrevistas en profundidad a mujeres de diferentes edades (20-60 años) de la colonia, así como de etnografías situadas y acompañamiento a las actividades cotidianas de algunas de ellas. En las entrevistas se abordaron temas relacionados con el tipo de situaciones que se definen como peligrosas, las diferencias temporales entre el día y la noche, los cambios en las rutinas y en los itinerarios utilizados, poniendo énfasis en aquellos lugares del miedo percibidos; asimismo, los imaginarios sobre el “otro” que involucran. Desde nuestra perspectiva son los aspectos que permiten profundizar en las consecuencias espaciales del temor.

son capaces de ubicar puntos estratégicos claramente y sin mayores esfuerzos, son referencias topográficas con un alto sentido diferenciador.

Este fíjate que por la calle del hospital, saliendo del metro que es Doctor Jiménez, porque en las noches está algo oscuro y solo; a pesar de que es el hospital no hay mucha vigilancia, y este por ejemplo yo que venía de trabajar de allá (se refiere al centro comercial Parque Delta), que sería como a las nueve y media, un cuarto para las diez, estaba demasiado solo (Jacqueline, 23 años).

Un hallazgo significativo entonces es la singularidad espacial que asume el temor en la experiencia de las mujeres entrevistadas, así “la calle Doctor Barragán por detrás del mercado Hidalgo”, “saliendo del metro Niños Héroes”, “Doctor Norma que está pegada a la Buenos Aires”, “la calle de Doctor Erazo”, son recurrentemente mencionadas como lugares del miedo, ya sea por las dificultades de acceso, por la degradación física, la falta de vigilancia, la suciedad y oscuridad, aspectos que en su conjunto se ven como amenazantes.

En una segunda entrada a la espacialidad, hemos encontrado que las mujeres desarrollan mapas mentales que se organizan en torno la oposición abierto-cerrado. Mientras los espacios abiertos, abandonados y eriazos encarnan uno de los mitos más difundidos en la construcción del imaginario del miedo y la violencia que afecta a las mujeres. Los espacios cerrados se caracterizan por una restricción de visibilidad, de acceso y, por tener salidas limitadas. Estos últimos se vinculan con aquellos lugares en que el alcance visual de las mujeres, ocultan las oportunidades para el ataque encubierto donde “hombres pueden estar ocultos”, estas referencias quedan representadas en callejones, calles cerradas, que a menudo son agravados por la mala iluminación y la carencia de diseño vinculados a la seguridad.

Asimismo, es interesante indicar que hay un nivel de mayor complejidad espacial que escapa a la oposición abierto-cerrado. Efectivamente encontramos relatos que dan cuenta de espacialidades que hacen referencias a lo cerrado dentro de lo abierto. Lo anterior recuerda los escenarios dentro o fuera de un recinto en términos de Constancio de Castro (1997). Es decir, lugares eminentemente abiertos para los que no se requiere traspasar el umbral de una puerta, sin embargo, tienen normas de privatización

que reducen la entrada y la salida. Los parques, plazas, juegos infantiles, canchas de fútbol rápido, configuran una situación muy especial,¹⁸⁸ porque al estimular la reunión de grupos de jóvenes fácilmente vinculados con el consumo de alcohol y drogas, son ellos quienes regulan informalmente el uso del espacio, definiendo un adentro compartido. En definitiva son espacios situacionales definidos por relaciones de poder desiguales cuyos límites explicitan inclusión y exclusión. De igual forma se percibe la existencia de zonas arboladas, coches estacionados, comercio ambulante, el exceso de tráfico, la distribución de drogas dentro de la colonia son elementos del paisaje urbano que vulneran con mayor facilidad a las mujeres.

Un análisis particular merecen los medios de transportes como lugares semi abiertos, en especial peceros, metro y metrobus. En ellos nos encontramos con una situación percibida como especialmente peligrosa cuando situamos a los cuerpos en el espacio. McDowell (2000) lo denomina el factor de "la aglomeración", y para nuestro caso de estudio este efecto de la aglomeración de extraños en los medios de transportes se percibe como una sensación de riesgo de un tipo particular de violencia de género que es el acoso sexual, y puede incidir en la definición de dónde sentarse, preferir irse de pie, o dejar pasar el metro o el pecero y esperar el siguiente siempre y cuando "venga más desocupado".¹⁸⁹

La paradoja más importante de pensar los espacios cerrados y los abiertos, es que dentro de las narrativas que construyen las mujeres entrevistadas cuando localizan los lugares cerrados como lugares del miedo, escasamente lo ligan con la imagen de la casa. En efecto, la casa en una primera mirada es valorada como un territorio seguro, y con ello llama la atención que se deja fuera del discurso las múltiples formas de violencia doméstica que han experimentado cotidianamente. Como parte de esto encontramos que se presenta una disociación entre casa-hogar y ciudad. Sin embargo, hemos podido constatar, en un nivel de mayor profundidad del trabajo de campo, que la violencia aunque no es fácilmente reconocible en el discurso de las entrevistadas, es una realidad que atra-

¹⁸⁸ Consideramos especial la situación porque al introducir la temporalidad estos mismos lugares son los más valorados por las mujeres, en las siguientes páginas se pondrá énfasis en lo contradictorio de estas espacialidades.

¹⁸⁹ Es interesante mencionar que el acoso sexual en el transporte público es un delito tipificado en el Código Penal del Distrito Federal como un acto de violencia hacia las mujeres y es sancionado por la ley.

viesa y signa la cotidianeidad para algunas de ellas (Morrell, 1998; Del Valle, 1999; Bondi, 1999).

La relacionalidad del miedo

La simbolización espacial del miedo no es una elaboración que realizan los agentes individualmente, por el contrario es intrínsecamente relacional, en tanto se construye un imaginario de un “otro” u “otros” definidos como potenciales agresores. Desde el enfoque de Mariana Portal (2004) el proceso de dotar al miedo de un rostro que permita nombrarlo, significarlo, prevenirlo y controlarlo, implica la puesta en escena de tres mecanismos fundamentales “un mecanismo de sobrevivencia que protege a los sujetos; un mecanismo de desarrollo que los impulsa a actuar; y un mecanismo de conciencia identitaria que requiere del marcaje de las fronteras entre el yo y *los otros*, para ejecutar la acción” (Portal, 2004: 2).

En nuestra investigación constatamos que la relación entre mujeres y entornos se expresa en la construcción de la alteridad con un “otro”, una representación construida que resulta significativa en la medida que esa otredad se representa mayoritariamente a través de figuras masculinas. El otro aparece en los discursos como “hombres con comportamientos extraños”, “jóvenes en las esquinas”, “los viene, viene”, “los delincuentes”, “malvivientes”, “los chavos de la calle”. Frente a la representación del otro amenazante —*los hombres*— se construye una idea de nosotras —*las mujeres*—, la idea a través de la cual se articula la identificación es el sentido de vulnerabilidad. Esto tiene sentido en términos del discurso de género hegemónico, en tanto la feminidad es culturalmente percibida como pasiva, no agresiva y por lo tanto no violenta.¹⁹⁰ De hecho cuando la violencia se da hacia los varones se desafían los códigos dominantes de género (Conell, 2003).

En otro sentido, hay una cierta capacidad para reconocer y actuar frente a los extraños. Estar atentas “andar alerta” da un cierto manejo que permite detectar el comportamiento inadecuado del “otro”. Asimismo, ese “otro” puede ser una figura descifrable en el paisaje, el vandalismo, los

¹⁹⁰ Es necesario matizar esta afirmación, pues algunas entrevistadas reconocen que particularmente en los transportes públicos, el metro es un buen ejemplo, donde podemos encontrar escenas de alta violencia protagonizadas por mujeres. Por ejemplo, Ofelia de 47 años afirma que “el metro está peor, porque hay mujeres que son peores que los hombres, a veces si vas en un vagón que son puras mujeres y está peor, que si van con los hombres, hay mucha agresión”.

graffitis, el deterioro, refuerzan la sensación de vulnerabilidad (Lindón, 2006); son vacíos potenciales, posibles amenazas, zonas a las que hay que temer, de las cuales resguardarse e incluso evitar.

Pues el hecho de que vas en la calle y a veces es con palabras que te agreden pero hay veces que lo hacen físicamente, llegan y pues como que te nalguean y cosas así, y pues esa sí sería una agresión [...] (Mariana, 27 años).

Algo que te incomode, ya sea que te estén insultando o a lo mejor no te insulten verbalmente pero el hecho de una mirada, pues que de alguna manera te estén acosando con la mirada, o sea, pues yo creo que si incomoda la manera que lo hacen, yo siento que eso ya es abuso, o sea como que ya están abusando, pues ya sea verbalmente o con la mirada o con la expresión (Laura, 25 años).

En estos fragmentos vemos como la intimidación del “otro” hace interpelar de manera agresiva el espacio personal de las entrevistadas. Estas amenazas van desde un silbido, un piropo, un acercamiento sexual, miradas hostiles, son cada una de ellas y en su conjunto, pruebas evidentes por un lado, de la demostración del dominio masculino en la calle, y por otro, se crea una sensación de que ellas no pueden decidir con quién interactuar; es decir, la iniciativa de la interacción es mayoritariamente de un “otro”. Por ambos aspectos constatamos que los miedos se entrelazan con las particularidades del lugar para producir efectos emocionales en las mujeres, así el no sentirse acogidas en el espacio público implica inevitablemente la experiencia corporal de “cuerpos fuera de lugar”.¹⁹¹ Esta vivencia influye directamente en los modos de sociabilidad de género en el espacio urbano pues ese temor se establece como una constante en las formas de uso de los espacios públicos de las mujeres en la ciudad.

La temporalidad del miedo

Ahora bien, no todos los lugares públicos son percibidos como amenaza de la misma forma todo el tiempo. En este sentido otra característica de los

¹⁹¹ La idea de cuerpos fuera de lugar la tomo de Linda McDowell (2000). Esta autora describe la idea de los cuerpos gestantes y enfermos, como ejemplos de los problemas que experimentan el cuerpo y sus límites. Para nuestro caso hacemos referencia a una sensación de incomodidad que experimentan las mujeres en espacios especialmente públicos.

mapas mentales de los entornos de temor, es que son elaborados a través de la asociación simbólica entre noche, oscuridad y peligro. La temporalidad a partir de la oposición noche-día tiene implicancias específicas, pues si cada uno de los lugares antes indicados se visualizan en la noche, los temores y la tensión aumentan. Lo paradójico de este simbolismo del lugar es como ciertos lugares como juegos infantiles, canchas deportivas, plazas, que contradictoriamente en las mañanas y tardes son los que con mayor libertad las mujeres recorren junto a sus hijos, pero vistos desde temporalidad nocturna implican riesgos y precauciones para poder circular por allí, como reflexionan Lourdes y Guillermina.

Pues en las noches cuando son las calles muy solas, cuando están muy solas, en las noches si llego a pasar en un lugar donde está muy solo y oscuro, porque también hay poca luz en ocasiones en las calles que yo ando, eso sí es lo que me ocasiona algo de desconfianza o miedo (Lourdes, 51 años).

Falta mucha vigilancia en la noche, pero sobre todo alumbrado, porque por este lado del mercado está muy oscuro, todo alrededor del mercado, en las canchas, y justo en la placita de aquí, pero de la parte de atrás por Balmis está más oscuro todavía, entonces sí falta mucho alumbrado y más que nada vigilancia porque, por ejemplo, está la salida del metro y ahí han asaltado a varias de mis vecinas justo en la salida del metro, y uno como mujer ¿qué puede hacer? Y la verdad si me da miedo y sobre todo en la noche (Guillermina, 44 años).

Como ambos relatos lo muestran hay una clara conciencia de las condiciones físicas y sociales del entorno; las calles limpias, la presencia de basura, las construcciones en mal estado, el alumbrado, las dificultades de acceso, los rallados en los muros, entre otras, son mencionadas como señales de amenaza; así como los ocupantes de los lugares dentro del espacio público de la colonia.

Una dimensión fundamental que se deriva de los hallazgos anteriores es la construcción del barrio a través de un “sentido del lugar” paradójico. Por un lado, se considera un lugar de identidad pero al mismo tiempo se percibe como inseguro. En la perspectiva de la geografía humanista, el sentido del lugar hace referencia a las dimensiones subjetivas, percepciones, sentimientos individuales y colectivos construidos sobre los lugares. Siguiendo esta definición, las mujeres entrevistadas de una generación

mayor consideran que la colonia es el lugar donde se permanece la mayor parte del tiempo y forma parte de su biografía individual y colectiva, donde el apego por la interacción diaria, la cercanía a las formas ritualizadas de convivencia barrial, la familiaridad de sus calles, coexisten con un horizonte de experiencias, donde la sensación de temor y de inseguridad desdibuja ese sentido del barrio. Un buen ejemplo, en torno al cual se tejen emociones ambivalentes, lo podemos observar cuando las mujeres mayores aprecian con impotencia la visión estigmatizada que sobre su colonia constuyen los medios de comunicación.

Hubo un tiempo como de los noventa en adelante que decían en la televisión que las colonias más peligrosas eran la Doctores y la Buenos Aires, eso afectó a la colonia. Y también en los medios decían eso, hubo un tiempo que los taxis después de las siete de la noche ya no querían entrar a la colonia, y fue como esos años en que aparecieron esas noticias. Y se siente feo eso, porque a mí me encanta mucho mi colonia, donde está mi edificio, me gusta mucho porque me conocen desde que nací, conozco al señor de las gelatinas, de los tamales y algunos empleados de la farmacia, algunos se jubilaron, otros ya fallecieron, me gusta mucho, pero no puedo negar el miedo que me da pasar por algunas calles, yo evito pasar por Doctor Erazo, me dan miedo los muchachos en estado de intoxicación (Martha, 32 años).

La colonia se constituye entonces en un lugar lleno de significados, con una dimensión existencial y una vinculación emocional a un espacio concreto con atributos bien definidos (Tuan, 1974).

La encarnación del miedo

A lo largo del ciclo vital vamos incorporando discursos que regulan la relación con el propio cuerpo que se encarnan en el manejo del espacio, los modos de hablar, de moverse, de permanecer, de expresar las emociones, que en definitiva inciden en los usos y la vivencia del cuerpo y del espacio. De este modo podemos considerar que el miedo y el objeto del miedo tienen una variabilidad sociocultural, lo que significa que se encuentra mediado a través de diferencias de género, raza, edad, etcétera.

De acuerdo a este argumento la forma en que perciben la inseguridad las mujeres mayores a 50 años, dice relación con el temor e inseguridad frente a actos delictuales como robos y asaltos; experiencias vividas por las en-

trevistadas directamente y que resultan ser episodios impactantes que las han obligado a andar con desconfianza por las calles de la propia colonia. Pero, principalmente, temen por la integridad física o psicológica de sus hijos/as o nietos/as pequeños/as a su cargo. Sin embargo, para las mujeres jóvenes a diferencia de lo anterior, presentan un temor que escapa a la vivencia cotidiana y que aparece insistentemente y de múltiples formas en las narraciones de sus experiencias urbanas y se relaciona directamente con su espacio más íntimo —*el cuerpo*—, que en la mayoría de los relatos se ve cristalizado en el miedo a la violencia sexual.¹⁹² Cuando este temor a la agresión sexual en los espacios públicos se constituye en una fuerza incontrolable podemos hablar de acuerdo a la geografía feminista de la “agorafobia”.¹⁹³ Esta experiencia del lugar, desde nuestra perspectiva, es el rasgo distintivo del miedo de las mujeres como género en la ciudad y que lo hace diferente al temor masculino.

En base a esto las mujeres aprenden e interiorizan a quién, cuándo, a qué temer y cómo responder, mediante diversas formas que incluyen por una parte, la experiencia propia o la experiencia narrada por otras mujeres y, por otra, mediante el proceso de encarnación de la memoria en el cuerpo, es como el fantasma urbano que denomina Silva “aquella presencia indescifrable de una marca simbólica en la ciudad, vivida como experiencia colectiva, de todos o de una parte significativa de sus habitantes, por la cual

¹⁹² De acuerdo al Informe Mundial sobre la Violencia y Salud, la “violencia sexual” se define como todo acto sexual, la tentativa de consumar un acto sexual, los comentarios o insinuaciones sexuales no deseados, o las acciones para comercializar o utilizar de cualquier otro modo la sexualidad de una persona mediante coacción por otra persona, independientemente de la relación de ésta con la víctima, en cualquier ámbito, incluidos el hogar y el lugar de trabajo. Disponible en línea http://www.paho.org/spanish/am/pub/violencia_2003.htm

¹⁹³ En *La condición Agorafóbica*, Ruth Bankey (2002) sostiene que la metáfora de la “agorafobia” es tan obviamente espacial, que se ha convertido en un tropo central para comprender los contornos de la realidad social. En sus planteamientos la gran mayoría de los escritos en las ciencias sociales y las humanidades utilizan la “agorafobia” como una estructura de significación para debatir y examinar una amplia gama de temas sociales, culturales, filosóficos, de género y las cuestiones geográficas. Ahora bien desde la perspectiva de la geografía feminista la experiencia agorafóbica se entiende como una experiencia emocional encarnada, inseparable del contexto socioespacial. En efecto, en términos de género la idea de la experiencia agorafóbica ha servido como una categoría para establecer la relación entre espacios “públicos” y “privados” (Davidson, 2003). Por otra parte, en los estudios urbanos se ha utilizado la “agorafobia” como una patología para describir el presente urbano, entendiéndola como una enfermedad producida por la degradación o desaparición de los espacios públicos integradores y protectores a la vez abiertos para todos (Borja, 2003).

nace o se vive una referencia de mayor carácter imaginario que de comprobación empírica" (Silva, 2001: 217).

La socialización temprana contribuye a establecer aquellos fantasmas y lleva a asociarlo con lugares que geográficamente son conceptualizados como seguros o inseguros para las niñas "el proceso de aprendizaje comienza con el control y continuas advertencias de los padres a las adolescentes. Los padres instalan en sus hijas un sentimiento de vulnerabilidad en el espacio público, que se reforzará posteriormente con la alimentación constante de noticias procedentes de los medios de comunicación y de amigas y conocidas" (Sabaté *et al.*, 1995: 229).

En el caso de Guillermina de 44 años recuerda como los límites estuvieron presentes en sus recorridos por la colonia: "como había muchos centros nocturnos en esa parte, pues en la noche mi papá no nos dejaba andar en la calle, porque como éramos puras mujeres no nos dejaba andar en la noche, lo más tarde era las ocho de la noche y a las nueve estábamos encerradas".

En términos de Bankey (2002) para la vida cotidiana de las mujeres la "agorafobia" sería una metáfora de las consecuencias de la socialización de los temores espacial sobre los cuerpos, identidades y subjetividades. Pero al mismo tiempo desde la perspectiva de la geografía de las emociones, el miedo como producto cultural reproduce en forma de experiencia corporeizada la reproducción de las relaciones espaciales (Bondi, 1999).

El miedo de las mujeres a la violencia sexual y especialmente la violación, puede ser entendido como un discurso encarnado. Este tema ha sido desarrollado por la antropóloga Teresa del Valle (1999), quién sostiene que las prácticas espaciales de las mujeres expresan una cierta interiorización del miedo. La autora utiliza el concepto de "cronotopos genéricos" para hablar de la memoria encarnada en el cuerpo. Los cronotopos genéricos serían nexos cargados de reflexividad y emociones que a la vez actúan como síntesis de significados, también son enclaves temporales donde se negocia la identidad. De esta manera, considera que el miedo de las mujeres a circular por lugares públicos y principalmente en la noche es un cronotopo genérico. Se trataría de una memoria no discursiva, que está vinculada al concepto de *embodiment*, y que para Del Valle (1999) tiene como punto de partida el habitus de Bourdieu (1991), en el sentido de algo pasado por la experiencia corporal y la interiorización personal que incluye el proceso emocional. El cuerpo aquí es el centro de la acción y la memoria

Una ideología del miedo se reproduce cotidianamente a través de los medios de comunicación, las noticias de crímenes, el uso sensacionalista de las imágenes, contribuyen no sólo a exagerar la situación de inseguridad sino que tienden a culpar a las mujeres y victimizar su destino (Koskela, 1999).

Porque uno como mujer pues ora si que uno tiene que salir, entonces uno anda con temor de que le vayan a hacer hasta "otra cosa", porque luego muchas veces ya no es lo que te quitan, sino que ya van sobre "otra cosa", y hasta le pegan a uno y no se vale. De hecho a una amiga de acá apenas la asaltaron en el metro Sevilla, le quitaron todas sus cosas pero aparte de que le quitaron todas sus cosas, o sea se sube ella en un taxi, se subieron otros dos más adelante y la querían violar porque la manosearon toda, le querían quitar el pantalón, le metieron la mano hasta por ahí, pero como vieron que traía toalla femenina la bajaron y la dejaron hasta otra colonia lejos (Jacqueline, 23 años).

Yo me acuerdo que esa vez iba con una amiga a la escuela en la mañana, y por la explanada de la iglesia, justo en la explanada de la iglesia, íbamos las dos caminando, y de repente pues empujaron a mi amiga, y ya volteo y era un tipo que iba desnudo y yo así como que, pues ya nada más nos echamos a correr las dos (Mariana, 25 años).

Este temor a la violencia sexual modela la relación con los demás, influye en la movilidad/inmovilidad y en la apropiación que en y del espacio público realizan las mujeres, y define cómo reaccionan ante el otro y el poder que se le asigna. Asimismo, la violencia hacia las mujeres en los espacios públicos no acaba en el mismo hecho violento, sino que sigue actuando a través de sus consecuencias, ya que mantienen sistemáticamente sentimientos de desvaloración personal e inseguridad.

Múltiples discursos, más allá de la victimización, prácticas de la resistencia

Paralelamente a los discursos dominantes de género existen formas de subjetividad y prácticas sociales para enfrentar la inseguridad de las mujeres, a través de las cuales se desafía o se resiste a estos discursos. Varios relatos muestran diversas estrategias adoptadas por las mujeres entrevistadas para evitar o eludir los riesgos reales o imaginarios. Dentro de

estas prácticas cotidianas encontramos: caminar por la calzada antes que por la banqueta, que la espere el marido, papá, novio o amigos en la estación del metro o en la parada de los microbuses, caminar en grupo o andar “en bola”. Los cuidados también optan por modificar las prácticas espaciales cotidianas, es decir buscar trayectos alternos para evitar espacios y equipamientos que dentro de sus experiencias son símbolos de peligro, repetir con insistencia los trayectos e itinerarios, muchas veces porque los lugares que ya han sido recorridos una y otra vez, son los que mayor seguridad brindan.

Pero sin duda la estrategia que más llama la atención es preferir no frecuentar lugares que se reconocen como masculinos, limitando los movimientos urbanos como la participación social, la recreación e incluso en algunos casos, hasta abandonar el trabajo o los estudios. A este proceso de reclusión hogareña y restricción de los movimientos por la ciudad algunas antropólogas y geógrafas denominan “confinamiento territorial” (Ortner, 1996; Rose, 1993). El confinamiento territorial nos habla de limitar para sí mismas la utilización de lugares de la vida pública, y con ello no ejercer la libertad de salir y estar donde se quiera.

Le hablo a mi esposo, y cuando yo ya veo que es tarde y le hablo a mi esposo por teléfono y le digo ¿ven, no? y entonces ya viene mi esposo con el carro y ya nos esperamos ahí un rato con mi amiga, y ya ella se va con su esposo y ya me vengo con él para mi casa, pero cuando ando sola por ejemplo tengo que ir donde la consejera del Avon, que ella vive más para atrás, y si me da miedo porque ahí está feo, pero yo voy caminando y se me quedan viendo y yo me doy vuelta y al final de cuenta así me los quedo mirando yo y me sigo, o sea tampoco me voy a dejar que me amedrenten porque me ven feo, o porque soy mujer, entonces los enfrento (Guillerrmina, 44 años).

Yo del metro me echo mi carrerita, porque sigue habiendo delincuencia igual, mi hija la grande va a la universidad está en Insurgentes su universidad, y va al metro Revolución, sale a las 11 de la noche, o sea salía a las 10 de la escuela y se venía en el metro y llegaba aquí a las once, once y cuarto y también se echaba su carrerita, porque los que cuidan los carros son los que fuman, toman y se drogan, pero son de ahí entonces ya sabes que si algo pasa ya sabemos dónde agarrarlos. Entonces para no provocar nada corro, por eso me encanta correr, yo salgo del metro y me echo mi carrerita, eso ha sido una solución y no hablarle a nadie. Y lo mismo le he dicho siempre a mis hijas, vas a salir solita, entonces sales, corres y no le

hables a nadie a menos que en el metro te encuentres con alguien conocido y ya así uno sale acompañada y ya somos tres o cuatro, pero sola no (Concepción, 51 años).

Una lectura sugerente de ambos relatos es que mientras existen múltiples discursos dominantes de género e identidad de género que no ofrecen posiciones alternativas a través de las cuales desafiar o resistirse a las imposiciones espaciales basadas en una definición tradicional de la feminidad, más allá de la figura que victimiza a las mujeres en el espacio urbano, las narrativas de ambas mujeres generan estrategias de resistencia. Reutilizan un saber cotidiano y se sitúan a sí mismas como sujetos. Bajo esta interpretación podemos concebir estas estrategias como microprácticas de "resistencia".¹⁹⁴ En los casos analizados las mujeres se resisten a la imposición del temor individual y colectivamente en diferentes formas y escalas. A nivel de escala individual-local podemos visualizar que el andar acompañadas con "otros y otras", confrontar a quienes representan un potencial agresor, y las denuncias sobre todo cuando ocurren en los transportes públicos, son alternativas que implican líneas de ruptura en las prácticas y de discontinuidad discursiva.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos explicitado que las emociones son poderosas, tiene el poder de transformar la percepción nuestros espacios, de ampliar o constreñir los límites de nuestro cuerpo y de nuestros paisajes cotidianos. Nuestra pregunta sobre el miedo a la violencia de las mujeres en la ciudad han articulado tres dimensiones del tema: en primer lugar, presentamos la idea del miedo femenino como un paisaje emocional complejo, y aunque las emociones no son fáciles de observar o demarcar espacialmente, es a través de la reconstrucción de los discursos y las prácticas que los mismos generan o inhiben, que podemos establecer puentes de comprensión. En segundo lugar, estableciendo claramente las diferencias de género

¹⁹⁴ Seguimos las ideas de De Certeau (1996) en el sentido de que esas microresistencias se fundan en pequeñas libertades, movilizan recursos insospechados y estarían ocultos ante la gente ordinaria, y con esto desplazan las fronteras verdaderas de la influencia de los poderes de la multitud anónima.

involucradas para explorar con más detalle cómo el miedo de las mujeres incide en el uso y apropiación de los espacios urbanos, pero además considerando que el miedo tiene una variabilidad sociocultural al encontrarse mediado a través de diferencias como el ciclo de vida y la edad, por lo cual no necesariamente debe ser considerado como un proceso uniforme.

Y en tercer lugar, evidenciando la dimensión espacial a través de la cual los sujetos, particularmente las mujeres simbolizan el miedo. Se trata, por un lado, de mostrar que las relaciones de poder de género se materializan en un espacio y tiempo determinado; pero al mismo tiempo, el espacio es central en la configuración del miedo a la violencia, a través del cual se controla y limita la libre circulación por la ciudad, en nuestro caso, de un colectivo de mujeres. Bajo este entendido se puede concluir que el miedo a la violencia permite analizar las relaciones de poder y ubicar su importancia para la comprensión del espacio urbano, donde la condición desigual de las mujeres contribuye a producir y reproducir las relaciones de poder tradicional entre los géneros.

Lo anterior permite comprender que si bien las mujeres tienen acceso a muchos lugares dentro de la ciudad, en muchos de ellos, sienten hostilidad, incomodidad, sienten una extrañeza o falta de pertenencia, ya que deben transitarlos siempre cuidadosamente por la amenaza y peligro ante las potenciales agresiones “masculinas”. Lo que está en juego bajo cualquiera de estas formas de intimidación que perciben las mujeres, es el efecto de control que el espacio puede ayudar a construir, en la medida que las interacciones, los actores, la percepción y utilización espacial de los lugares públicos expresa las limitaciones para moverse con libertad por la ciudad.

Por todo lo anterior, es que afirmamos que tanto el conocimiento, la movilidad y la permanencia temporal por ciertos lugares responden a fenómenos socioculturales relacionados entre otros con el género. En consecuencia el patriarcado como “uno de los espacio históricos del poder masculino que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales y se conforma por varios ejes de relaciones sociales y contenidos culturales” (Lagarde, 1997: 91) asume una forma específica en el territorio urbano, a través de la imagen del miedo, uno de los imaginarios que se construye persistentemente en el discurso de las entrevistadas y en sus prácticas urbanas. Y ésta es quizá una de las mayores expresiones de las relaciones de poder, pues la subordinación de las mujeres se asimila a

través de la interiorización del temor ante la amenaza de la violencia, en el hogar o en el trabajo, en la vía pública o en la intimidad de la casa, condicionando sus comportamientos e impidiendo disfrutar con autonomía de la experiencia urbana.

En cualquiera de los casos, en definitiva lo que encontramos en el caso analizado es lo que ha afirmado Alicia Lindón (2006), como un modo de habitar menguado, esto es caracterizado por la exclusión de la complejidad urbana, lo que supone mayor dificultad en el acceso a paisajes urbanos, a la diversidad de otredades, a la multiplicidad de encuentros y experiencias propias de la vida urbana. Como resultado se generan barreras simbólicas que se entrelazan con las particularidades del lugar y terminan siendo los mecanismos más sutiles pero más efectivos para demarcar un paisaje emocional en la ciudad.

FUENTES CONSULTADAS

- ANDERSON, Kay y Susan Smith (2004), "Emotional Geographies", *Transactions of the Institute of British Geographers*, núm. 26, pp. 7-10.
- BANKEY, Ruth (2004), "The Agoraphobic Condition", *Cultural geographies*, núm. 11, pp. 347-355.
- BONDI, Liz y Anne Metha (1999), "Embodied Discourses: On Gender and Fear of Violence", *Gender, Place and Culture*, vol. 6, núm. 1, pp. 67-84.
- BORJA, Jordi (2003), "La ciudad es el espacio público", en Patricia Ramírez Kuri (coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*, México, Flacso México, Miguel Ángel Porrúa.
- BOURDIEU, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus [1980, *Le sens pratique*, París, Editions de Minuit].
- (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama [1998, *La domination masculine*, París, Seuil].
- CONNELL, Robert R. (2003), *Masculinidades*, México, PUEG-UNAM.
- DAMERT, Lucía (2002), "Entre el temor difuso y la realidad de la victimización femenina en América Latina", en Ana Falú y Olga Segovia (eds.), *Ciudades para convivir sin violencia contra las mujeres*, Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- DAVIDSON, Joyce, Liz Bondi y Mick Smith (eds.) (2005), *Emotional Geographies*, Aldershot, Ashgate.
- (2003), *Phobic Geographies. The Phenomenology and Spatiality of Identity*, Burlington VT, Ashgate.

- DE CASTRO, Constancio (1997), *La geografía en la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*, Barcelona, Serbal.
- DE CERTEAU, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano 1.- Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DEL VALLE, Teresa (1999), "Procesos de la memoria: cronotopos genéricos", *La Ventana*, núm. 9, pp. 7-43.
- HARAWAY, Dona (1991), "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, pp. 313-346.
- JIRÓN, Paola, Carlos Lange y María Bertrand (2010), "Exclusión y desigualdad espacial: retrato desde la movilidad cotidiana", *Revista Invi*, núm. 25, pp. 15-57.
- KOSKELA, Hillie (1999), "Gendered Exclusions: Women's Fear of Violence and Changing Relations to Space", *Geografiska Annaler B*, núm. 81, pp. 111-124.
- LAGARDE, Marcela (1997), *Género y feminismo, desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y Horas.
- LINDÓN, Alicia (2009), "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Relaces, Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 1, pp. 6-20.
- (2006), "Territorialidad y género. Aproximaciones desde la subjetividad espacial", en Patricia Ramírez y Miguel Ángel Aguilar (coords.), *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado*, Barcelona, Anthropos.
- LECHNER, Norbert (2002), "Nuestros miedos", en Marta Villa *et al.*, *El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región.
- LONGHURST, Robyn (2003), *Bodies. Exploring Fluid Boundaries*, Nueva York, Routledge.
- MCDOWELL, Linda (1992), "Doing Gender: Feminism, Feminists, and Research Methods in Human Geography", *Transactions, Institute of British Geographers*, núm. 17, pp. 339-416.
- (2000), *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra.
- MONK, Janice y María Dolores García Ramón (1987), "Geografía feminista: una perspectiva internacional", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, núm. 10, pp. 147-157.
- y Susan Hanson (2008), "On Not Excluding Half of the Human Geography", en Pamela Moss y Al-Hindi Falconer (eds.), *Feminisms in Geography. Rethinking Space, Place and Knowledge*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc, pp. 33-48.
- MORREL, Helen (1998), "Seguridad de las mujeres en la ciudad", en Chris Booth, Jane Darke y Susan Yeandle (eds.), *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad un espacio para el cambio*, Madrid, Narcea.

- MOSS, Pamela e Isabel Dick (1999), "Body, Corporeal Space, and Legitimizing Chronic Illness: Women Diagnosed With m.e.", *Antipode*, núm. 31, 4, pp. 372-397.
- NOGUÉ, Joan y Jordi De San Eugenio Vela (2011), "La dimensión comunicativa del paisaje: Una propuesta teórica y aplicada", *Revista de Geografía Norte Grande*, núm. 49, pp. 25-43.
- ORTNER, Sherry (1973), "On Key Symbols", *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 5.
- PAIN, Rachel y Susan Smith (eds.) (2008), *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, Aldershot, Ashgate.
- PORTAL, Mariana (2004), "Estrategias simbólicas para enfrentar lo urbano. El miedo como organizador cultural", Ponencia presentadas en el XI International Summer School on Religions, en la comunidad de San Gimignano, Siena.
- RICH, Adrienne (2000), "Apuntes para una política de la ubicación", en *Otramente. Lectura y escritura feministas*, México, PUEG, Fondo de Cultura Económica, pp. 31-51.
- ROSE, Gillian (1993), *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Cambridge, Polity Press.
- ROSSANA, Reguillo (2000), "La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas", en Susana Rotker (ed.), *Ciudadánías del miedo*, Venezuela, Nueva Sociedad.
- SABATÉ, Ana, Juana Rodríguez y María Ángeles Díaz (eds.) (1995), *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*, Madrid, Síntesis.
- SILVA, Armando (2001), "Imaginario: estética urbana", en Abilio Vergara (coord.), *Imaginario: Horizontes Plurales*, México, Conaculta, INAH, ENAH, Universidad Benemérita Autónoma de Puebla,
- SMITH, Davidson, Cameron y Bondi (eds.) (2009), *Emotion, Place and Cultura*, Aldershot, Ashgate.
- SOJA, Edward (2008), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid, Traficante de Sueños, Colección Mapas: 21.
- TUAN, Yi Fu (1974), "Space and Place: Humanistic Perspective", en *Progress in Geography*, vol. 6, pp. 213-252.
- VALENTINE, Gill (1989), "The Geography of Women's Fear", *Area*, vol. 21, núm. 4, pp. 385-390.

Sexismo flexible y malabarismos. Sobre las prácticas cotidianas de la clase obrera en tiempos de la transnacionalidad

Irene Molina*

*¡Ojalá María!
¡Ojalá, Luchita!
¡Ojalá, Maruquita!
¡Ojalá, Chinita!
María está bailando.
Rosario está bailando.
Soy mujer, soy mujer, soy mujer de verdad.
Soy niña, soy niña, soy niña de verdad.
Las mujeres están bailando.
Las niñas están bailando.
Espulguen, espulguen sus piojos, mujeres.
Péinense, péinense sus cabellos, niñas.¹⁹⁵*

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se discuten algunos aspectos relacionados con las prácticas sociales de espacio-tiempo en la vida cotidiana de los obreros y obreras en un lugar particular del capitalismo transnacional, la planta Volvo de Tultitlán en México.¹⁹⁶ El estudio forma parte de un proyecto comparativo

* Profesora-investigadora titular en Geografía Humana, Instituto de Estudios de Vivienda y Urbanismo, Universidad de Uppsala, Suecia.

¹ Extracto de "Baile a la mujer perfumada" de Tonik Nibak, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 21, octubre de 2001.

¹⁹⁶ La planta Volvo-Tultitlán fabrica autobuses para la venta interna en México y para la exportación a otros países de América Latina. La planta contaba al momento de las entrevistas con 1,360 personas en el piso de la fábrica de las cuales sólo algo menos del 5 por ciento eran mujeres. Las edades de los trabajadores hombres variaron entre los 20 y los 60 años, mientras que las mujeres eran en general más jóvenes, 26-45 años de edad, lo cual se debía a una política intencionada de la empresa de contratar a personas jóvenes, pero también a que la política de igualdad de género de la empresa era bastante nueva. La planta

entre tres plantas de la empresa transnacional (TNC) Volvo, una más pequeña en Sudáfrica y otra de similar tamaño a la de Tultitlán en Suecia.¹⁹⁷ El presente análisis se concentra exclusivamente en el caso mexicano¹⁹⁸ y basándose en 24 entrevistas, con seis obreras y 18 obreros de dicha empresa, trata justamente sobre las diferentes tensiones espacio-tiempo propias de los “transnacionalismos locales” en las vidas de obreros y obreras. La vida cotidiana de los trabajadores de las empresas transnacionales en la Ciudad de México se estudia desde la perspectiva de la utilización del espacio-tiempo fuera de la empresa, pero en una relación íntima y rítmica (Lefebvre, 2004) con la vida laboral dentro de la fábrica. El análisis mostrará las condiciones precarias de los trabajadores y trabajadoras condicionadas por los bajos niveles salariales, a la vez que revelará aspectos relacionados con la cotidianeidad de éstos en los cuales no sólo la desolación se manifiesta sino que también donde la esperanza, la solidaridad y las prácticas transgresoras de los y las entrevistadas son pan de cada día.

El capítulo se estructura en un primer apartado de presentación de las corrientes teóricas en las cuales el análisis se insertará, a saber la crítica feminista a la dicotomización cartesiana; el concepto de espacio del sociólogo urbano Henri Lefebvre; la economía política urbana del geógrafo David Harvey y, por último, la geografía de las emociones. A continuación se presenta el análisis de las entrevistas y, finalmente, se desarrollan conclusiones relacionadas con la potencialidad de las perspectivas de la geografía de las emociones para analizar relaciones sociales de género y clase en los espacios de producción del capitalismo transnacional.

fue comprada por la transnacional Volvo a la empresa mexicana MASA en 1998, traspasándose así todos los medios de producción a los nuevos dueños, incluyendo parte de la mano de obra que fue recontratada.

¹⁹⁷ El material empírico forma parte de un proyecto de investigación que se desarrolló durante los años de 2006-2009. El proyecto tenía como objetivo el analizar las relaciones sociales en la vida cotidiana de los trabajadores y trabajadoras de estas plantas, en la búsqueda de elementos de análisis de las formas de producción, reproducción y explotación de la mano de obra en las condiciones actuales del capitalismo transnacional. En este sentido el reto tanto teórico como metodológico mayor para el grupo de investigación era el de lidiar con las paradojas con las que nos enfrentamos al intentar formular una plataforma adecuada para un proyecto etnográfico global y a la vez local, la cual además se proponía centrar el conocimiento en las experiencias corporales de los trabajadores y trabajadoras en diferentes contextos nacionales. Mis agradecimientos a las investigadoras y amigas Nora Rätzhel (directora del proyecto), Diana Mulinari, Paula Mähle y Aina Tollefsen por un intercambio enormemente enriquecedor durante el transcurso de esta investigación.

¹⁹⁸ Los casos de Sudáfrica y de Suecia así como el análisis comparativo de los tres casos se encuentran en proceso de publicación.

El presente trabajo se apoya en la corriente feminista postcolonial de la *interseccionalidad*, concepto que apunta, valga la redundancia, a visualizar las intersecciones que existen entre una serie de esferas vitales interconectadas pero que han sido artificialmente separadas en construcciones dicotómicas, tales como el lugar de trabajo respecto del hogar, el espacio público respecto del espacio privado, la esfera productiva respecto de la esfera reproductiva o lo masculino respecto de lo femenino. La perspectiva en este trabajo se inserta en la crítica feminista a tales construcciones dicotómicas de la realidad y a su paradigma positivista y racionalista, a la vez que se inscribe en la propuesta lefebvriana de que a pesar de todas las fragmentaciones de la vida urbana posmoderna, la vida cotidiana se produce en un esquema continuo espacio-tiempo del actuar, pensar, sentir y experimentar (Lefebvre, 2004). Esta idea ha sido recogida y repensada por el feminismo poscolonial anglosajón, el cual postula la necesidad de comprender los mecanismos de opresión cruzados que existen, por ejemplo, entre el racismo y el sexismo y la opresión de clases (Hill Collins, 2000). También varios autores latinoamericanos como Quijano (2000), Stolcke (2000) y Belausteguigoitia (2004) han trabajado esta idea de las opresiones cruzadas. En los países nórdicos esta escuela ha adquirido resonancia en las voces del feminismo poscolonial latinoamericano en la diáspora (Mulinari y Molina, 2011). De Lefebvre (2004) recogemos también la idea de la vida cotidiana ocurriendo en ritmos, idea que al ser unida con las restantes corrientes teóricas que sostienen el análisis, nos ofrece la interesante posibilidad de acercarnos a la complejidad de las relaciones sociales de género, de clase y raciales en la vida laboral de la postmodernidad y el capitalismo global.

En segundo lugar, el estudio de la vida cotidiana en la ciudad se encuentra asociado a la comprensión de la vida en general en el capitalismo avanzado. La lógica de los procesos de producción y consumo capitalistas está íntimamente ligada a la lógica —valga la paradoja— irracional, del crecimiento urbano y al reto que significa para las grandes mayorías el vivir en las ciudades contemporáneas. En concordancia con el proyecto de investigación mayor, dentro del marco del cual este trabajo se desarrolla, otro soporte importante para el contexto teórico es el económico-político, en

particular los escritos de Gramsci que datan de 1927 sobre la idea del “hombre nuevo”, no aquél del socialismo, sino más bien el hombre nuevo del capitalismo, bajo el alero del entonces novedoso modelo fordista de producción. Este nuevo modelo de persona involucraría al trabajador, nos explica Gramsci, completamente, con todo su cuerpo y su mente, en el proceso productivo, debiendo así transformar por completo su estilo de vida en términos de la relación trabajo-ocio, cuerpo y mente, modos de comunicación y formas de hacer experiencias sobre la sociedad y los modos para intervenirla. Cuando analizamos los cambios producidos en el transnacionalismo industrial, en los ejemplos analizados por el proyecto de investigación en cuestión, nos preguntábamos en su fase inicial, si estos nuevos seres humanos —trabajador o trabajadora— nuevamente se encontrarían en proceso de transformación.

LOS OBREROS Y OBRERAS Y EL NEOLIBERALISMO ACTUAL

Otro crucial autor también, desde el punto de vista de la teoría de la economía política, es el geógrafo David Harvey, y en especial dos de sus obras más recientes: *Breve historia del neoliberalismo* (2005) y *Espacios de esperanza* (2003), las cuales constituyen una continuación con respecto a sus anteriores contribuciones teóricas a la relación entre los procesos del avance del capitalismo y los procesos de urbanización, con un énfasis mayor puesto en temas anteriormente ignorados o insuficientemente trabajados en sus propias obras (Massey, 1993), como la relación del modelo de producción capitalista con otras formas de opresión en adición a la opresión de clase, a saber, el racismo y el sexismo. En estos trabajos más recientes, el autor añade el análisis de las nuevas formas del capitalismo y donde examina desde las perspectivas histórica y geográfica, la teoría y la práctica del neoliberalismo a partir de los años setenta a la vez que incorpora la idea más compleja sobre el cuerpo del trabajador como un *topos* generizado y racializado. Harvey define el neoliberalismo contemporáneo como una respuesta a la crisis de acumulación sufrida por el capitalismo en los años setenta, la cual se caracterizó por una baja de los rendimientos de las inversiones, de forma simultánea con un incremento de las luchas sociales. El neoliberalismo y la transnacionalización de la producción pudo establecerse aprove-

chando el hecho de que la crisis había provocado la subordinación de los Estados frente a las instituciones bancarias, las cuales pudieron imponer privatizaciones, ventas de bienes y servicios a capitales transnacionales, y la reducción de las garantías laborales. Para Harvey, aunque el neoliberalismo transnacional haya tenido éxito en incrementar el capital y el poder de los estratos de mayor estatus económico de la sociedad, éste ha, al mismo tiempo, ampliado la brecha entre éstos y las mayorías empobrecidas, acentuando nuevamente el rol fundamental y nunca verdaderamente atenuado de la lucha de clases. Basándose en estos hechos Harvey denomina a la época actual del capitalismo neoliberal y su relación con los Estados-Nación como la de *acumulación por desposesión*. La crisis de acumulación, característica intrínseca del capitalismo según Marx, reaparece en estas condiciones nos señala Harvey, como un componente histórico del modelo neoliberal global. Este postulado sobre el empeoramiento de las condiciones de vida de la mano de obra es corroborado en nuestros análisis de las condiciones de la clase obrera de las empresas transnacionales como tantos otros autores anteriormente han señalado (Massey, 1994; Sklair, 2001 y 2002; Harvey, 2003, McDowell, 2009).

LA GEOGRAFÍA DE LAS EMOCIONES EN LOS ESTUDIOS INTERSECCIONALES

La tercera línea teórica inspiradora del análisis en este capítulo es la geografía de las emociones. A pesar de entregar una perspectiva irreemplazable para la comprensión de aspectos relevantes para el análisis de la vida de las personas, comprensión a la cual las ciencias sociales y las humanidades tienen el deber y la ambición de entregarse por completo, la geografía de las emociones ha sido un tema prácticamente ausente en los estudios sobre la vida laboral (Valentine, 2002; McDowell, 2010). Sin embargo, en las ciencias sociales en general se ha hablado del vuelco afectivo en relación a la incorporación de los afectos a los estudios de las relaciones sociales (por ejemplo, Blackman y Venn 2010; Clough y Halley, 2007; Koivunen, 2010; Thien, 2005). Paralelamente, algunos autores se han referido a lo que llaman vuelco emocional (Bondi, 2005; Cadman, 2009). La incorporación de las emociones en la teoría social y, especialmente, en la teoría del espacio social, nos habla nuevamente de la crítica anticartesiana que ha venido ocurriendo

en las filosofía y en las ciencias sociales (Ahmed, 2004) acusando su estructura de separación entre —por un lado— cuerpo y emoción y —por otro lado— las ideas y el racionalismo. Esta falencia debe por tanto ser asociada con la tradición de categorización dicotómica a la que hice referencia hace un momento. Los estudios de la vida cotidiana basados en las prácticas socioespaciales de las personas han sido preferentemente abordados desde la perspectiva de la separación entre los espacios de producción y los espacios para la reproducción respectivamente. Los estudios tempranos de género de los años setenta asociaban directamente la vida cotidiana a los espacios del barrio y del hogar, identificados éstos como los principales espacios para la reproducción y también para la expresión de sentimientos y emociones. De tal modo, el hogar y la vivienda quedaron reducidos a la esfera privada de la vida, mientras que el lugar de trabajo —las oficinas y las fábricas— y sus entornos se convirtieron en el espacio público por definición (Molina, 2006; McDowell, 1999) y donde sólo habría espacio para el dinamismo y la racionalidad. Las construcciones discursivas generizadas del espacio productivo de la fábrica lo asociaron a éste con valores y características “esencialmente masculinos”. La vivienda, incluyendo partes del espacio liminal¹⁹⁹ del barrio fue concebida más bien como la base, lo inmutable, la caja fuerte y el cálido “espacio femenino” (McDowell, 1999; Rose, 1993), mientras que la fábrica se constituyó en un espacio dinámico y proclive a la evolución y al desarrollo. Más allá de su origen cartesiano relacionado con la división dicotómica entre el cuerpo concebido como lo terrenal y alma como lo esencialmente divino, esta construcción generizada de los lugares refleja en el plano filosófico la relación jerárquica entre el espacio y el tiempo, en la cual el espacio ha jugado el papel del sujeto subordinado. El espacio ha sido representado en las ciencias como lo inmutable y permanente, como aquello carente de desarrollo, mientras que el tiempo se encuentra en mutación constante y está discursivamente asociado al progreso y a la innovación, relación que es

¹⁹⁹ El concepto de liminalidad (*liminality*) fue utilizado por primera vez en la literatura por el antropólogo británico Victor Turner (1969) y se refiere a una especie de limbo espacial y temporal, un umbral o estación en el proceso ritual de transición entre un estado determinado a otro distinto. En el periodo liminal, las características del sujeto ritual o del, como Turner lo denominó, “pasajero”, son necesariamente ambivalentes. Siguiendo a Turner, Sharon Zukin (1991) utiliza el término para referirse a espacios liminales, concibiendo el espacio —al igual que Turner, como relativo y relacional. A través de metáforas diversas, Zukin analiza la relación entre poder económico y representación cultural— el espacio es representado y estructurado también de forma metafórica según la autora.

cuestionada por la geógrafa británica Doreen Masey (1998). El espacio, construido “en femenino” ha sido de esta manera subordinado a la dimensión del tiempo, a su vez construido “en masculino”.

Retomando la idea de las intersecciones del poder antes discutida, cabe señalar que las asimetrías sociales causadas por los sistemas de clasismo, racismo y sexismo no pueden entenderse disociadas la una de la otra. El enfoque de la interseccionalidad no tiene primariamente que ver con entender diferentes identidades o subjetividades como, por ejemplo, el ser mujer y trabajadora o indígena, a pesar de que tal interpretación ha sido muy bien acogida en los países nórdicos, donde se organizan cursos y talleres sobre la interseccionalidad como un método de investigación más que como una perspectiva teórico-política.²⁰⁰ La acepción de la interseccionalidad como herramienta teórica se enfoca en los mecanismos que han creado dichas categorías —mujer, trabajadora e indígena—. Así, la introducción del enfoque interseccional se inserta en el proyecto feminista emancipador de la desestabilización del poder patriarcal, masculinista, racista y heteronormativo a través de tal enfoque integrado, y es ese enfoque integrado que funcionará como hilo conductor del presente trabajo.

LA TRAMPA DE LA VIDA COTIDIANA EN LA GEOGRAFÍA FEMINISTA

Aun haciendo hincapié en que esta división dicotómica —de las esferas de la vida cotidiana, por una parte en el lugar de trabajo y por otra en el lugar de residencia— es posible de interpretar en parte como una especie de jugada estratégica utilizada por la geografía de género en los años setenta (disciplina que de otra manera probablemente hubiera sido insensible al género), y aunque este proceso deba ser reconocido como un cambio político de importancia histórica dentro de las ciencias sociales, la separación trabajo/hogar ha demostrado ser problemática en varios sentidos. En la era de los cuestionamientos a la rigidez y el reduccionismo que ha caracterizado a las estructuras de pensamiento y de construcción de conocimiento positivistas, racionales o cartesianos, los límites y fronteras también han sido objeto de constantes ejercicios de-construccionistas (Entrikin, 1990; Anzal-

²⁰⁰Para una mayor contextualización de los debates nórdicos en torno al concepto de interseccionalidad véase Mulinari y Molina, 2011.

dúa, 1987; Olsson, 1990) mientras que los límites entre lo privado y lo público han sido objeto de cuestionamiento del feminismo (Rose, 1993; McDowell, 1999).

Entonces, y como ya ha quedado bien establecido en el conocimiento científico postmoderno, y además parafraseando a Lefebvre, las múltiples dimensiones en las vidas de las personas no se presentan de forma fraccionada, ni en el espacio ni en el tiempo. Pero si bien las esferas de lo privado y lo público, el hogar y el trabajo a menudo se fusionan en lo cotidiano, la construcción de este imaginario dicotómico produce el efecto de ahondar las tensiones que se producen en el nivel local de los cuerpos de los trabajadores y trabajadoras y sus movimientos. Entonces, lo que se debería enfocar son las diferentes tensiones que se generan en el contexto de las luchas diarias de la clase trabajadora por la supervivencia, dadas las limitaciones de tiempo y de dinero en una organización espacial fragmentada de la vida cotidiana. Las vidas en el trabajo, en los espacios públicos, en el hogar (o en la calle si no se tiene hogar), se encuentran intersectadas a través de prácticas y experiencias corporales, las que contienen tanto lo espacio-temporal como todo lo asociado a las estructuras de los sentimientos y las emociones. Indudablemente, las vidas se encuentran además básicamente intersectadas por las estructuras políticas y económicas de cada sociedad en particular. Esto es lo que Lefebvre (2004)²⁰¹ llama ritmos. La vida cotidiana se produce dentro de y junto con el ritmo, lo que no deber ser entendido como sinónimo de armonía, sino más bien de continuidad, ya que hay ritmo tanto en el amor como en la dominación y la domesticación vigilante, y por tanto, también en el proyecto social de las clases dominantes de disciplinar al trabajo y al trabajador. La vida cotidiana está compuesta por ritmos secretos, públicos, ficticios, dominantes y dominados. En todos estos movimientos del cuerpo, el ritmo y el tiempo se encuentran involucrados en un continuo.

Siguiendo a Lefebvre, Shields formula esta especie de simbiosis entre cuerpo, espacio y movimiento a través de la metáfora de la araña y la red que ésta teje a su alrededor:²⁰²

²⁰¹ La versión original francesa fue publicada en 1992 por su esposa y coautora Catherine Regulier-Lefebvre, un año después de su fallecimiento y llevó el título: *Eléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, Collection Explorations et découvertes.

²⁰² A pesar de la evidente admiración que Shields expresa por las obras de Lefebvre, éste se refiere al autor francés de forma crítica señalando su falencia en proyectar su razonamiento

Este sistema de espacio funciona en todas las escalas. En el nivel más personal, los seres humanos nos auto imaginamos en términos espaciales, como un yo que actúa dentro de un cuerpo, o un topos objetivado. Las personas se extienden —mental y físicamente— en el espacio de la misma manera en que una araña extiende sus extremidades, en una especie de red. Nos convertimos en una parte importante de estas extensiones en la medida que éstas forman parte del cuerpo y de su prolongación en el espacio. La disposición específica de los objetos, de los equipos de trabajo, de los paisajes y de la arquitectura son ejemplos concretos de esta espacialización. Del mismo modo, las ideas acerca de las regiones, las imágenes de las ciudades transmitidas por los medios de comunicación y las percepciones de los “buenos barrios”, en una especie de estructura mental de la segregación de las ciudades, son otros aspectos de este espacio que es necesariamente producido por cada sociedad, y que deja su huella en la Tierra (Shields, 1999: 146-147; traducción de la autora).

La relación entre el espacio y el tiempo en el capitalismo ha sido ampliamente explorada por David Harvey quien afirma que la historia del capitalismo es la historia del urbanismo. Invocando la teoría social marxista en su análisis de las ciudades, Harvey (1982, 1985a y 1985b) argumenta que cada fase de los procesos de evolución del capitalismo se ha producido por —y a su vez ha producido— una geografía histórica a través de la cual han surgido formas particulares de espacialidades urbanas. También inspirado en la teoría de la producción del espacio de Lefebvre (1991), Harvey elabora el supuesto básico de que la construcción del espacio urbano está intrínsecamente ligada a los procesos constituyentes del capitalismo. Hay una lógica dialéctica histórico-geográfica, tanto en los procesos de urbanización como los de industrialización que es imposible de disolver.

En la teoría de Harvey sobre la urbanización del capital, el trabajador (se deduce que siempre es un trabajador en masculino) no sólo tiene una posición central en el marco del proceso de producción, sino también como protagonista de los procesos masivos de consumo. Sin embargo, el trabajador para Harvey es evidentemente no sólo un hombre sino que además uno europeo y de raza blanca, y he aquí la falencia de su modelo para explicar las relaciones coloniales de poder basadas en la ideología institucionalizada del racismo, y más aún, las intersecciones de ambas con las es-

a las relaciones de género y a los problemas generados por las ideologías del racismo y el nacionalismo. Shields (1999).

estructuras de explotación y dominación basadas en el género. A su vez, la reproducción para él ocurre en una especie de lugar abstracto y no es específicamente realizada por una persona en particular, sino por un sujeto descorporealizado. Sin embargo, a pesar de su debilidad desde la perspectiva las estructuras de dominación y explotación racistas y sexistas, la teoría espacial de Harvey ha demostrado ser de una enorme utilidad para la comprensión de las relaciones intrincadas espacio-tiempo asociadas a los procesos de producción y a la distribución del poder en el urbanismo capitalista. En este sentido, incluso las dimensiones de las relaciones de poder que no están en el centro de análisis de Harvey, pueden ser fácilmente dilucidadas utilizando su modelo de explicación.

TIEMPO-ESPACIO GENERIZADO EN LA PRODUCCIÓN-REPRODUCCIÓN

El corolario de la discusión anterior es que la separación entre vida laboral y doméstica se disuelve en el cuerpo mismo y en las vivencias y emociones de los trabajadores y trabajadoras, en este caso particular, de la planta Volvo en Tultitlán, México. Un aspecto primario de esta relación entre cuerpo, emociones y trabajo, es el hecho de que trabajar en la fábrica implica estar lejos de casa pasando la mayor parte del día en otro lugar distinto y separado del hogar. Este alejamiento del hogar y de la familia se experimenta como algo lamentable por muchos de los entrevistados, tanto hombres como mujeres; aunque es tan claro como esperable que los roles de género estén marcando las experiencias diferenciadas de las tensiones entre el tiempo en el trabajo y tiempo en el hogar. Para los hombres, el principal aspecto que se pierde es el de compartir con los niños. Es ya aquí donde el tema del trabajo en términos de tiempo más que de lugar se comienza a evidenciar como un problema; no parece ser la distancia entre el lugar de trabajo y el hogar lo que constituye el problema principal sino que más bien la duración de la ausencia y su acumulación en el tiempo:

Siento que mis hijos crecieron demasiado rápido y que no los disfrutamos como niños. Por lo tanto, trato de estar con ellos tanto como sea posible. Ya que la mitad de un año trato de no trabajar extra para compartir más tiempo con ellos. (Hombre)

Como este trabajador lo explica, no es el trabajo correspondiente a una jornada ordinaria sino que las horas extras de trabajo lo que agudiza la ausencia. Sin embargo, para los hombres en general no es la dificultad para realizar el trabajo doméstico lo que aumenta su estrés o sus sentimientos de culpa. Considerando una jornada ordinaria, sin horas extras, el siguiente entrevistado nos explica cómo es su día:

El trabajo termina a las cuatro y media, el bus sale a las cinco y llego a mi casa a las cinco y media. Cuando llego a la casa como, tomo un baño y después miro la televisión. Me levanto a las cinco y treinta de la mañana, el transporte sale a las diez para las seis y llega a las seis y veinte a la fábrica. Nos vamos a desayunar en "la Güera",²⁰³ después nos vamos a cambiar y empieza el trabajo a las siete. Los fines de semana ayudo en la casa. El domingo nos vamos a dar un paseo, a Chapultepec o nos vamos a la ciudad. (Hombre)

Otro de los trabajadores también "ayuda" al llegar a casa:

Ahora como estamos nuevos en el área de instructores me gusta quedarme un poquito más para conocer más y adaptarme más rápido al trabajo. Después me dirijo a la casa lo más prontamente posible para ayudar a los niños con las tareas. Cuando mi señora trabaja soy yo el que les ve las tareas. (Hombre)

Para las mujeres, sin lugar a dudas la falta de tiempo se traduce en un problema ligado a sentimientos de culpa hacia la familia y en particular hacia los niños, acompañada de cansancio por la insuficiencia de horas de sueño, ya que trabajar en la fábrica no significa de modo alguno una liberación del trabajo doméstico. Muchas de las mujeres trabajadoras delegan la responsabilidad de la casa y los hijos en otras mujeres, las abuelas, sobrinas, vecinas, etcétera, todas ellas mujeres que a su vez se encuentran ocupadas con su propia subsistencia. La solidaridad femenina, como se ha visto en tantos otros estudios de género, es un factor importante de alivio de la carga del hogar. El remunerar a alguien para limpieza, la cocina o el lavado de la ropa es una solución poco realista para las obreras debido a la economía muy limitada que ellas describen

²⁰³ "La Güera" es un kiosco ubicado inmediatamente afuera de la fábrica, donde los trabajadores y trabajadoras compran algo para comer antes de ingresar al área restringida por la mañana o después de la jornada de trabajo por la tarde.

en las entrevistas. Las dobles jornadas laborales son así una realidad para las trabajadoras entrevistadas.

Yo no tengo ninguna ayuda, ni de mi mamá, ni de mi prima ni hermanas, estoy sola. (Mujer)

Yo la apoyo a mi hija, pero no cien por cien, ya que ella que es la mamá, que cuida al bebé. (Mujer)

Este conflicto aparece agudizado para las mujeres en relación a sus compañeros varones, dada la división del trabajo doméstico. Todos los entrevistados coincidieron en que ellos “aportan” o “ayudan” con el trabajo doméstico, pero que la mayor responsabilidad recae sobre la compañera. Entre las entrevistadas se encontraban algunas jóvenes sin hijos, para las cuales también el trabajo doméstico adquiriría el carácter de “ayuda”.

Llegando a la casa por ejemplo lavo las ropas, me gusta ayudar en la casa. De vez en cuando viene mi novio. Él está cansado. El sábado hay que planchar, limpiar. También nos vamos con la familia, con mis papás a algún sitio. (Mujer)

Sin embargo, es indudable que las experiencias más problemáticas en relación a la ausencia son las relatadas por las mujeres jefas de familia. En medio de su relato sobre las condiciones laborales, una de las entrevistadas aprovechó la oportunidad para relatar la difícil situación que atravesaba en el momento de la entrevista. Era madre de tres hijos, pero ninguno de ellos vivía con ella. El mayor, un joven de 18 años de edad, se había casado y su esposa había recientemente dado a luz a una niña. La hija de 14 años se había ido de la casa hacía dos meses, presionada por la influencia del padre, que desde Estados Unidos había movilizado a sus parientes en México para que “sacaran” a la niña de la casa de la madre, como ella relató. Su hijo menor, un bebé de un año, vivía en casa de su abuela porque la madre no podía “permitirse el lujo” de pagar una guardería. Los relatos acerca de los desplazamientos diarios de esta entrevistada, una vez más nos revelaron los dilemas del tiempo, junto con los sentimientos de angustia permanente creados por la presión social de deber demostrarles al resto de las personas alrededor —en particular a los familiares más cercanos— que ellas también pueden ser “buenas madres”. Este sentimiento de angustia de “la buena madre” es probablemente aún más estresante y

problemático para las madres solas que para los trabajadores y trabajadoras en general. Sin embargo, el trabajo, tal como nos han informado una larga lista de estudios feministas sobre la vida laboral, ha cumplido históricamente una doble función para las mujeres, a saber: como generador de ingresos propios y, como tal, de fuente de independencia económica; pero también como válvula de escape de la cotidianidad y la monotonía doméstica. Como relata esta trabajadora, el tiempo en la planta no sólo es vivenciado como una forma indispensable para el sustento familiar, sino que también un lugar donde al poder tomar distancia de los problemas domésticos y de los dolores causados por éstos, ella podía “ordenar las ideas y los sentimientos en su cabeza”. Sin embargo, el conflicto entre el rol de madre y de sosten del hogar, del que tantas autoras nos han informado (Badinter, 1991; Mulinari, 1995) la hacia constantemente dudar de que el trabajar fuera del hogar fuera una decisión correcta, especialmente cuando una de las hijas explícitamente le exigía estar más tiempo en casa. En la siguiente cita la entrevistada se refiere a dicho conflicto:

La niña ahorita sí me reprochó que no se iba a regresar conmigo porque no le daba el tiempo necesario. Yo le digo que si no trabajo no las puedo mantener, y me dice que ni aun así, ya no me regreso contigo. ¿Y yo qué voy a hacer? Si tengo que trabajar. (Mujer)

Un sentimiento recurrente en las entrevistas con las mujeres (y también con algunos de los hombres) era la importancia de la educación para los hijos y lo caro que se torna, a pesar de ser ésta de acceso público, debido a que cada familia debe proveer a sus hijos de uniformes y útiles escolares. La apertura del año escolar es vivenciada por las trabajadoras como una época de tensión especial debido a todos los gastos extras que se sabe ocasionará. A pesar de que la educación en México es gratuita, ésta es una aseveración relativa con connotaciones de clase, en la medida que la familia debe incurrir en múltiples gastos asociados a la escolaridad de los hijos. Este tema nos pone nuevamente en evidencia la precariedad de las condiciones laborales de estas trabajadoras y trabajadores.

La situación en todos lados es muy dura, la situación no es estable en el país, no es estable económicamente. Hay que hacerlo por los hijos, hay que sacrificarse por los hijos. (Mujer)

Pero el más económico de los uniformes para la escuela cuesta mil doscientos, y que madre que es madre le explica a sus hijos que no puede comprarle el uniforme... yo me quedo sin comer antes de decirle esto a uno de mis hijos. (Mujer)

La fuerte expresión: ¿Qué madre que es madre...? nos confirma entonces la idea de que el espacio generizado no se reduce a la esfera laboral²⁰⁴ sino que se produce y reproduce en la esfera doméstica y nuevamente en la vida laboral, en una suerte de relación circular y continua, o sea en una relación rítmica de tiempo-espacio y emociones. Una perspectiva novedosa e interesante que nos recuerda las intersecciones entre clase, género y espacio, es la de la autora Alicia Lindón (2006) quien nos relata cómo la multiplicación de los diferentes planos de la vida doméstica en las localizaciones periféricas, situación también generalizada entre las obreras de Tultitlán, constituye lo que ella denomina un modo femenino y “sacrificado” de habitar la periferia. Las dificultades del entorno como, por ejemplo, la falta de pavimentación de las calles, representan aún mayores dificultades para las mujeres de condiciones sociales precarias, si las comparamos con mujeres de clase media o de clases privilegiadas.

DONDE EL GÉNERO CONFLUYE

A pesar de las experiencias altamente generizadas de las formas en las cuales el tiempo transcurre fuera de la fábrica, hay por lo menos dos ámbitos en los que es posible identificar proyectos comunes para hombres y mujeres que viven en pareja, los que son las compras y la recreación. El ir de compras es una actividad importante, que por razones obvias de tiempo y de dinero se agenda para el fin de semana, cuando los trabajadores han recibido su salario y disponen del tiempo necesario. Algunos se van “de la

²⁰⁴ Las relaciones laborales de género de la investigación en cuestión han sido tratadas en Diana Mulinari y Nora Rätzhel (2008), *The Promise of the “Nordic” and its Reality in the South: The Experiences of Mexican Workers as Members of the “Volvo Family” and Complying with Colonialism*, Keskinen et al Ashgate Series, Londres, pp. 67-83; mientras que la descripción del proceso laboral en la planta se encuentra en Nora Rätzhel et al. (2008), “Unvollendete Transformationen: Widerstrebende Zugehörigkeiten, aufbrechende Geschlechterverhältnisse, Stadt-Land-Beziehungen: Arbeitsalltag in einem europäischen transnationalen Unternehmen in Mexiko”, *Forum Kritische Psychologie*, núm. 52, pp. 29-51.

mano" como lo señalan varios de los entrevistados que viven en pareja, a la Central de Abastos, donde es posible encontrar todo lo necesario para el hogar. La repetición y la recurrencia son dos características en la descripción de esta actividad de la vida cotidiana fuera de la planta. La repetición en términos de que el ir de compras se realiza una vez a la semana, lo cual es condicionado por el pago del salario los días viernes de cada semana, y recurrente, porque los relatos aparecen en todas las entrevistas. El ir de compras se considera parte de las actividades de recreación más que, como lo caracterizaríamos en la teoría, como actividad de reproducción. Otra actividad repetida y recurrente que parece ser de gran importancia para los entrevistados, pero principalmente para las madres, como ya decíamos, son las actividades en torno a la educación de los niños, como ayudar a los niños con las tareas escolares. En adición a estas actividades, y como es totalmente esperado, el cocinar y el limpiar, actividades que para la literatura feminista son clasificadas como trabajo no remunerado, aparecen como actividades de "tiempo libre". Tanto los trabajadores como las trabajadoras señalaron esas actividades como importantes pero a la vez tediosas. Una actividad de tiempo libre que tanto hombres como mujeres señalaron como prioridad era el ir a la iglesia una vez por semana. El deporte también apareció, a la par de las actividades religiosas, como una actividad importante; andar en bicicleta y trotar son actividades recurrentes y valoradas tanto por las mujeres como por los hombres.

LAS RELACIONES SOCIALES INFORMALES EN EL LUGAR DE TRABAJO, ¿TIEMPO PARA EL OCIO?

El ocio y el tiempo libre o bien de descanso en el lugar de trabajo son prácticamente un fenómeno inexistente. Los descansos son rigurosamente controlados tanto en el espacio como en el tiempo. Es muy difícil entonces hablar acerca de relaciones sociales informales en el lugar de trabajo, cuando éstas se encuentran fuertemente reguladas por el empleador, a veces a través del sindicato, que más que jugar un papel de defensor de los derechos laborales, aparece como un representante del empleador en el piso de la fábrica. En las palabras de Lefebvre éste sería el ritmo de la dominación en el lugar de trabajo; es probablemente aquí donde la tensión tiempo, cuerpo, espacio y movimiento adquiere su expresión más dramática.

En el modelo de producción denominado *tac-time* por la propia empresa, cada unidad de producción está en movimiento durante tres horas, lo que no significa que la persona que termina antes de lo previsto pueda asumir con relajo la siguiente unidad, sino que entonces el trabajador o la trabajadora deben trasladarse hacia la unidad posterior o hacia la anterior, con el objeto continuar trabajando en otra zona; porque la idea es justamente producir más con menos personas —evitando los tiempos muertos y disminuyendo los costos de mano de obra—. “Hay 30 minutos de almuerzo y no hay más pausas. Pero si uno toma café durante el trabajo, no hay problema”. (Mujer)

A veces el tiempo libre se genera involuntariamente o bien desaparece de acuerdo a las necesidades y voluntades de la empresa.

Hay semanas donde descansan a la gente porque no hay trabajo y hay que pagarles eso con sábados. Ellos toman las decisiones sin discutir con nosotros. Si tú te quedas tres horas más no te permiten un compromiso, por ejemplo que pagas tres horas cada día. Tiene que ser un sábado. O te lo descuentan de las vacaciones, sin preguntarte si te gusta. A veces tú has planeado a ir a algún sitio con la familia y después no puedes ir porque no te quedan suficientes días para ir a ningún lado. Hay 14 días de vacaciones. Las vacaciones dependen del tiempo que tú has estado en la fábrica. Así te quedas hasta los 12 años en la fábrica y después te dan dos días más, así es que el máximo son 16 días.²⁰⁵ Uno no tiene la posibilidad de decidir si paga con vacaciones o con horas. (Hombre)

Así y todo hay expresiones disidentes en cuanto a la utilización del tiempo libre fuera de la planta, y este tiempo es altamente valorado para actividades familiares y de grupo.

Nos vamos al grito del Presidente en la plaza. El grito es: viva México y después viva los personajes que hicieron la revolución. Dura una hora y treinta minutos el grito. Después hay comida y baile. Yo voy vestido con ropa tradicional, con un sombrero grande. (Hombre)

La familia es lo más importante. Vamos al municipio de Tultepec para ver a mi mamá y a mis hermanas. Son dos horas con el tráfico, es que lo podemos hacer algunas veces, para los cumpleaños, algún sábado o domingo pero a la

²⁰⁵ Comparar con el derecho a vacaciones de los trabajadores en Suecia que es de un mínimo de cinco semanas.

mañana nos tenemos que venir porque el tianguis de mi suegra no se cierra, no hay día de descanso. Venden quesadillas y sopas y yo los sábados y domingos les ayudo, cuando no trabajo aquí, en lo poco que puedo. (Hombre) Nos desestresamos, nos tomamos unas cervezas, como le digo planeamos y vamos y nos juntamos y mejor hacemos un convivio [...] así antes lo hacíamos pero ahora con lo que cuesta todo con lo duro que esta todo lo hacemos cada seis meses, nada de obligaciones, como se quiera, cuanto cada uno pueda... si alguien puede tomar una naranjada, lo que a cada uno le quede... (Hombre)

EL MANEJO DEL DINERO, DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO COMO CONDICIONAMIENTOS A LA VIDA

Con la globalización, vale decir la nueva forma de organización de la producción y el consumo de masas en el capitalismo, las narrativas de algunos habitantes de la Ciudad de México, y en particular sobre sus batallas diarias para hacer alcanzar el tiempo a pesar de las múltiples tareas, circulando en una de las ciudades más grandes pero también más contaminadas y congestionadas del mundo, nos han entregado antecedentes importantes para el análisis de la cotidianeidad de la clase obrera. Sin embargo, esta gran ciudad es cada vez más policéntrica, multifocal y multinodal, todo lo cual implica que al menos para algunos segmentos de la población cada vez es más posible vivir y trabajar en áreas reducidas de la ciudad sin necesidad de circular por toda el área urbana (García Canclini, 2003). Si bien ésta no es una situación representativa para la clase obrera en general, sí era una posibilidad para varios de los obreros y obreras entrevistadas, ya que éstos eran reclutados siguiendo la tradición de la empresa automotriz estatal predecesora MASA, desde la región de Tultitlán. Para aquellos trabajadores que viven fuera de esta área, la empresa dispone un *bus* de acercamiento por la mañana y por la tarde. Sin embargo, los tiempos de viaje siguen siendo prolongados. Para poder cumplir la jornada de ocho horas que comienza a las siete de la mañana, la mayoría de los entrevistados, especialmente las mujeres, deben levantarse a las cuatro o cinco de la mañana.

Todos los domingos por la tarde voy al tianguis; dejo a mi sobrina todo preparado, ella no más le cocina a mi bebé. Me levanto a las cuatro y media para preparar el bebé y dejárselo a mi sobrina, tomo el bus de las seis y

cuarto. Después de las siete hasta las cuatro y media sin parar [...] En ocasiones nos quedamos hasta las siete y media y que volver y el bebé y yo me acuesto a las doce, doce y media de la noche y se hace muy pesado, para lavar, planchar, hacer la comida del bebé y para tener libre, se hace muy duro, especialmente para tener libre. (Mujer)

La jornada de trabajo como señalábamos anteriormente contiene muy pocos descansos, los que además son muy cortos y estrictamente controlados. Este ritmo acelerado y la falta de tiempo para la convivencia, empeora las condiciones tanto de la calidad en la vida laboral como la de las relaciones sociales entre compañeras o compañeros de trabajo.

Claro que es lindo el comedor, que dicen que es lindo comer todos juntos, pero nos roban cinco minutos de nuestra comida, hay que comer de prisa hay que chequear al entrar y al salir, es una presión que uno siente uno se siente..., dicen que es bueno que comamos todos juntos que es más bonito pero yo prefiero comer con mis compañeros en la planta y más tranquila. [...] Claro que nos dejan tomar llamadas... pero lo primero que dice el supervisor, lo primero que dice cuando a uno lo reciben es que no hay que abusar... dicen que se abusan pero no es cierto... la gente cuando toma una llamada es porque realmente lo necesita. A mí no me gusta pedir permiso no me gusta estar debiendo favores todo el tiempo. (Mujer)

Ocio y tiempo libre, entendido como el tiempo fuera del trabajo, y tras el transporte desde y hacia el lugar de trabajo, es un recurso escaso para los trabajadores. Los que tienen un coche pueden reducir el tiempo de transporte, teniendo así la posibilidad de desarrollar otras actividades durante su tiempo libre.²⁰⁶

Sin embargo, lo que parece ser la principal forma de pasar el tiempo libre es para realizar otras actividades remuneradas, tales como conducir un taxi o vender algún producto en el mercado. Esto es reflejo del nivel insuficiente de salarios pagados por la empresa el que coloca a trabajadores y trabajadoras en una situación paradójica de precariedad a pesar de contar con un trabajo de jornada completa y un contrato formal en una empresa de prestigio internacional. De hecho, el bajo salario parece ser una de las

²⁰⁶ Esto es por supuesto válido en general, lo cual pudimos observar en los casos de Sudáfrica y de Suecia en el proyecto en cuestión. Sin embargo, en el caso de los trabajadores suecos, el acceso a un automóvil en el hogar no constituye una excepción sino que más bien una condición básica.

razones por las cuales los empleados dejan la fábrica, como nos explicaba uno de los instructores entrevistados. “Un hombre tenía 13 años aquí y se fue, ya se aburrió. Es dura la situación también afuera —cuando no hay trabajo”. (Hombre)

A pesar de estos trabajadores y trabajadoras pertenecen a una empresa transnacional de alto estatus, lo cual valoran los propios trabajadores al referirse al valor agregado de trabajar para la Volvo, y a pesar de que trabajan jornada completa y a veces considerablemente más que eso, los ingresos familiares no son suficientes ni siquiera para la alimentación del grupo familiar. A pesar del hecho que una jornada completa de trabajo en esta empresa transnacional no genera el ingreso suficiente para mantener a la familia y al hecho de que muchos trabajadores deban realizar tareas extras para completar el ingreso familiar, algunos de los entrevistados se muestran reacios a culpar a la empresa; la responsabilidad la localizan en ellos mismos o en la situación política y económica del país.

Es difícil, la vida cada día sube más, cada día más. Las cosas suben en vez de bajar, la gente desgraciadamente estamos que no nos alcanza, pero no es yo les digo a los compañeros, esto no es responsabilidad de la empresa, no se le puede culpar a Volvo de todo, porque tal vez no nos alcanza porque a lo mejor no más tenemos un empleo, cuando solamente es uno solamente, un solo empleo, es muy difícil. Y bueno, como para mi esposa que es muy difícil conseguir empleo, por la edad o tomo un ejemplo en caso de que me liquiden, a mi edad el cuerpo aunque quiere no aguanta, ya está viejo, nadie te quiere a mi edad, ya también por la edad, como por ejemplo mi esposa puede tener algunas chambas pero trabajo, no se le proporciona por la edad avanzada. (Hombre)

La autoinculpación como la “incapacidad” de tener más empleos por, en este caso, el hecho de no ser ya tan joven, de tener un cuerpo cansado por los años, es la razón aducida para explicar que el dinero no alcanza, en lugar de nombrar el salario insuficiente o las injusticias sociales que los rodean. También la autoculpa se expresa como una mala administración del dinero, tema por lo demás también generizado, siendo la mujer la responsable de la “buena administración”:

... Cuando se administra bien. La mayoría de la gente vive al día. Va de semana a semana. (Hombre)

Lo importante es administrar, la familia, es cosa de la familia, de la esposa. El problema es cuando desgraciadamente son familias numerosas, de hartos niños porque ahí sí que se las ve mal. (Hombre)

Otros, y quizás la mayoría de los obreros y obreras, en lugar de justificar a la empresa o de auto inculparse mostraron ser conscientes de la sobreexplotación de la que son objeto por parte de la compañía, a pesar de ser ésta una empresa sueca y de prestigio internacional. La contradicción de ser contratado por una empresa transnacional de prestigio internacional y al mismo tiempo tener una situación económica precaria está presente en la mayoría de los relatos.

La gente dice: estamos trabajando más, pero ¿nos van a pagar más? Se gana muy poco aquí. Cuando la Volvo llegó todos dijeron que los obreros van a mejorar su vida. Pero no se han dado los cambios que se habían esperado. (Hombre)

Aquí no se ve mucho futuro, no nos alcanza, no somos motivados, deberíamos ganar más por lo que hacemos. xx (el jefe sueco) se da cuenta de lo que hacemos y ha tratado de ayudarnos. Él hizo lo que pudo, habló con los jefes, pero no cambio nada. (Hombre)

Con el sueldo que gano no he podido hacer mucho. Me he comprado un terrenito y tengo dos hijos en la primaria, aparte de que hoy hay muchos gastos, a veces el uniforme todo cuesta, estoy al día no me alcanza para darnos ningún tipo de lujo. Mi madre y mi suegra tienen un negocio y mi mujer trabaja allí, y con lo que saco de la fábrica sin lo del negocio de mi mujer no podemos vivir. (Hombre)

Pero aquí no tienen una buena política de salarios, no apoyan la mano de obra de los trabajadores, es muy desgastante y se desgasta los pulmones, deberían ser más accesibles. Y donde yo trabajaba antes se ganaba muy buen dinero y también es internacional. (Mujer)

(...) es que queremos más salarios... mi área está contaminada, es peligroso trabajar allí y sin embargo, estamos igualados con los de planta. (Mujer)

GLOBALIZACIÓN Y TRABAJO DE LAS MUJERES

Entre las esposas de los trabajadores hombres de Volvo-Tultitlán, una clara mayoría tenía un trabajo remunerado afuera del hogar, muy a menudo en el sector industrial. En todos los casos, los obreros se referían a esta situa-

ción como algo nefasto, las mujeres se veían “obligadas” a salir a trabajar debido a la precaria situación económica de la familia, dado el bajo nivel del salario de los hombres, y tenían así que “apoyar” al marido. Para los hombres, aspectos como la autorrealización o la búsqueda de la independencia económica de las mujeres no estaban en el centro de la toma de decisiones de ellas. Esto no quiere decir que los hombres estuvieran descontentos con el hecho de que sus esposas trabajaran fuera del hogar, sólo que no lo presentaban como una situación deseable. En algunos casos expresaron que en realidad es positivo que las mujeres tengan una actividad propia, que tuvieran relaciones sociales fuera de la familia, etcétera. Uno de los entrevistados lamentó que no hubiera apoyado a su esposa para que ella lograra obtener una profesión.

No, no, no, ella nunca ha trabajado. Ella es ama de casa. Yo soy el único proveedor de la familia. Ha sido difícil a veces porque el gasto en el hogar ha aumentado todo el tiempo, pero lo hemos logrado porque ha habido dinero de mi trabajo, he tenido suerte. Cuando empecé en Volvo tenía un salario bajo, por supuesto [...] He estado aquí desde 1991. Pero ha funcionado, sí, creo que hemos tenido el dinero suficiente, pero también es cierto que no he dejado que mi esposa se desarrolle como yo lo he hecho. Tal vez le hubiera gustado tener un trabajo. (Hombre)

Al entrevistar a mujeres, tanto argumentos de autosuficiencia como de necesidad se presentan como válidos para la decisión de haber buscado un trabajo remunerado en la fábrica. “Esto es bonito que se le den la libertad. Soy una mujer independiente”. (Mujer)

La estructura de las relaciones de género relatadas por los entrevistados parece ser dominada por el imaginario del trabajo femenino como algo negativo. La expresión de los trabajadores entrevistados masculinos en términos de que “se vio obligada a conseguir un trabajo” puede ser entendida en este contexto como discursos masculinistas (Rose, 1993), fuertemente enraizados en la cultura popular. Las tendencias negativas en la economía mexicana durante las últimas dos décadas permiten más fácilmente entender las crisis que han afectado a familias de clase trabajadora. Diversos aspectos relacionados con el mercado de trabajo y las fluctuaciones económicas han sido estudiados por investigadores mexicanos (Cordourier y Gómez Galvarriato, 2004). Estos y otros estudios afirman que la participación de las mujeres en el trabajo industrial durante el siglo XX ha estado

íntimamente relacionada con las condiciones económicas, es decir, con el nivel de salarios de los hombres. En los periodos de descenso de los niveles de salarios masculinos, aumenta la participación de la mujer en los mercados laborales. Esta explicación no contempla aspectos importantes de las dinámicas de la emancipación de género, y parece más bien estar reflejando el poder de los discursos masculinistas revelados también en las entrevistas, en el sentido que “ella se vio obligada a salir a trabajar”. La estigmatización del trabajo femenino es un aspecto importante para el análisis de estas relaciones. Hay una gran estigmatización del trabajo de la mujer como algo fuera de lugar en el mercado de trabajo industrial, mientras que éste es más ampliamente aceptado en los discursos cuando se trata del sector servicios (McDowell, 2009).

Al margen de las razones aludidas por las mujeres para explicar su presencia en la fábrica, las narrativas de los trabajadores de las empresas transnacionales están demostrando que el nivel actual de los salarios pagados por la empresa son muy bajos, no sólo respecto a los niveles observados para el caso de Suecia en el mismo proyecto de investigación (90 por ciento menos), sino también en el contexto mexicano nacional. Ni siquiera en los hogares con dos ingresos de salarios industriales, éstos son suficientes para el sustento familiar. Como hemos visto anteriormente, varios de los trabajadores entrevistados tienen que destinar parte del tiempo después de su jornada de trabajo en la fábrica a la realización de otras actividades remuneradas, a menudo en el mercado de trabajo informal, atendiendo tanguis o conduciendo taxis.

RELACIONES GENERIZADAS Y LA VIOLENTA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO

La construcción del género dentro y fuera de la fábrica es otro de los ámbitos donde los espacios de producción y reproducción confluyen. En varios pasajes de las entrevistas, las trabajadoras expresan que en el trabajo deben demostrar que están ahí para trabajar, no por el hecho, o a pesar del hecho de ser mujeres; no están allí para mirar a los hombres, buscar pareja, etcétera, una acusación que sienten permanentemente sobre sí y por su sola presencia en la planta. Por lo tanto, hay una forma generizada de hablar que consiste en no ser considerada como una mujer, que de ninguna

manera implica que deban vestirse o comportarse como los hombres; sino que se trata más bien de un equilibrio entre poder ser mujer y a la vez no ser considerada como tal.

Creerán que uno quiere conquistar y que va querer uno conquistar si lo que uno quiere es irse a la casa a dormir. Uno quiere hacer un trabajo honrado nada más [...] y se les va quitando esta idea porque una muestra lo que vale. (Mujer)

Uno viene a trabajar y no a conquistar. (Mujer)

Que me dicen Miss TNC por mis piernas. Pero venimos a trabajar no a presumir. (Mujer)

Yo estaba aquí tres años en producción y estaba en la línea y después para abajo en soldadura, y allí hay una operación y luego hay que agacharse y a mí me daba tanta pena, y bueno que había agacharse y ponerse de panza y bueno, al principio me tenía que tumbar de panza y luego darme vuelta en una posición erótica y me daba mucha pena, pero trataba de que no se me notara que tenía pena... pero ahora ya no. Pero luego me respetaron. Ahora hago el movimiento con permiso, ahí te voy. Yo creo que ya se han acostumbrado. (Mujer)

Las madres solteras sienten además la estigmatización social por parte de las mujeres casadas, y allí se produce una relativización del sexismo que representan los hombres. Dentro de todo, los colegas varones son percibidos como más respetuosos y comprensivos con las madres solteras que sus colegas mujeres casadas.

A mí me humillan, nos humillan porque somos madres solteras... pero aquí en la planta son las mujeres casadas las que llevan la peor vida. Aquí pasan cosas todos los días y son las mujeres casadas, ellas juzgan a las madres solteras y hacen lo mismo pero como tienen el título en la cabeza, entonces se dan el derecho de juzgarnos. Los hombres, los compañeros de trabajo, son mejores porque saben que una madre soltera necesita el trabajo, que no viene acá por sacarle el trabajo a nadie o para los lujos, que viene acá porque lo necesita y eso lo respetan los hombres. (Mujer)

EL RITMO DEL SEXISMO FLEXIBLE DE LA GLOBALIDAD

La *multihabilidad*, un concepto que la empresa utiliza para caracterizar la flexibilidad que los trabajadores deben mostrar en el trabajo, cuando éstos

deben dominar varios y no sólo uno de los momentos en el proceso de producción, es algo que al final del trabajo de campo nos pareció una forma adecuada para describir la vida cotidiana de los trabajadores, y en especial de las trabajadoras en general.

Se llama *multihabilidades*... yo como soldadora sería electricista, es como multiusos, bueno es que es bueno para poder exigir el aumento, exigir lo que a uno le corresponda por cuanto ha rendido en su categoría, debe ser una persona de mil usos.

Utilizando las palabras de Doreen Massey, aunque generadas en un contexto algo distinto (Massey, 1993), podríamos llamar a este fenómeno de súper explotación de la mano de obra industrial femenina en el postfordismo global como sexismo flexible. Estas entrevistadas lo ejemplifican a través del concepto de *multihabilidad*. La trabajadora debe desdoblarse, para poder ser utilizada en distintos momentos durante la producción —una persona de mil usos.

La satisfacción de sacar el trabajo que antes hacían dos y ahora yo solita, ya lo estoy sacando sola, da la satisfacción que si puedo. Es que las mujeres hacemos a lo que vamos. Somos más movidas. Como en casa. Ellas llegan a la casa y los trastos y pensar en mañana. Tenemos un ritmo. Y el hombre no [...] Yo lavo los sábados para tener la ropa de los niños. Hay que comprar el jamón para el lunch, el alimento para los niños. (Mujer)

Me levanto a las cuatro y media de la mañana; prendo el calefón, y organizo y preparo el desayuno y el lunch de los niños. A los niños los despierto con el teléfono para que se levanten; yo ya estoy en el bus. En la tarde, al llegar de trabajar, hay que revisar tareas, lo que no entienden de los deberes, revisar cuadernos [...] mi día viene terminando a las once treinta, me acuesto a las doce y media. Duermo cada noche entre tres y media y cuatro horas. (Mujer)
Uno como madre hace maroma y teatro. (Mujer)

La gente que me conoce dice que tengo el ritmo acelerado. Tengo el mal hábito de tener todo ordenado/limpio en la casa. (Mujer)

Cada tres horas se va mover la unidad y la gente que está en el hueco —que terminaron su parte en la unidad, pero no les ha llegado su nueva unidad, tiene que irse o atrás o adelante para trabajar en la otra zona. Así uno puede hacer más con menos gente— que no haya tiempos muertos. (Mujer)

Con las mujeres casi ni nos vemos, somos tan pocas y estamos repartidas. Nos vemos solamente en el área de comida... pero salimos con los por ejemplo con ella de pintura. Con ella salimos los viernes y nos vamos a

bailar, en esto sí que hay compañerismo, uno se des-estresa bailando, es bien gracioso y nadie puede trabajar en este lugar, yo no podría trabajar así si el viernes no me voy a bailar. Nos quitamos los uniformes. Uno está tenso por el trabajo. El viernes nunca falla. Es día para nosotros, no más un ratito, depende, alguno toma una sola cerveza y nada más; otros siguen, depende, porque si uno anda mal económicamente no puede salir o sólo sale un ratito (Mujer).

El movimiento y el ritmo están permanentemente presentes en las narrativas tanto sobre el trabajo o sobre la vida fuera de éste; tanto en el hogar como fuera de éste: *somos más movidas, maroma y teatro, el ritmo acelerado, uno se desestresa bailando*, son narrativas expresadas por algunas mujeres y representan ejemplos, desde las prácticas cotidianas, de los modos en que las dicotomías *intelectualidad/emoción* y su derivado *espacio de producción/espacio de reproducción*, pueden ser de una vez por todas desestabilizadas y erradicadas de los análisis de la vida laboral de hombres y mujeres en el mundo. La geografía de las emociones, en este caso con particular énfasis en la noción del ritmo y del movimiento, en estudios etnográficos interseccionales, que pongan énfasis en las relaciones de poder en sus distintas escalas, del cuerpo, de lo local y de lo global, nos ofrecen nuevos y fascinantes modos para la investigación.

CONCLUSIONES

Las narrativas de los trabajadores y trabajadoras de Volvo-Tultitlán han contribuido con una cuota indispensable de conocimiento al análisis en esta investigación teniendo, como trataré de resumir, implicancias en lo empírico, en lo metodológico y en lo epistemológico. Un debate urgente dentro de los estudios sobre la globalización y las identidades transnacionales y subjetividades parece ser el de la comprensión del cuerpo y sus movimientos emocionados espacio-temporales. Sin embargo, este análisis carece de relevancia histórica cuando es dissociado de las relaciones de poder que condicionan dichas relaciones. A partir de las narrativas de las trabajadoras y trabajadores en este estudio se suma a los ya tantos que se cuestionan la idea romántica de la globalización como un fenómeno de fronteras abiertas y de libre circulación. La idea del espacio abierto y su aniquilación por parte del tiempo virtual aparece como una falacia cuando

la vida cotidiana se evidencia como fuertemente condicionada por la necesidad de resolver el rompecabezas cotidiano de la relación entre espacio, tiempo y dinero para cada trabajador o trabajadora y su familia en sus vidas que difícilmente pueden ser otra cosa que locales. Aun cuando una parte de las y los entrevistados declararon vivir en la cercanía de la planta de Tultitlán, lo cual en un contexto de urbanización exacerbada como la de la Ciudad de México, es una apreciación altamente relativa, los atributos (dis)funcionales de este conglomerado urbano, hacen del dilema del desplazamiento espacial, uno de los principales conflictos que resolver en la vida cotidiana. En lugar de una compresión espacio-temporal, como proponía Harvey (1989), lo que estamos presenciando aquí es una ampliación tanto de espacio como de tiempo; más bien deberíamos hablar de la inflación del espacio-tiempo (Massey, 1991), es decir que ni espacio ni tiempo son aniquilados, sino que los efectos de ambos se hacen sentir. Pero esta inflación espacio temporal está, como decíamos, fuertemente afectada por las condiciones impuestas por el capitalismo transnacional y la división internacional del trabajo. El dilema enfrentado por las obreras y obreros entrevistados, mucho más en el sur que en el norte como constatamos en el análisis comparativo en otras etapas de esta investigación, es estirar el tiempo para poder trabajar más, para poder cumplir con el trabajo remunerado y también con el no remunerado, a pesar de las restricciones presentadas por la separación espacial entre uno o más lugares de trabajo, y el hogar. Esta exigencia de tener que “ser capaz” de mantener varios trabajos genera angustias permanentes asociadas a sentimientos de culpa por no alcanzar a cumplir con todo lo que requiere.

Tanto para las mujeres como para los hombres, aun cuando según hemos visto en este capítulo hay diferenciaciones de género al respecto, la variante *multihabilidad* de producción flexible que la empresa Volvo ha introducido en México no es más que un componente ya existente de la vida cotidiana de los trabajadores y en particular de las trabajadoras. El movimiento constante en el lugar de trabajo y otros lugares visitados diariamente, por un lado, y en la vida familiar y las tareas domésticas por otro, nos sugieren que las trabajadoras y los trabajadores de la planta Volvo-Tultitlán son unos expertos malabaristas del tiempo, el dinero y el espacio. La *multihabilidad* es probablemente un atributo que los trabajadores de estos y todos los rincones del mundo, en particular los que viven y trabajan en las antiguas

colonias, hoy en día llamada pobres del mundo, países subdesarrollados, tercer mundo o su denominación más reciente, “países de salarios bajos”, han incorporado inevitablemente a su vida cotidiana.

Los discursos sobre la flexibilidad del capitalismo deben ser analizados a la luz de las estructuras de poder y de opresión de género, raza y clase de poder en los espacios de reproducción de la vida cotidiana. El ritmo del que nos hablaba Lefebvre se transforma aquí en una mezcla de emociones de reconforte, como en el baile de las mujeres, y aquellas de angustia y desgastes físico y síquico, como la de la multiplicación del trabajo tanto remunerado como el doméstico y el solidario. Si bien es cierto el malabarismo y la *multihabilidad* de los obreros y obreras relatados en este capítulo ocurren al ritmo de la desigualdad y de la injusticia social, contienen también importantes dosis de resistencia y se desarrollan bajo la constante del esfuerzo por vivir dignamente.

Las narrativas de la planta de Tultitlán nos confirman que la vida cotidiana se produce en unos ritmos que no deben ser romantizados como armónicos o sincronizados, pero donde sí hay continuidad. Como bien decía Lefebvre, hay ritmo también en el proyecto social de las clases dominantes de disciplinar al trabajo y al trabajador. Habría que agregar los ritmos propios del capitalismo global, los que se encuentran muy lejos de ser armónicos pero sí son constantes y cargados de consecuencias materiales para las personas en las que sus relaciones de poder se alojan. Estas consecuencias materiales son simultáneamente corporales y emocionales. En todos estos movimientos del cuerpo, el ritmo y el tiempo se encuentran involucrados en un continuo. A su vez, los sentimientos de culpa por no cumplir, la sensación de no ser suficiente, o los sentimientos de orgullo por el trabajo realizado o por haber cumplido como madre, la necesidad de bailar para relajarse, etcétera. Son parte de las consecuencias materiales y emocionales de los trabajadores y trabajadoras del capitalismo transnacional. El énfasis entonces en las etnografías de las emociones, en un contexto de análisis político-económico en el cual las relaciones de poder son elementos articuladores centrales, nos ayuda a humanizar la producción de conocimiento científico. La incorporación de las teorías sobre las emociones y sus resultados empíricos, aparecen al fin y al cabo, como un aporte epistemológico de gran importancia, por tanto esta práctica de investigación pone en evidencia el freno que han significado las epistemo-

logías positivistas que nos han forzado a separar dicotómicamente el cuerpo de las emociones.

FUENTES CONSULTADAS

- ANZALDÚA, Gloria (1987), *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- BADINTER, Elisabeth (1991), *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal siglos XVII al XX*, Barcelona, Paidós.
- BELAUSTEIGUIGOTIA, Marissa (2001), "Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los Umbrales de la Nación", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- CORDOURIER, Gabriela y Aurora Gómez Galvarriato (2004), "La evolución de la participación laboral de las mujeres en la industria: una visión de largo plazo", *Economía Mexicana*, vol. XII, núm. 01, pp. 63-104.
- ENTRIKIN, J. Nicholas (1990), *The Betweenness of Place: Toward a Geography of Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- ESTEVE ZARAZAGA, José Manuel y Julio Vera Vila (2011), "La formación de la Identidad de Género. Una mirada desde la filosofía". Consultado en <http://areasgyt.files.wordpress.com/2011/03/genero-identidad.pdf>
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003), "México 2010: una ciudad que improvisa su globalización", *Alteridades*, 13(26), pp 7-14.
- HARVEY, David (1973), *Social Justice and the City*, Londres, Arnold.
- (1982), *The Limits to Capital*, Oxford, Blackwell.
- (1985a), *The Urbanization of Capital*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1985b), *Consciousness and the Urban Experience: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell.
- (2003), *Espacios de Esperanza*, Madrid, Ediciones Akal.
- HILL COLLINS, Patricia (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge.
- HOYOS CASTILLO, Guadalupe (2000), "La periferia mexicana en la apertura de la economía urbana de la Ciudad de México", *Papeles de Población*, enero-marzo, núm. 23, Tultitlán, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- LEFEBVRE, Henri (2004), *Rythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, Londres, Continuum.
- (1991), *The Production of Space*, Oxford, Basil Blackwell.
- LINDÓN, Alicia (2006), "La multiplicación de lo periférico en las cotidianidades femeninas: modos de habitar menguados", en Irene Molina (comp.), *Rompiendo barreras: género y espacio en el campo y la ciudad*, Santiago de Chile, El Tercer Actor.

- MASSEY, Doreen (1994), *Space, Place and Gender*, Oxford, Polity Press.
- (1991), "A global sense of place", *Marxism Today*, junio, pp. 24-29.
- (1992), "Sexismo Flexible", *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana*, vol., año 7, núm. 18, pp. 1-30.
- MCDOWELL, Linda (1999), *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Minneapolis University of Minnesota Press.
- MOLINA, Irene (2006), "Introducción: Estudios de espacio y género, desde la cuenta de cuerpos hasta las intersecciones del poder", en Irene Molina (comp.), *Rompiendo barreras: género y espacio en el campo y la ciudad*, Santiago de Chile, El Tercer Actor.
- MULINARI, Diana (1995), *Motherwork and Politics in Revolutionary Nicaragua: "Huellas de Dolor y Esperanza"*, Lund, Bokbox.
- e Irene Molina (2011), "Explorando la herencia colonial del feminismo. Igualdad de género y racismo en los países nórdicos", en Gloria Bonder (comp.), *Resonancias de género. Investigación, políticas y estrategias transformadoras*, FLACSO, Argentina, Área género, sociedad y políticas, pp. 233-253.
- OLSSON, Gunnar (1990), "Lines of Power", *Nordisk Samhällsgeografisk Tidskrift*, núm. 11, pp. 106-113.
- PRATS FERRET, Maria (2006), "Sexo, género y lugar", en Joan Nogué y Joan Romero (eds.), *Las otras geografías*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 493-510.
- QUIJANO, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio, pp. 246-276.
- ROSE, Gillian (1993), *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SHIELDS, Robert (1999), *Henri Lefebvre: Love and Struggle — Spatial Dialectics*, Londres y Nueva York, Routledge.
- SKLAIR, Leslie (2001), *The Transnational Capitalist Class*, Oxford, Blackwell Publishers.
- (2002), *Globalization: Capitalism and its Alternatives*, Oxford, Oxford University Press.
- STOLCKE, Verena (2000), "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... Y la naturaleza para la sociedad?", *Política y Cultura*, núm. 14, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 25-60.
- TURNER, Victor W. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- VALENTINE, Gill (2004), "In-corporations: Food, Bodies and Organizations", *Body & Society*, vol. 8, 1, pp. 1-20.
- ZUKIN, Sharon (1991), *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*, Berkeley y Oxford, University of California Press.

Peregrinación y procesión. Itinerarios religiosos diferenciados en su espacialización y corporeización

Armando García Chiang*

El término itinerario como recorrido o ruta lo relacionamos con la cartografía, donde el plan de viaje sigue las indicaciones del camino y las paradas, incorporando en el trayecto aquellos conjuntos y elementos a proteger, permitiéndonos la introducción en un universo de tradiciones que van más allá de localismos para participar de la historia social. Otra definición lo caracteriza como una sistematización de los desplazamientos, que determina los modelos de uso y consumo del espacio geográfico en función del tipo de traslado, el objeto del mismo y el uso realizado del destino.

El presente capítulo busca inscribirse en la dinámica de conformación de campos de encuentro de miradas sobre la espacialidad y la corporeidad/emocionalidad y, desde esa perspectiva, explorar las diferencias existentes entre las peregrinaciones y las procesiones.

En ese contexto, se presenta en primer lugar, un breve repaso de la forma en que el estudio de la emoción y del cuerpo ha ido permeando en las ciencias sociales, en general, y en la geografía en particular.

En un segundo apartado, aborda en forma sucinta el estudio de la corporeidad y la emoción en el campo de lo religioso. Un tercer apartado se aboca a presentar la forma en que la geografía se ocupa del análisis de lo religioso y la pertinencia de utilizar el cuerpo y las emociones en el análisis espacial.

Finalmente, el cuarto apartado muestra la forma en que han sido analizadas las peregrinaciones y procesiones e intenta dilucidar la pertinencia de considerar estas manifestaciones como itinerarios religiosos diferenciados.

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Para Adrián Scribano (2008, 2010), el cuerpo es el *locus* de la conflictividad y el orden. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan una buena parte de las lógicas de los antagonismos contemporáneos. En él, la producción, circulación, distribución desigual y acumulación de las energías básicas para la vida tienen su territorialidad privilegiada.

Por ello, es desde el cuerpo que es posible observar la constitución de una economía política de la moral, es decir, unos modos de sensibilidades, prácticas y representaciones que ponen en palabras la dominación.

Para Scribano, es desde ese contexto que los mecanismos que soportan lo social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a evitar sistemáticamente el conflicto social. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo, los cuales permiten la aceptación, por parte del sujeto y la sociedad toda, del hecho de que la vida social se lleve a cabo como “un-siempre-así”.

Asociado a lo anterior, el mismo Scribano apunta que 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 diferentes clases y los diferentes sujetos poseen.

Las cadenas y esquemas cognitivos-afectivos que conectan (y desconectan), las prácticas sociales en tanto narraciones y visiones del mundo hechas cuerpo, constituyen los procesos que pueden caracterizarse como ideológicos, en ese sentido, los mecanismos y dispositivos señalados son un gozne práctico y procedimental donde se instancian los cruces entre emociones, cuerpos y narraciones.

Los mecanismos que dan soporte social al sistema no actúan ni directa, ni explícitamente como “intento de control”, ni “profundamente” como procesos de persuasión focal y puntual. Dichos mecanismos operan, según Scribano, “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.

En esa misma línea, Ana Julia Aréchaga (2010) da cuenta en primer lugar de cómo el cuerpo también es espejo de las dinámicas sociales. Y, por ende, amerita instalarse dentro de las ciencias sociales como un objeto de estudio válido, constituyendo un camino por recorrer. En segundo lugar, el cuerpo debe ser considerado como un producto social, y como tal, reflejo de la sociedad desigual en la que vivimos. Estas desigualdades calan hondamente en nuestras prácticas y representaciones hasta volverse carne. Así nuestro cuerpo constituye un recordatorio de la clase a la que se pertenece, tanto para nosotros mismos, como para los otros. Esta autora utiliza conceptos tomados de la obra de Pierre Bourdieu (1990, 1998, 2007a y 2007b) donde se definen las clases no sólo por su capital económico sino que también se tiene en cuenta el capital cultural, social y simbólico, los cuales determinan la posición que se ocupa en el espacio social.

En complemento a lo anterior, Michael de Certeau (1987: 38-39) apunta que el cuerpo se anuncia por todas partes como una fiesta de los sentidos, pero se trata de un cuerpo fragmentado, inventariado gracias a un desmembramiento analítico, descompuesto en lugares sucesivos de la erotización con lo cual se muestra que la infiltración universal del imaginario está caracterizado precisamente por una erotización creciente. La dispersión de los placeres sustituye un espacio temporal a lo que antaño estaba integrado. Metáfora de la felicidad, el cuerpo es serial, es la anti-razón, aunque está estructurado como la razón contemporánea, por lo tanto representa su negativo y su homólogo.

Para Certeau (1987) las confesiones del corazón y los desnudamientos del cuerpo representan elementos sorprendentes de un discurso social de la felicidad. Es posible interpretar estos elementos como un exhibicionismo sentimental o sexual, pero ese gesto tiene un sentido mucho más profundo: el mostrar lo que se esconde y como consecuencia, retirar lo que separa. La confesión sentimental es, sin duda más radical, pero paradójicamente más simbólica, el desvestir un cuerpo funciona como la alegoría de una búsqueda del placer, de una comunión o de la realidad. Es una desmitificación, a pesar de tener aún la forma de un mito.

Desde ese punto de vista, tres rasgos caracterizan el regreso del cuerpo en el imaginario: expresa una transgresión, connota una comunión y busca la aprehensión de una realidad.

Tomando en cuenta lo anterior, puede decirse que el cuerpo y las emociones constituyen dos componentes esenciales de la vida, que vienen siendo reconocidas crecientemente, y pueden ser utilizados como una forma de comprender lo social en sentido amplio (Lindón, 2009).

Como tantas otras componentes de la vida social, el cuerpo y las emociones ameritan ser estudiadas en sí mismas. Sin embargo, deben ser analizadas en un entramado de relaciones con otras dimensiones de lo social, evitando así esencialismos. En otras palabras, no se aborda el cuerpo como objeto de estudio en sí mismo, sino en relación con otras dimensiones: se estudia el cuerpo y las emociones como una ventana para comprender la construcción social de la ciudad, de lo urbano y sus lugares, a través de los sujetos que la habitan corporal y emocionalmente.

Esta situación explica por qué algunos autores no dudan en analizar los espacios donde el individuo “actante” ejerce su influencia. Así, la geografía en la vida cotidiana y en particular en los espacios domésticos no es un “invento” de unos geógrafos y geógrafas en demanda de nuevos temas, sino un resultado impecable de la aplicación a la geografía de nuevas constataciones hechas desde las demás ciencias sociales, sobre la importancia del individuo como actor en todas las esferas de la vida social, lo que no podía dejar de lado su rol en la producción del espacio (Collignon, 2001; Collignon y Staszak, 2003). La sensibilidad de esta geografía innovadora va entonces en el sentido de un replanteamiento generalizado de las ciencias sociales (Chivallón, 2000), y no obedece a impulsos individualistas o de renovación temática sin sentido.

A partir de las reflexiones anteriores, es posible también entender que existe un giro consecutivo en lo que concierne a la indagación geográfica: el investigador entonces, se ve confrontado a dos situaciones complementarias. La primera de éstas es lo referido a la escala de los procesos estudiados, donde lo pequeño (es decir para los geógrafos tradicionales, la microescala) se torna la dimensión del espacio inteligible. La segunda situación se define por la relación del individuo con el espacio, que en esta perspectiva queda profundamente marcada por su experiencia —el concepto de experiencia espacial en la perspectiva de Buttimer y Seamon (1980)— la cual, está teñida por lo sensible.

Según Liz Bondi, Joyce Davidson y Mick Smith (1998: 1), la geografía, al igual que muchas otras ciencias, ha tenido continuamente problemas

con la expresión de los sentimientos. Las dificultades para comunicar los elementos afectivos en juego dentro de las topologías de la vida cotidiana, se han traducido, hasta un cierto punto que la geografía se ha abocado a evitar, negar, suprimir o minimizar las cuestiones emocionales. Sin embargo, en la década de los noventa esa situación estaba en proceso de cambio y el “giro emocional” en la geografía fue más el resultado de reconocer que las emociones ya formaban parte del trabajo de algunos geógrafos, que de la repentina aparición de un nuevo y brillante tema de estudio.

Bondi, Davidson y Smith (1998), señalan que la geografía emocional intenta entender la emoción, experimental y conceptualmente, en términos de su mediación espacial y su articulación más que como estados mentales subjetivos completamente interiorizados. En ese sentido, destacan tres temas centrales: a) la posición de la emoción en los cuerpos y los lugares; b) la relación emocional entre la gente y los lugares que la rodean, y c) las representaciones de las geografías emocionales.

Con respecto al primer tema, destacan el análisis geográfico crítico de las enfermedades crónicas donde se ha evidenciado la pertinencia de utilizar la emoción como categoría de estudio, el concepto de encarnación (*embodiment*), de donde se desprende dos cuestiones que pueden ser especialmente pertinentes para analizar las peregrinaciones y procesiones. La primera es la emoción en los cuerpos de los turistas y la relación que establecen con los lugares que visitan, la segunda es el rol de las emociones en la constitución de lugares.

A propósito de la relación emocional entre la gente y el medio que la rodea, Bondi, Davidson y Smith apuntan que existe un entendimiento general en lo concerniente al constreñimiento de la emociones dentro de límites psicosociales y materiales, a través de los cuales pueden diferenciarse las personas entre sí y el medio del que provienen. Sin embargo, esas fronteras no son impermeables o definitivas. Ejemplo de ello son las geografías de la “agorafobia” donde se muestra que las fronteras corporales pueden ser repentinamente rebasadas durante un ataque de pánico y que no vuelven fácilmente a su estado original. Otro ejemplo, de brechas entre las fronteras emocionales sería el de acciones que nos conmueven, ya sea por otras personas, por el arte, la música, la literatura o los paisajes.

Por otro lado, si bien es cierto que las identidades y las desigualdades son relacionales y de esa forma aceptadas por los científicos sociales, tam-

bién es un hecho que generalmente no se toma en cuenta que las emociones dejan su huella en la opresión y la desigualdad.

Finalmente, Liz Bondi, Joyce Davidson y Mick Smith (2007) apuntan que una tarea importante de las geografías emocionales es el analizar cómo los modos de representación movilizan, producen y buscan dar forma a las emociones.

Desde un contexto diferente, Guy Di Méo (2008) señala es a partir de la década de los ochenta comienza a imponerse nueva geografía cultural en el paisaje de la geografía francesa. Aprovechando el “giro cultural” y el “retorno del sujeto o actor”, dos tendencias que tienen un poco más 20 años en las ciencias del hombre y de lo social, la geografía cultural es en ocasiones presentada como un alternativa a la geografía social, de inspiración marxista, la cual apareció un par de años antes que ella. Según este autor, estas dos zonas geográficas son inseparables ya que la dimensión social de toda la geografía necesariamente tiene prioridad sobre su componente cultural. Todo nace en un crisol cultural y social constituido en el tejido de las relaciones sociales y espaciales, aunque, a su vez, los contenidos culturales forman los contextos sociales y espaciales que los producen y expresan. Frente a una geografía cultural, que no siempre escapa al culturalismo, una geografía cognitiva y crítica, a la vez social y cultural representa una alternativa.

LA EMOCIÓN, EL CUERPO Y LA RELIGIÓN

Para John Corrigan (2004: 5) existe, una tradición de investigación sobre el lugar de la emoción en la religión que va de lo místico a lo psicológico, de lo teológico al mundo del arte, de los exégetas de las Escrituras a la literatura, y de ahí, al estructuralismo y posestructuralismo social. Sin embargo, para este mismo autor, está claro que gran parte de esa investigación se ha realizado al servicio de las tradiciones religiosas, como una apología de la religión, o como teologización constructiva.

La búsqueda de claridad en el estudio teológico de la emoción se ha orientado hacia la comprensión del lugar de la emoción en la creencia religiosa. Como tal, ese estudio se ha enfocado principalmente a analizar la naturaleza de la fe, al conocimiento religioso, al razonamiento moral, a

la revelación, y a la integridad doctrinal, en el campo de las doctrinas religiosas institucionalizadas.

Un punto de vista que no ha dado tanta importancia a las cuestiones teológicas y doctrinales es el estudio de la emoción y la religión centrado en comportamiento emocional de personas y grupos en situaciones ligadas a la religión. A través de la observación de actuaciones rituales, los investigadores que trabajan este campo tratan de reunir datos que les permitan comprender cómo las sociedades construyen estructuras de orden y significado.

En ese sentido, conviene subrayar que el estudio de la emoción a través del lenguaje es una parte importante de la investigación en la materia. Entre los estudios de la religión, que analizan la emoción y el idioma, hay varios enfoques. Entre ellos, cabe destacar los que abordan la construcción de léxicos de las emociones religiosas, o bien los que argumentan a favor de una relación íntima entre lenguaje y sentimiento en la experiencia cristiana.

Por otro lado, Corrigan (2004) sostiene que es esencial para que los investigadores permanezcan conscientes de que toda emoción es, hasta cierto punto, regida por la cultura, por expectativas culturales derivadas de un actuar emocional. Por lo tanto, debe enfatizarse que el estudio de la emoción en la religión es complicado desde el principio por la necesidad de hacer distinciones entre la vida emocional como lo ordena por la cultura y la rebelión contra esa autoridad por parte de individuos y grupos para quienes la cubierta emocional que otorga lo religioso ya no les proporciona orden y sentido.

Abundando al respecto, puede decirse que los individuos guiados por las normas impuestas sobre ellos por la adhesión religiosa construyen su emotividad, en lo que respecta a la religión, de tal manera que logran situarse en un lugar de menos ortodoxia más o menos. Con esto en mente, es especialmente importante intentar una mejor comprensión de las formas individuales en las que se practica la religión.

Balance de una amplia gama de artefactos culturales, la investigación sobre la religión y la emoción requiere desarrollar una familiaridad con la forma en que la emoción se estudia en las diversas ramas de las artes y las ciencias. También es necesario un ejercicio de separación de las ideologías de la emoción basadas en la tradición religiosa, la cual puede ir de los presupuestos budistas acerca de las inconveniencias del deseo, a la hipervaloración cristiana del amor.

El estudio de la religión y la emoción significa por tanto, analizar la emoción como un dato que puede ser sometido a un examen desde una variedad de perspectivas disciplinarias. Asimismo, siguiendo de nuevo a Corrigan (2004), conviene subrayar que el potencial del estudio de la emoción puede desarrollarse con mayor claridad a través del análisis interdisciplinario.

Otro punto de vista es el de Albert Kasanda Lumembu quien apunta que el pensamiento religioso participa también en el proceso de redescubrimiento del cuerpo, de su papel antropológico, simbólico y espiritual. En el pasado, el cristianismo consideraba al cuerpo como una carga, un yugo o una tumba para el alma; hoy, esta religión reconoce en la textura corporal un espacio de salvación y de manifestación divina.

La teología católica sostiene que por el hecho mismo de la “encarnación”, el cuerpo (ampliando el concepto, podemos hablar del mundo) tiene una profunda dimensión espiritual. También el interés actual por los nuevos movimientos religiosos, sobre todo por los que otorgan una atención particular a las manifestaciones corporales, hace parte de la misma lógica de reconocimiento y de valoración de este componente imprescindible de la humanidad.

Conviene notar que desde tiempo atrás es concebible establecer un lazo histórico entre el cuerpo y lo religioso, o bien articular el cuerpo a las numerosas prescripciones religiosas que lo han tomado por objeto. Sin embargo, conviene interrogarse si esa relación es la misma en la actualidad, si lo sagrado aún forma parte de nuestra experiencia de hombres modernos o posmodernos y en ese sentido, si el cuerpo todavía tiene lazos con lo sagrado.

Una respuesta a las interrogantes anteriores, que conviene retener para el análisis de las peregrinaciones y procesiones es la propuesta de Aurélien Liarte (2007), quien apunta que el cuerpo continúa siendo, si bien con una forma diferente, un espacio sagrado y una de las principales moradas de lo sagrado, es decir, un territorio de lo sagrado.

EL ANÁLISIS GEOGRÁFICO DEL FENÓMENO RELIGIOSO.

LA GEOGRAFÍA CULTURAL Y LOS CAMBIOS EN LA VISIÓN TRADICIONAL

Es indudable que la religión juega un papel prominente en el paisaje contemporáneo político y cultural. Sin embargo, relativamente pocos geógra-

fos han contribuido a una mejor apreciación de este fenómeno²⁰⁷ (Proctor, 2006: 165).

Un aspecto esencial a subrayar en el análisis geográfico del fenómeno religioso es el hecho de que la construcción religiosa del espacio no obedece verdaderamente a esquemas universales, por lo que conviene interrogarse sobre el rol de lo religioso como factor de transformación del ambiente y de los paisajes (Racine y Walther, 2006).

Ahora bien, en lo que concierne a la utilización de las manifestaciones corporales y en ese sentido al análisis de la relación existente entre la espacialidad y la corporeidad/emocionalidad, es posible sostener que no existen trabajos geográficos que aborden el análisis de lo religioso desde esta perspectiva, o por lo menos que lo hagan teniéndolo como eje principal.

En una revisión decenal de la geografía de lo religioso, Lily Kong presenta un panorama de los estudios geográficos sobre lo religioso. En él, la autora habla a fondo de la dialéctica entre la política y la poética de religión (2004), reconoce que muchos estudios sociales analizan cómo “la política da forma a la poética”; mientras que los estudios sobre la poética de lo sagrado tienden a hacer caso omiso de la política, un acto que ella atribuye a un enfoque romántico (Ferber, 2006). Para Kong la religión es comprensiva, tiene una dimensión política, pues está ligada a las relaciones de poder.

Para Zeny Rosendhal (2009) la dimensión geográfica de la cuestión religiosa analiza el diálogo entre lugar, cultura, religión, comunidad e identidad frente a la compleja e incierta dinámica de la sociedad contemporánea.

Según Rosendahl, la primera afirmación de la religiosidad que se abre al análisis espacial es la diferenciación entre lo sagrado y lo profano que implícitamente conlleva una significación espacial, de acuerdo a ello, “la reflexión sobre lo sagrado incorpora las consideraciones sobre lo profano. El hecho de la manifestación de lo sagrado, es indicado por el término hierofanía, que etimológicamente significa algo sagrado que se revela. Lo

²⁰⁷ En el contexto mexicano, entre los escasos trabajos sobre el tema debe destacarse un libro de carácter monográfico, coordinado por Gisela Landázuri, Liliana López Levi y Estela Sánchez Albarrán, *Diversidad religiosa en Xochimilco, el Atlas de la diversidad religiosa en México*, editado bajo la responsabilidad de Renée de la Torre, el libro *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*, coordinado por Alberto Hernández y Carolina Rivera, los cuales son fruto del proyecto de investigación *Perfiles y Tendencias del Cambio Religioso en México 1950-2000*, realizado con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y coordinado por Renée de la Torre quien es también corresponsable del libro *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*.

sagrado se manifiesta siempre como una realidad de orden enteramente diferente a la realidad de lo cotidiano” (2002: 27).

Esta afirmación está en la misma línea que lo escrito por Pierre Deffontaines en el libro *Géographie et Religion* publicado en 1948, donde el autor señala que el estudio geográfico de lo religioso aborda las repercusiones geográficas de los hechos de la religión en el paisaje y que la religión, es ante todo el paisaje y los marcadores de lo religioso que se puedan detectar en él.²⁰⁸

Es en ese sentido que lugares y espacios adquieren dimensiones simbólicas en diferentes culturas. Visto de este modo, tierra, piedras, troncos, rocas, fuentes, aguas que fluyen en los ríos, criaturas vivas situadas en el territorio son cargadas de significación religiosa. El mito y el lugar, el paisaje y la identidad, la naturaleza y la sociedad, la identidad del hombre converge con el espacio y esa diversidad religiosa que persiste y crece cuando encontramos en él atributos culturales intangibles.

Completando estas ideas, Nogué (2006) apunta que la geografía ha estado tradicionalmente interesada en la distribución espacial de las religiones en el sentido de cartografiar las distribuciones religiosas y definida en su sentido descriptivo como “aquella que se dedica a la descripción e interpretación de las relaciones espaciales, los paisajes, y los lugares de los fenómenos sagrados y de las prácticas religiosas”.

El cuerpo y las emociones en la geografía de lo religioso

La visión geográfica tradicional de lo religioso se ha visto transformada a partir de dos momentos teóricos significativos, que han permitido su retoolimentación. Un primer momento teórico significativo es el contexto de la renovación y reestructuración de la geografía cultural, *cultural turn*, denominado “giro cultural”, este movimiento intelectual, que desde fines de los años noventa envuelve a la geografía humana se relaciona en términos generales, con un mayor interés por la dimensión cultural de los objetos geográficos. La cultura deja de tener un carácter residual “ahora es vista como el medio a través del cual las transformaciones se experimentan, contestan y constituyen” (Nogué y Albet, 2004: 159).

²⁰⁸ Debe mencionarse que para Deffontaines el estudio geográfico de lo religioso debe limitarse a las repercusiones geográficas.

La preeminencia que adquiere la cultura es considerada como un avance para comprender de mejor forma la construcción del espacio, y como un mecanismo a través del cual las personas transforman el mundo material en un mundo de símbolos a los que da sentido y atribuye valor (Kramsh, 1999; Luna, 1999; Fernández Christlieb, 2006).

De esta forma la incorporación de lo no material en el estudio del espacio y la espacialidad ha sido un eje estructurador del giro cultural y un eje renovador en las geografías de lo religioso. La idea de entender el estudio de lo sagrado a todas sus dimensiones simbólicas ha ampliado el interés de la geografía de la religión por temas y enfoques muy diferentes de los que habían sido habituales, se amplía entonces a diferentes tipos de manifestaciones sociales que pueden agruparse bajo las ideas de fenómenos religiosos, nuevas espiritualidades, la experiencia de los sujetos, instituciones culturales, etcétera.

Por su parte, Peter E. Hopkins (2009) refuerza la importancia de este tipo de cuestiones al señalar que en la última década los geógrafos han focalizado la religión como un indicador significativo de diferenciación social y cultural.

De esta forma a partir de la relevancia que adquiere la geografía humanista de inspiración explícitamente fenomenológica, orientada más bien a cuestiones de sentido, intención, valores existe un resurgimiento del análisis de los fenómenos religiosos.

En ese contexto, una perspectiva en la cual el cuerpo sea espejo de las dinámicas sociales, se convierte en un objeto de estudio válido y pertinente para analizar en general la problemática religiosa y, en forma particular, la peregrinación y la procesión, las cuales tienen un componente eminentemente geográfico, no sólo por lo que implican como desplazamientos, sino porque ser consideradas como una forma de sacralizar un territorio.

ITINERARIOS RELIGIOSOS:

LA PEREGRINACIÓN Y LA PROCESIÓN

Las peregrinaciones y procesiones como ritos religiosos, es decir, como manifestaciones de culto público a la divinidad, se encuentra en todos los pueblos y religiones. Como acto de culto se celebraban también en el Antiguo Testamento.

La Iglesia católica ha adaptado e incorporado esas tradiciones religiosas al culto cristiano, depurándolas y dándoles características diferentes. Según Colette Moreaux (1969) las peregrinaciones y procesiones pertenecen a un espíritu tradicionalista y son parte de la cultura de las profesiones modestas. Para esta autora, el interés de las peregrinaciones y procesiones, pero sobre todo de estas últimas, reside en que muchas de las personas que participan no tienen ninguna otra forma particular de religiosidad, excepto la participación en la misa dominical y en un número reducido de comuniones y confesiones.

Por otro lado, conviene apuntar que Sallnow (1974) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religiosidad católica y su práctica se realiza en términos que le son propios.

Para este autor, esas diferencias se deben a que los naturales aún conservan algo de sus antiguas creencias, que dieron lugar a la formación de un sincretismo religioso. Un ejemplo es el de la Virgen de la Candelaria de Yunguyo, cuyo nombre terminó siendo el de Copacabana, conservando así el apelativo del antiguo ídolo.

En esa línea, debe de hacerse hincapié que no todas las peregrinaciones actuales a santuarios de vírgenes o de Cristo tienen rezagos precolombinos, las hay urbanas completamente católicas y otras que presentan síntomas indígenas.

La peregrinación

Una peregrinación se define, desde un punto de vista creyente, como un "viaje que se emprende para llegar a un lugar considerado sagrado. A partir de una perspectiva antropológica", Walter Adams (1993) señala que la peregrinación es un ritual que regula la interacción social a través de dos dimensiones la política y la económica. Política ya que el lugar central al cual se dirigen los peregrinos tiende a conformarse en antiguos o actuales centros políticos. En el plano económico este mismo autor considera que los lugares de peregrinación operan como lugares centrales que integran comunidades de distintas zonas ecológicas en una extensa red de intercambio donde predominan las relaciones simbióticas.

Esta posición es cuestionada por Roberto Shadow y María Rodríguez Shadow (1994: 19-20) quienes opinan que ese modelo sea de utilidad para entender el funcionamiento general de las peregrinaciones.

Para estos autores, los centros de peregrinaje, en lugar de reafirmar y apoyar incondicionalmente a las instituciones establecidas de poder pueden ser vistos como espacios de un poder alternativo, en donde se expresan no simplemente mensajes de integración sino también deseos utópicos de bienestar que contrastan fuertemente con la realidad de la existencia cotidiana representada por las instituciones dominantes.

Desde otro punto de vista, el geográfico, María Poças Santos (2009: 195) apunta que las prácticas religiosas son portadoras de una densidad espacial que puede traducirse en campos tan variados como los trayectos o itinerarios (entre los que destacan las peregrinaciones) recorridos desde y hacia los lugares sagrados, los edificios o monumentos de carácter religioso, algunas formas de la naturaleza a las que se les atribuye carácter simbólico o sagrado, la toponimia de inspiración religiosa, la difusión en el espacio de las formas litúrgicas o rituales, o también los objetos móviles de uso o significado religioso (estatuas, reliquias, etcétera).

Las ideas de Poças Santos se inscriben dentro de una segunda reflexión teórica en el campo del análisis geográfico, a la cual se hizo referencia en la sección anterior, que es la renovación de la concepción misma de espacio. En ella, se plantea que más allá de la referencia a la localización, punto, área o entidad física, el lugar tiene una dimensión subjetiva, como resultado de la introducción de las diferentes experiencias de las personas.

En esa renovación de la espacialidad, el concepto de lugar remite a la capacidad del ser humano de abstraer, simbolizar y, convertir el espacio en algo más que un contenedor físico. Por lo tanto, “el lugar no es sólo un hecho que deba explicarse en el marco más amplio del espacio, también es una realidad que debe ser clarificada y entendida desde las perspectivas de la gente que le han dado significado” (Tuan, 1974: 213). En efecto, los lugares, en particular “los sagrados” están llenos de significados, cuentan con una dimensión existencial, una vinculación emocional con el ser humano y se relacionan en un espacio concreto y con unos atributos bien definidos.

Por su parte Christiane Sfeir (2012) apunta, utilizando el ejemplo del Líbano, que eventos como las canonizaciones y beatificaciones inducen movimientos religiosos diversos, en particular las peregrinaciones. Asimismo,

misas y procesiones espectaculares incitan a desplazamientos que engendran, a menudo, mutaciones espaciales.

Siguiendo a Deshayes (2007), Sfeir subraya que los lugares de peregrinación son generalmente los lugares donde vivió el fundador de la vía espiritual de los peregrinos, o bien, donde vivió alguno de los discípulos más notorios, o bien aquellos animados por una presencia divina particular, lo cual favorece que todo fenómeno religioso sea seguido de una dinámica que afecta el lugar involucrado, especialmente cuando se convierte en un centro de peregrinación. El comportamiento de los peregrinos diseña entonces una nueva geografía del hecho religioso, la cual, se expresa en la transformación de un territorio.

En esa misma línea, el geógrafo francés Jean Rene Bertrand (1999) analizó el dominio que ejercían las religiones sobre las relaciones sociales; estudió, además, las diversas formas de organización social respecto del territorio que las cobijan y, desde luego, su conducta en los espacios religiosos. Realizó, desde la geografía, un acercamiento a la peregrinación que las comunidades realizan hasta lugares sacros.

Otro ángulo de estudio, parte del hecho de que los traslados religiosos, por parte de fieles y peregrinos, dotan a los lugares sagrados de incuestionables potencialidades turísticas. Un especial interés han tenido las peregrinaciones; ejemplos como el de Montserrat en España, que ha sido objeto de significaciones y apropiaciones diversas, desde interpretaciones pre-cristianas hasta su identificación patriótica, pasando por la iconografía católica de la Virgen (Nogué, 2006; Canóves, 2006), muestra como el paso de un lugar de culto a una visita turística transforma a los sujetos de peregrinos a consumidores de un producto turístico.

A ese respecto, Zeny Rosendahal (1996, 1998 y 1999) ha sintetizado las relaciones espaciales que se dan entre las peregrinaciones y el turismo. Esta autora basó su metodología de análisis en el estudio del paisaje y las formas geográficas, en los rituales religiosos y el tipo de función (devocional, política, turística). Consideró, asimismo, romerías e interacciones espaciales, la fuerza de las redes sociales, los desplazamientos del participante y el alcance territorial.

Muy relacionado con lo anterior, conviene estudiar a los santuarios como lugares de culto y espacialidades dotadas de sentido y significación (Sahady *et al.*, 2009) por su parte, Stefania Mangano (1990) se aproximó al

tema a través de su obra *Territorio y santuarios: el caso Liguria*, la cual es definida como una región de alta concentración de movimientos religiosos y actividades turísticas.

Por otro lado, una propuesta pertinente para analizar las peregrinaciones es la de Carlos Alberto Steil y Sandra de Sá Carneiro (2008) quienes proponen que la experiencia de la peregrinación debe ser interpretada a través de los múltiples significados que ha ido adquiriendo, tratando de comprender las nuevas formas que producen las combinaciones entre los significados “tradicionales” de un fenómeno milenario (peregrinación) presente en muchas tradiciones religiosas y los nuevos significados que se le atribuyen, sobre todo en la pérdida del monopolio de la mediación por parte de las instituciones religiosas, la participación de agencias de turismo y el énfasis de las nuevas formas de reflexividad de la sociedad contemporánea.

Estos autores sostienen que existe un nuevo tipo de peregrinación, al cual puede asignársele provisionalmente la etiqueta de “moderno”, que parece revitalizar el fenómeno de la peregrinación no sólo como una experiencia religiosa, por una parte, sino también como una expresión cultural (el turismo). Por lo tanto, es importante analizar las ambigüedades, las tensiones y contradicciones de un fenómeno que opera con la aparente contradicción entre moderno y tradicional,

Steil y de Sá Carneiro (2008) señalan que también debe tomarse en cuenta la dimensión psicopedagógica de la peregrinación moderna como una experiencia de desplazamiento, de movimiento, que crea su propio espacio y permite reelaborar y transmitir experiencias, tanto personales, como colectivas que crea un espacio propio de nuevos aprendizajes sobre la dimensión humana. En este sentido, los autores señalan que toda peregrinación crea un campo o área de la educación para la construcción de la identidad social de las personas.

Otra perspectiva útil para el análisis de las peregrinaciones, está basada en el concepto de *embodiment* utilizado por Thomas J. Csordas (1990, 1994 y 1996) quien apunta que su desarrollo se basa en el postulado metodológico de que el cuerpo no es un objeto para ser estudiado en relación con la cultura, sino que debe ser considerado como el sujeto de cultura, o en otras palabras como el terreno existencial de la cultura.

Por ello, no debe ser visto como una oportunidad para explicar la experiencia (en la causa y efecto), sino como el campo semántico donde los

cuerpos se mueven y se realizan las experiencias. Por lo tanto, la perspectiva de la corporeidad articula un importante punto de vista metodológico en el que se entiende la experiencia corporal como una base existencial (*existential ground*) de la cultura y de sí mismo (Csordas, 1994).

En esta configuración, desde la comprensión de la experiencia de la corporalidad de las peregrinaciones moderna en Brasil, Steil y de Sá Carneiro (2008) proponen que se debe tratar de entender ciertas disposiciones implícitas que permitan descubrir los procesos contemporáneos mediante los cuales se crean relaciones entre las estructuras de significado y la práctica de la “peregrinación moderna”.

En esa misma línea, otro aspecto a problematizar son los constructos teóricos en torno al significado de “peregrino” o “turista” como tipos ideales, y en ese ejercicio, analizar las representaciones que se asocian comúnmente con las estructuras de significado que estas formas de “ser” tienen como referencia.

El interés por eventos como peregrinación y turismo religioso, puede ser inscrito en un campo más amplio donde se analice el hecho de que tales rituales están en tensión constante con las acciones cotidianas de los grupos sociales, quienes producen y transmiten valores que le dan sentido a las prácticas cotidianas y a los sistemas establecidos. Es precisamente por ese motivo que se debe estar dispuesto a incorporar nuevas combinaciones y nuevos puntos de referencia, que den cuenta de formas diferentes en un mundo que puede ser contradictorio.

Es a través de esta conexión que puede percibirse el ritual como un vehículo que produce historia, un vehículo que apoya y legitima el mundo creado, al mismo tiempo que acepta que sus estructuras son susceptibles de cambio.

Otro aspecto relevante es el hecho de que los peregrinos buscan una relación casi de inmediato con lo sagrado, donde el cuerpo, en su realidad fenomenológica, aparece como un lugar de encuentro entre los seres humanos y otras dimensiones de la existencia: naturales y sobrenaturales; físicas y psicológicas; personales y ecológicos. Es en el cuerpo, en tanto morada de uno mismo, que estas dualidades se conjugan, haciendo posible la inmanencia de lo sagrado en los individuos.

Es precisamente este aspecto que el marco teórico de Csordas (1994 y 1996) nos puede ayudar a descifrar estas nuevas formas de peregrinación,

ya que el concepto de corporeidad articula un punto de vista metodológico en el que la experiencia corporal se entiende como el terreno existencial de la cultura y del yo, relativizando así los significados que pueden ser vistos no como posibilidades de explicación, sino campo semántico en el que los cuerpos se mueven y se llevan a cabo las experiencias.

Los ideales de superación y conocimiento de sí mismo, presentes en los relatos de los peregrinos, apuntan a un aprendizaje con vistas a la transformación personal como el sentido último de la peregrinación. Por último, que ha demostrado ser fundamental es la relación metonímica,²⁰⁹ a través de la cual se establece una continuidad radical del sujeto con el paisaje donde se exponen sus experiencias en un tono místico de descubrimiento de sí mismo y automejoramiento.

Carlos Alberto Steil y Sandra de Sá Carneiro (2008) abordan el significado etimológico de “peregrinación”, “peregrinación” y “turismo religioso”.

A partir de los debates semánticos y epistemológicos estos términos, su intención es mostrar cómo los usos y significados que se que se les asignan están vinculados al tiempo, y al contexto, por lo tanto es muy importante analizar las respectivas posiciones desde las que operan los agentes y sus respectivas relaciones sociales. En resumen, significados y usos que no están ligados a una esencia, pero se están moviendo en tiempo y espacio en los contextos sociales.

Por otro lado, Danièle Hervieu-Léger (1999) define al *peregrino* como una figura típica de la movilidad en lo religioso que caracteriza a la época actual. Para ella, la noción de peregrino hace pensar a la fluidez de los recorridos espirituales individuales, los cuales pueden, bajo ciertas condiciones, convertirse en trayectorias de identificación religiosa. El peregrino desarrolla una forma de sociabilidad religiosa que se manifiesta a través de una movilidad territorial y de una inscripción temporal en asociaciones.

La “condición peregrina” se define como un trabajo de construcción biográfico donde el peregrino tiene una práctica voluntaria, individual, móvil, modulable y excepcional que se distingue de la práctica clásica de una religión caracterizada por ser obligatoria, comunitaria, territorializada, fija y repetitiva. Asimismo, el control institucional se relaja tanto en el plano espacial como en el temporal.

²⁰⁹ Se entiende como metonimia al proceso cognitivo en el que una entidad conceptual, el vehículo, proporciona acceso mental a otra entidad conceptual, la meta, dentro del mismo dominio o modelo cognitivo idealizado.

Debe destacarse que existe un número reducido de textos académicos que aborden el análisis de las procesiones. Entre ellos conviene subrayar un trabajo de 1955 titulado *Notas sobre la sociología de las procesiones*, de J. H. Dalmais, *El culto eucarístico en Lourdes* de Christian Teyseyre, realizado en 1995, y un análisis de las peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes escrito por María Rostoworski en el 2003.

Ahora bien, en lo que respecta a su definición, la procesión puede ser vista como un acto sagrado en el que personas, generalmente con el clero, van solemnemente de un lugar a otro haciendo un homenaje público a Dios, a la Virgen o a los santos. Puede ser dentro de la iglesia, entre iglesias, etcétera. Hay diferentes costumbres en las que se utilizan diversos himnos y oraciones. Pueden llevar flores, cirios, estandartes, entre otros.

Hay procesiones festivas y otras penitenciales. Las procesiones pueden estar asociadas con una fecha, con una intención especial (fin de una epidemia, pedir perdón, acción de gracias, etcétera) o pueden ser un acto de devoción frecuente como ocurre en ciertos santuarios.

La Iglesia ha adaptado e incorporado esa tradición religiosa natural y espontánea al culto cristiano, depurándola y reservándola para algunas ocasiones especiales. En ese sentido, la procesión, desde el punto de vista formal de la Iglesia católica es un caminar en orden *eundo ordinatim*, y por lo tanto, supone el desplazamiento de todos los que participan de la procesión, de manera armoniosa. Por lo tanto, no constituye una manifestación espontánea de personas que caminan de un lugar a otro, sino que es una expresión organizada de fervor religioso.

Según la Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos,²¹⁰ la procesión es un caminar del cual forma parte toda la Iglesia, es decir el pueblo fiel y clero. Es una “asamblea litúrgica” en movimiento, presidida y guiada por el clero. Por tanto, si en la procesión no hay clero, o bien, no es presidida por el clero estando éste presente, no se considera procesión.

La procesión tiene su punto de partida y de llegada en dos “lugares sagrados”,²¹¹ que en principio deben ser distintos, entre los cuales pueden

²¹⁰ Documento del 20 de agosto de 1870 de la Sagrada Congregación de Ritos, no hay legislación reciente al respecto,

²¹¹ En ese sentido, conviene aclarar que para la Iglesia Católica un lugar sagrado es el lugar en el cual se realizará una acción litúrgica y que existen solo tres actos que son propiamente

ser incluidos iglesias, catedrales, basílicas, santuarios, templos, iglesias Conventuales. También pueden considerarse como lugares sagrados las capillas y los oratorios de todo tipo ya sean públicos o privados.

La procesión, en sí no es de carácter litúrgico, sino que es “para-litúrgico”. Sin embargo, cuando la procesión está unida, ya sea al principio, al final, o en ambas, a alguna acción litúrgica propia, puede considerarse como litúrgica.

En ese sentido, conviene utilizar la clasificación de procesiones de Ramón Molina Piñedo (1991).

a) Procesiones litúrgicas

Son las que se encuentran descritas en los libros litúrgicos generales y particulares; debe observarse en ellas con fidelidad las prescripciones que dichos libros hacen en lo tocante a ritos, oraciones y cánticos. Pueden ser ordinarias o extraordinarias.

Las ordinarias son aquellas que se celebran en días determinados del año a tenor de los libros litúrgicos o de las costumbres de las iglesias, entre ellas destacan: la del Domingo de Ramos, la del 2 de febrero y la de la noche de Pascua. Puede también incluirse dentro de esta categoría las llamadas procesiones funcionales, que son aquellas que solemnizan un movimiento necesario para realizar los ritos; tales como comunión de enfermos, la de los funerales, la del día de jueves Santo para trasladar la Eucaristía al monumento y las que están ligadas a la realización de un acto litúrgico: entrada de los concelebrantes en la misa solemne, procesión con las ofrendas, la de los fieles al ir a comulgar y la del día del Corpus Christi. Son también procesiones litúrgicas las que celebran las parroquias como la del día de su Dedicación o la del titular de la Iglesia.

Por último, existen procesiones litúrgicas extraordinarias, que son aquellas que por ciertas causas públicas están prescritas para otros días; entre ellas pueden enumerarse: para pedir la lluvia, el buen tiempo, contra las tempestades, en tiempo de hambre, mortandad y peste, en tiempo de guerra, para dar gracias y para trasladar reliquias.

litúrgicos: Los Sacramentos; el “Oficio Divino” (presidido por el clero) y la “Santa Misa”. Asimismo, cualquier otro acto, aunque sea de piedad, quedará enmarcado en torno a los oficios Extralitúrgicos y Para-litúrgicos.

b) Procesiones no litúrgicas

Se consideran como *pia exercitia* (ejercicios o prácticas piadosas) y están bajo la responsabilidad del Obispo u Ordinario de cada lugar. Suelen tener importancia en la vida religiosa de los pueblos por su celebridad, el drama que revisten a veces y la emoción que suscitan. Sin duda alguna, en ciertos casos, es como desbordamiento popular y exterior de una fiesta litúrgica.

Unas veces son conmemorativas, como la que se celebra en Echternach (Gran Ducado de Luxemburgo) llamada “procesión de los convulsionarios”; fue instituida en el siglo VIII para lograr la cesación de una epidemia y el municipio, agradecido, ha venido celebrándola. Otras se celebran con ocasión de las fiestas de las poblaciones. Muchas se realizan con imágenes de los misterios del día, de los Santos, de la vida de la Virgen, o con imágenes famosas y veneradas.

¿Itinerarios diferenciados?

En la introducción de este capítulo se apuntó que el término itinerario como recorrido lo relacionamos con la cartografía, que el plan de viaje sigue las indicaciones del camino y las paradas, incorporando en el trayecto aquellos conjuntos y elementos a proteger, permitiéndonos la introducción en un universo de tradiciones que van más allá de localismos para participar de la historia social, o bien que se trata de una sistematización de los desplazamientos, que determina los modelos de uso y consumo del espacio geográfico en función del tipo de traslado, el objeto del mismo y el uso realizado del destino.

En tiempos recientes, han existido intentos para diferenciar los itinerarios religiosos como el realizado por Jiménez Madariaga (2006: 86, 87) quien establece una diferenciación entre las peregrinaciones al definir a la Romería como una manifestación ritual de carácter religioso que implica convivencia festiva y el desplazamiento colectivo al lugar sagrado donde habita un símbolo de devoción, por lo general en el campo, más o menos alejado de los núcleos urbanos. Esta definición, según la autora, marca una diferencia con el sentido etimológico de la palabra el cual es considerado como una peregrinación a un lugar sagrado, específicamente a Roma.

Otra definición, está establecida líneas arriba, cuando se mencionó que la peregrinación puede ser vista como un ritual donde se crean espacios

de un poder alternativo, en los cuales se expresan no simplemente mensajes de integración sino también deseos utópicos de bienestar que contrastan fuertemente con la realidad de la existencia cotidiana.

Por otra parte, la procesión, desde el punto de vista formal de la Iglesia católica es un caminar en orden, no constituye una manifestación espontánea de personas que caminan de un lugar a otro, sino que es una expresión organizada de fervor religioso y debe ser presidida por el clero.

A simple vista, esas dos definiciones ofrecen una diferenciación entre peregrinación y procesión. Sin embargo, debe subrayarse que la primera de ellas es una disquisición analítica, mientras que la segunda, representa la enunciación formal de la Iglesia católica. Asimismo, si a las peregrinaciones se le agregan elementos como la participación explícita del clero o una mayor organización formal, esa diferenciación desaparece y volvemos al punto de partida.

Al efectuar una revisión sistemática de las definiciones tradicionales de peregrinación y de procesión es posible sostener que no existe una divergencia estricta entre ellas, ni siquiera en lo que respecta a las distancias recorridas. Ambas son consideradas como manifestaciones de un culto y la mayor parte de los trabajos que las analizan no consideran necesario ahondar en una definición, en ese sentido, las diferencias señaladas líneas arriba, no bastan para sostener la idea de que se trate de itinerarios diferenciados.

Por ello, conviene volver a plantear la óptica original de este trabajo y proponer que la diferenciación entre la peregrinación y la procesión puede ser establecida utilizando la relación diferente que se establece entre el cuerpo, la emoción y el espacio cuando se realizan itinerarios de larga distancia y cuando se efectúan trayectos cortos. Asimismo, esa relación implica formas diferentes de sacralizar el espacio

En ese sentido, se debe tomar en cuenta que los trayectos o itinerarios (entre los que destacan las peregrinaciones y las procesiones) recorridos desde y hacia los lugares sagrados, los edificios o monumentos de carácter religioso, representan prácticas religiosas portadoras de una densidad espacial donde la experiencia de desplazamiento y de movimiento crea un espacio propio, el cual, permite reelaborar y transmitir experiencias, tanto personales, como colectivas propicias a nuevos aprendizajes sobre la dimensión humana y representan un campo fértil propicio para la construcción de la identidad social de las personas.

La peregrinación y la procesión pueden ser consideradas como itinerarios religiosos con una relación diferente al espacio y a la emoción. Siendo, el primero de ellos, una iniciativa personal o colectiva que realizan creyentes hacia un lugar considerado como sagrado. Es realizado por motivaciones religiosas y como un acto de fe.

En su realización, no es obligatoria la participación de personas pertenecientes al clero, lo cual permite pensar en una mayor espontaneidad de las mismas. Asimismo, es necesario destacar la cuestión de la distancia del recorrido, la cual debe formalizarse como un recorrido que implique más de un día, dejando a las procesiones una duración menor a una jornada.

He ido a Chalma tres veces, la primera tenía 15 años y casi no me cansé. En la segunda tenía 20 y también fue fácil hacerlo. Ahora que tengo 34, ya comienzo a cansarme, tres días de camino es pesado, pero pienso hacer otra vez la peregrinación hasta que me canse demasiado.²¹²

El segundo itinerario, la procesión, cuenta con diferentes grados de solemnidad, se efectúa de un lugar considerado como sagrado hacia otro de esa misma naturaleza y está destinado a agradecer un beneficio o implorar la ayuda "divina", es realizado cantando u orando. En lo que se refiere a la distancia recorrida, esta puede variar de algunos centenares de metros a varios kilómetros pero su itinerario se completará en una jornada.

La localidad de Cerro Blanco 1ra sección, es un pequeño pueblito, a la entrada esperamos la llegada de la procesión con las autoridades invitadas, seguidas por la música de la banda de Reforma y Planada del hermano municipio de Amatlán, Chiapas. Ellos vienen a acompañarnos en la procesión en honor al Sagrado Corazón de Jesús, luego volveremos a este mismo lugar para despedir a San Lorenzo que se regresa a Amatlán.²¹³

De la misma manera, se hizo una tercera procesión para el patrono de la Villa Tapijulapa, Santiago Apóstol, a él lo llevamos en un mueble de madera que se usa sólo para las procesiones. Después lo llevamos a un lado de San Lorenzo Mártir y los dos entran juntos a saludar al Sagrado Corazón de Jesús.²¹⁴

²¹² Entrevista directa realizada el 7 de mayo de 2009 con un poblador de San Pedro Ozotepec, delegación Milpa Alta.

²¹³ Entrevista directa con uno de los responsables de la ermita situada localidad de Cerro Blanco 1a. Sección, Municipio de Tacotalpa, Tabasco, participante en la procesión del Sagrado Corazón de Jesús, realizada el 7 de mayo de 2009.

²¹⁴ Entrevista directa con un poblador de la localidad de Cerro Blanco 1a. Sección, Municipio de Tacotalpa, Tabasco, participante en la procesión del Sagrado Corazón de Jesús, realizada el 7 de mayo de 2009.

San Lorenzo Mártir, viene de la iglesia de Amatán, Chiapas, lo acompañamos los mayordomos que nos turnamos para cargarlo a puro mecapan. Es cansado porque tenemos que salir temprano para poder regresar en la tarde a nuestra casa²¹⁵

Ahora bien, en lo que se refiere a la relación con el cuerpo, los peregrinos buscan una relación casi inmediato con lo sagrado, donde lo corporal, en su realidad fenomenológica, aparece como un lugar de encuentro entre los seres humanos y otras dimensiones de la existencia: naturales y sobrenaturales; físicas y psicológicas; personales y ecológicos. Es en el cuerpo, en tanto morada de uno mismo, que estas dualidades se conjugan, haciendo posible la inmanencia de lo sagrado en los individuos.

De esta forma, el comportamiento de los peregrinos diseña entonces una nueva geografía del hecho religioso, la cual se expresa por la transformación temporal o permanente de un territorio que se convierte a su vez en un campo fértil propicio para la construcción de la identidad social de las personas.

Es posible entonces establecer una diferencia entre itinerarios al sostener: a) en la procesión al realizarse generalmente en lugares urbanos o bien por caminos construidos, se establece una relación con la naturaleza menos intensa, aunque la inmanencia de lo sagrado en los individuos también se presente; b) existe una apropiación diferente del espacio por parte de los participantes ya que por una parte el recorrido procesional es prácticamente el mismo cada vez que se realiza, por la otra parte, el encontrarse en un medio urbano obliga a compartir el espacio con otros usuarios; c) el seguimiento de códigos formales estrictos en la procesión implica un acercamiento menos libre al acto ritual, y d) el hecho de que se tengan que recorrer distancias importantes implica que los participantes lo hacen con pleno conocimiento de causa, con una preparación previa y que no pueda ser visto como el equivalente de asistir a una ceremonia eclesial como la misa o las comuniones. "Es importante participar en el Viacrucis de Nuestro Señor Jesucristo, es un momento de comunión que impresiona no sólo a las personas que participamos sino también a las que nos miran pasar".²¹⁶

²¹⁵ Entrevista directa con uno de los mayordomos de la parroquia de San Lorenzo Mártir, Amatán, Chiapas, participante en la procesión del Sagrado Corazón de Jesús la localidad de Cerro Blanco 1a. Sección, Municipio de Tacotalpa, Tabasco, realizada el 7 de mayo de 2009.

²¹⁶ Entrevista directa con un participante en la procesión del "Viernes Santo", entrevista realizada el 22 de abril de 2011.

Por otro lado, los ideales de superación y conocimiento de sí mismo, presentes en los relatos de los peregrinos, apuntan a un aprendizaje donde existe una transformación personal el cual no existe en las narraciones de los participantes en una procesión.

En ese sentido, la experiencia corporal, experimentada en una peregrinación o en una procesión, puede ser vista como una base existencial de la cultura y como eje de diferenciación de estos procesos espaciales.

La primera vez que hice la peregrinación a Chalma, lo hice porque todos los hombres de mi familia lo habían hecho. Sin embargo, al llegar me sentí sumamente contento de haber llegado hasta allá. La segunda vez que fui, el cansancio fue mayor pero también lo fue el sentimiento de cumplir con una obligación²¹⁷.

También con respecto a las peregrinaciones, una celebración interesante son las Antorchas Guadalupanas,²¹⁸ las cuales se llevan a cabo principalmente en el centro y sur del país, en estado como: Chiapas, Guerrero, Puebla, Tlaxcala y Veracruz; en un número menos importante Campeche y Yucatán. Consisten en escoger un lugar sagrado para el catolicismo, que puede ser una parroquia, santuario, ermita, donde se alumbre una antorcha que será transportada hasta el lugar de origen de los participantes. Las modalidades pueden ser caminando, corriendo o bien en bicicleta. Por lo general recorren una cantidad importante de kilómetros (más de 100 en promedio) y requieren un importante esfuerzo físico, organizativo y de logística.

Me metí al Comité organizador de la Antorcha porque era parte del grupo juvenil de la parroquia. La primera vez que hice el recorrido llegué muy cansado pero feliz de estar con mis amigos. La segunda vez, fue más cansado porque además de correr tenía que ocuparme de la organización en el lugar donde descansábamos.²¹⁹

²¹⁷ Entrevista directa realizada el 7 de mayo de 2009 con un poblador de San Pedro Ozotepec, delegación Milpa Alta, quien ha realizado dos peregrinaciones al santuario mexiquense de Chalma.

²¹⁸ Las Antorchas Guadalupanas son otro ejemplo de la dificultad para diferenciar la peregrinación de la procesión, ya que este tipo de recorridos se efectúa de un lugar considerado como sagrado hacia otro de esa misma naturaleza, en ocasiones puede ser acompañada por miembros del clero y forzosamente tiene un carácter organizado. Por lo tanto, el esfuerzo físico es un factor que debe tomarse en cuenta al tratar de definirla como peregrinación o procesión.

²¹⁹ Entrevista realizada a un participante de la Antorcha Guadalupana que iba de la Parroquia Antonio de Palenque, Chiapas, a la localidad de Amatán, Chiapas; localidad situada en los primeros contrafuertes montañosos del estado, realizada el 15 de diciembre de 2008.

Esta es la cuarta vez que participo en una antorcha. Hemos cambiado dos veces de lugar para encender la antorcha. Nos cuesta mucho trabajo y dinero, organizarnos y venir por la antorcha. Además nos cansamos mucho. Pero es algo importante para todos nosotros el poder homenajear a la Virgen.²²⁰

A manera de conclusión, conviene apuntar que en una época caracterizada por una recomposición de lo religioso donde existen sectores, que confirman las hipótesis weberianas referentes a la secularización, los cuales conviven con grupos que buscan nuevas formas de espiritualidad o con los que buscan un regreso a las tradiciones cristianas seculares, el análisis de la peregrinación y de la procesión como itinerarios religiosos diferenciados utilizando la perspectiva de la corporeidad puede servir de herramienta para una mejor comprensión de la problemática social y religiosa actual, ya que tales rituales están en tensión constante con las acciones cotidianas de los grupos sociales, quienes producen y transmiten valores que le dan sentido a las prácticas cotidianas y a los sistemas establecidos.

Por otro lado, desde un punto de vista geográfico, asistimos a una disputa por el territorio, a un proceso diferenciado de sacralización del espacio donde existen formas diferentes de construcción de un lugar sagrado.

En ese proceso pueden oponerse o actuar en forma simultánea una política de posicionamiento basada en la conquista del espacio, una política de posesión, en la cual un lugar sagrado es asignado o poseído por un grupo, o bien una política de exclusión donde la santidad del lugar es conservada estableciendo y manteniendo fronteras que diferencien el interior del exterior (García Chiang, 2012).

El proceso de sacralización del espacio le da un nuevo significado a elementos urbanos o rurales banales y en cualquier lugar puede nacer una capilla, instalarse una imagen, darle sentido a una cruz, valorizar una roca, en fin, puede decirse que en los itinerarios religiosos, pero sobre todo en las peregrinaciones, el espacio se llena de formas de la divinidad.

En este proceso la religiosidad popular juega un rol contundente, la mayoría de sus soportes iconográficos, lugares y prácticas tienen una vitalidad asombrosamente expandida; sus ritmos, fiestas, contenidos y espe-

²²⁰ Entrevista directa realizada a un participante de la Antorcha Guadalupana iniciada en la Parroquia Antonio de Padua, Cárdenas, Tabasco con destino a la localidad de Nuevo Campechito, Campeche, realizada el 11 de diciembre de 2010.

cialistas no han necesitado alejarse de la institución, pues su relación con ella ha sido siempre ambigua y elástica, lo que le ha permitido acomodarse de mejor manera en el contexto actual. Por ello, es posible sostener que en México la religión puede estar cambiando de forma pero, de ninguna manera, que esté perdiendo su importancia y vitalidad.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAMS, W.R. (1983), "Political and Economic correlates of Pilgrimage Behavior", *Anales de Antropología*, vol. XX, pp. 147-172.
- ALBET, A. (2006), "De cómo la fe mueve montañas...y la religión se convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión", en Joan Nogué y Joan Romero (eds.), *Las otras geografías*, Valencia, Tirant lo Blanch (Colección Crónica), pp. 211-231.
- ARÉCHAGA, A. J. (2010), "El cuerpo y las desigualdades sociales: el espiral de la reproducción social", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 2, año 2.
- AUGÉ, M. (1998), *Dios como objeto, símbolos cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, Gedisa.
- BERGER, P.L. (2004), "La désécularisation du monde: un point de vue global", en Peter Berger, George Weigel, David Martin *et al.*, *Le réenchantement du monde*, París, Bayard Éditions.
- BERTRAND, J.R. (2009), "Prólogo", en C. Carballo (coord.), *Cultura, territorio y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 195-212.
- BLANCARTE, R. y R. Casillas (comps.) (1999), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- BLANCO FREIJEIRO, Antonio (s/f), "Mitología de las procesiones. Antecedentes paganos de las procesiones cristianas". Consultado en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24626731013795051822202/026231.pdf> el 29 de octubre de 2010.
- BONDI, L., J. Davidson y M. Smith (2007), "Introduction: Geography's Emotional Turn", en J. Davidson, L. Bondi y M. Smith, *Emotional Geographies*, Gran Bretaña, Ashgate, Hampshire, pp. 1-19.
- BOURDIEU, P. (1990), *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo.
- (1998), *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (2007a), *Campo del poder y reproducción social: elementos para un análisis de la dinámica de las clases*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- (2007b), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

- CÁNOVES, G. (2006), "Turismo religioso en Monserrat, Montaña de fe, montaña de turismo", *Cuadernos de Turismo*, núm. 18, Universidad de Murcia, pp. 63-76.
- CASILLAS, R. (1996), "La pluralidad religiosa en México", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 103-144.
- CERTEAU, M. de (1987), *La culture au pluriel*, París, Éditions du Seuil.
- CLAVAL, P. (2001), "El estudio geográfico de los mitos", en A. Lindón y D. Hiernaux (coords.), *La corriente humanista en Geografía y las alternativas constructivistas*, México, UAM-Iztapalapa, pp. 205-237.
- COLLIGNON, B. (2001), "La géographie radicale à la recherche d'un second souffle", en J.F. Staszak et al., *Géographies anglo-saxonnes* (ed Belin).
- y J.F. Staszak (dir.) (2003), *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter*, París, Bréal.
- CONCHA MALO, M. et al. (1986), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, México, Siglo XXI Editores.
- CORRIGAN, J. (2004), *Religion and Emotion. Approaches and Interpretation*, Oxford University Press.
- CSORDAS, T.J. (1990), "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, núm. 1. marzo, pp. 5-47.
- (1994), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press.
- y A. Kleinman (1996), "The Therapeutic Process (revised and updated)", en C. Sargent y T. Johnson (eds.), *Medical Anthropology; Contemporary Theory and Method*, Revised Edition, Nueva York, Praeger, pp. 3-21.
- (2008), "Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion", en W. Overton y U. Muller (eds.), *The Embodied Mind and Consciousness: Developmental Perspectives*, Jean Piaget Symposium Series, vol. 32, pp. 131-158.
- DALMAIS, J.H. (1955), "Notes sur la sociologie des processions", *La Maison Dieu*, vol. XLIII, núm. 3, pp. 37-42.
- DAVIDSON, J., L. Bondi y M. Smith (2007), *Emotional Geographies*, Gran Bretaña, Ashgate, Hampshire.
- DAVIS, E. (2004), "Linking Theology and Geography: Sallie McFague's Organic Model", *Centennial meeting of the Association of American Geographers*, Philadelphia, United States 14-19 March. Association of American Geographers.
- DE LA TORRE, R. et al. (2006), "Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México", *Enlace*, Revista Digital de la Unidad de Atención de las Organizaciones Sociales, Nueva Época, año 4, núm. 4, abril-junio.
- DEFONTAINES, P. (1948), *Géographie Et Religions*, Collection Géographie Humaine, núm. 21, París, Gallimard.

- DEJEAN, F. (2008), "Où est Dieu dans le terrain?", en *Colloque "À travers l'espace de la méthode: les dimensions du terrain en géographie*, Francia, Arras, 18-20 de junio.
- DESHAYES, L. (2007), *Les pèlerinages*, Paris, Plon.
- DI MÉO, G. (2008), "La géographie culturelle: quelle approche sociale?", *Annales de géographie*, 2-3 (núm. 660-661).
- FERBER, M. P. (2006), "Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider/ Outsider Problem", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, Issue 1, pp. 176-181.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F. (2006), "Geografía Cultural", en D. Hiernaux y A. Lindón (eds.), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos, UAM-I, pp. 220-253.
- GARCÍA CHIANG, A. (2004), "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión", *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 8 (on line). Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.htm>. Consultado el 11 de octubre de 2011.
- (2007), "De la década de los ochentas al primer lustro del siglo XXI. Panorama de los estudios sobre lo religioso en México", *Biblio 3w: revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, vol. 12 (on line). Disponible en <http://www.raco.cat/index.php/biblio3w/article/view/73044/83401>. Consultado el 10 de octubre de 2011.
- y P. Soto Villagrán (2010), "Hacia una espacialización de lo religioso", *XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Monterrey, Nuevo León, México, RIFREM, 26-28 de mayo.
- (2012), *Territorialidad de lo sagrado. Geografía de lo religioso*, Madrid, Editorial Académica Española.
- GARMA, C. y R. Shadow (1994), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- GIMÉNEZ, G. (coord.) (1996), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- HAYNES, J. (2006), "Christianity and Politics", en Jeffrey Haynes (ed.), *The Politics of Religion: A Survey*, Londres y Nueva York, Routledge.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1999), *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HOPKINS, P. E. (2009), "Women, Men, Positionalities and Emotion: Doing Feminist Geographies of Religion", *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 8(1). Disponible en <http://www.acme-journal.org/vol8/Hopkins09.pdf>. Consultado el 25 de noviembre de 2011.
- IVAKHIV, A. (2006), "Toward a Geography of 'Religion': Mapping the Distribution of an Unstable Signifier", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, Issue 1, pp. 170-175.

- JIMÉNEZ MADARIAGA, C. (2006), "Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías", *Zainak*, núm. 28, pp. 85-103.
- KASANDA LUMEMBU, A. (s/f), *Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano*, Bélgica, Centro Tricontinental, Louvain-la-Neuve
- KONG, L. (2001), "Mapping 'new' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity", *Progress in Human Geography*, 25, 2, pp. 211-233.
- KRAMSCH, O. (1999), "El horizonte de la nueva geografía cultural", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34, pp. 53-68.
- LE BRETON, D. (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- LIARTE, A. (2007), "Le corps, territoire politique du sacré", *Noesis*, núm. 12. Disponible en <http://noesis.revues.org/index1343.html>. Consultado el 12 de mayo de 2012.
- LINDÓN, A. (2009), "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Córdoba, núm. 1, año 1, pp. 6-20, diciembre.
- LUNA, A. (1999), "¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural?", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34, pp. 69-80.
- MARTÍNEZ ASSAD, C. (1992), "Religión y desarrollo en América Latina", en C. Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, México, Universidad Iberoamericana, pp. 1-15.
- (comp.) (1992), *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, México, Universidad Iberoamericana.
- MOLINA PIÑEDO, R. (1991), "Procesiones", *Gran Enciclopedia RIALP*. Disponible en <http://www.mercaba.org/Rialp/P/procesiones.htm>. Consultado el 12 de mayo de 2012.
- MOREUX, C. (1969), *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal.
- PARKER GUMUCIO, C. (1994), "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América latina", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4 octubre-diciembre, pp. 229-254.
- PROCTOR, J. D. (2006), "Introduction: Theorizing and Studying Religion", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 96, Issue 1, pp. 165-168.
- RACINE, J-B y O. Wachter (2000), "Geografía de las religiones", en D. Hiernaux, y A. Lindón (eds), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona-México, Editorial Anthropos, UAM-Iztapalapa, pp. 481-505.
- RELLY, Ch. y M. de la Rosa (coord.) (1985), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores.
- Revista Mexicana de Sociología* (1981), vol. 43, núm. extraordinario, México, UNAM.
- ROBERTSON, R. (comp.) (1980), *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

- ROSENDAHAL, Z. (1996), *Spaço & religión. Una abordagem geográfica*, Río de Janeiro, Universidad de Río de Janeiro.
- (1998), *Paisagem, tempo e cultura* (manuscrito), Río de Janeiro, Universidad de Río de Janeiro.
- (1999), *Hieropolis: o sagrado e o urbano* (manuscrito), Río de Janeiro, Universidad de Río de Janeiro.
- ROSTOWOROSKI, M. (2003), "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes", *Journal de la société des américanistes*. Disponible en <http://jsa.revues.org/index1504.html>. Consultado el 5 de noviembre de 2011.
- SAHADY, A., F. Gallardo y J. Bravo (2009), "La dimensión territorial del espacio religioso chilote: fusión ejemplar del patrimonio tangible con el intangible", *Revista de Geografía Norte Grande*, 42, pp. 41-57.
- SALLNOW, M. (1974), "La peregrinación andina", *Allpanchis, VII. La fiesta en los Andes*, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina IPA, pp. 101-142.
- SATUÉ, E. (1991), *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- SCRIBANO, A. (2008), "Fantasmas y fantasías sociales: Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina", *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 2(2).
- (2010), "Presentación", *Revista Relaces "Expulsiones, Sufrimientos y Memorias"*, núm. 2, año 2, abril.
- SFEIR, C. (2012), "Le paysage sacré au Mont-Liban, entre pratiques sociales et mécanismes de sacralisation: les exemples d'Annaya et de Hardine", en International interdisciplinary scientific conference, *Religious Experience & Tradition* (PDF) Kaunas, Lithuania. Disponible en http://www.fsi.lu.lv/user-files/Religious%20Experience%20&%20Tradition_small_.pdf. Consultado el 10 de mayo de 2012.
- SHADOW, R. y M. Rodríguez Shadow (1994), "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en C. Garma y R. Shadow, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- STEIL, C.A. y S. de Sá Carneiro (2008), "Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso, Raízes Etimológicas e Interpretações", *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, 28(1), pp. 105-124.
- TEYSSEYRE, C. (1995), "Le culte eucharistique à Lourdes", *La Maison-Dieu*, 203 (3), pp. 97-102.
- TUAN, Y. F. (1974) "Space and Place: Humanistic Perspective", *Progress in Geography*, vol. 6, pp. 213-252.

Índice

PRESENTACIÓN

<i>Miguel Ángel Aguilar D. y Paula Soto Villagrán</i>	5
Coordenadas conceptuales	6
Coordenadas de investigación	9
Fuentes consultadas	16

LOS RETOS DEL CUERPO EN LA INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA.

UNA REFLEXIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA

<i>Olga Sabido Ramos</i>	19
Introducción	19
Cuerpo como objeto de estudio sociológico	22
“Orden de la interacción”:	
del gesto al ritual de la interacción	26
“Orden de las disposiciones”:	
de la experiencia a las prácticas	37
Conclusiones	48
Fuentes consultadas	50

EL CUERPO Y LAS CIENCIAS SOCIALES:

TRES REGIONES CIENTÍFICAS

<i>Adriana García Andrade</i>	55
Introducción	55
La semántica científica y las regiones:	
supuestos teóricos	56
La semántica científica	60
Las regiones científicas	61
Los problemas de la propuesta luhmanniana:	
la noción de sistema	63
Características de la “población” estudiada	64

Las regiones científicas:	
variación y selección	67
Conclusiones	77
Fuentes consultadas	82

CIUDAD DE INTERACCIONES: EL CUERPO Y SUS NARRATIVAS
EN EL METRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

<i>Miguel Ángel Aguilar D.</i>	85
Introducción	85
La ciudad de interacciones públicas	87
Los medios hablan del metro	92
De las microinteracciones	
a los relatos en movimiento	95
Interacciones no focalizadas	98
Interacciones focalizadas	102
Conclusiones	107
Fuentes consultadas	108

LA OTRA MATERIALIDAD:
CUERPOS Y MEMORIA EN LA VÍA PÚBLICA

<i>Anne Huffschmid</i>	111
Entrada: vacíos y representación	111
Corporalidad, espacios y procesos de memoria	112
Memorias del cuerpo en los lugares de terror	119
El cuerpo de las Madres	127
Aparición forzada: los represores	132
Desvío: el cuerpo propio	134
Salida: hacer (sentir) la memoria	135
Fuentes consultadas	136

DEL LUGAR-TERRITORIO AL ESPACIO.
GEOGRAFÍA DE LOS SENTIMIENTOS
VISTA DESDE EL CANCIONERO POPULAR

<i>Abilio Vergara Figueroa</i>	139
Introducción	139
Del lugar-territorio al espacio	141
El mojado como actor	
del desplazamiento contemporáneo	150
El espacio: la ciudad	
como espacio-desarraigo y reclusión-arraigo	154
Fuentes consultadas	166

LOS LUGARES DE LAS VIOLENCIAS: CUERPOS JUVENILES;
LA "PANDILLA" DEL BARRIO 18 (B-18)
Y LA MARA SALVATRUCHA (MS-13)

<i>Alfredo Nateras Domínguez</i>	169
Introducción	169
Los anclajes	169
Los descriptores	171
Las gramáticas: lo simbólico	175
Los descriptores espaciales: las violencias y las corporalidades	180
Las voces: de la <i>dermis</i> de la calle al espacio del cuerpo	186
Desplazamientos de las violencias: la calle, el estadio, el encierro	190
Fuentes consultadas	193

ENTRE LOS ESPACIOS DEL MIEDO Y
LOS ESPACIOS DE LA VIOLENCIA: DISCURSOS Y
PRÁCTICAS SOBRE LA CORPORALIDAD Y LAS EMOCIONES

<i>Paula Soto Villagrán</i>	197
Introducción	197
El lugar de cuerpo y las emociones en el debate de las geografías feministas	198
El miedo urbano como una emoción. Precisiones conceptuales y aproximaciones teóricas	201
Prácticas y discursos del miedo. La cotidianeidad del miedo femenino	203
Conclusiones	215
Fuentes consultadas	217

SEXISMO FLEXIBLE Y MALABARISMOS.
SOBRE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS DE LA CLASE
OBRERA EN TIEMPOS DE LA TRANSNACIONALIDAD

<i>Irene Molina</i>	221
Introducción	221
Contextos teóricos	223
Los obreros y obreras y el neoliberalismo actual	224
La geografía de las emociones en los estudios interseccionales	225
La trampa de la vida cotidiana en la geografía feminista	227

Tiempo-espacio generizado	
en la producción-reproducción	230
Donde el género confluye	234
Las relaciones sociales informales en el lugar	
de trabajo, ¿tiempo para el ocio?	235
El manejo del dinero, del espacio y del tiempo	
como condicionamientos a la vida	237
Globalización y trabajo de las mujeres	240
Relaciones generizadas y la violenta	
construcción de género	242
El ritmo del sexismo flexible de la globalidad	243
Conclusiones	245
Fuentes consultadas	248

PEREGRINACIÓN Y PROCESIÓN.

**ITINERARIOS RELIGIOSOS DIFERENCIADOS
EN SU ESPACIALIZACIÓN Y CORPOREIZACIÓN**

<i>Armando García Chiang</i>	251
El cuerpo y las emociones	
en las ciencias sociales y la geografía	252
La emoción, el cuerpo y la religión	256
El análisis geográfico del fenómeno religioso.	
La geografía cultural y los cambios	
en la visión tradicional	258
Itinerarios religiosos:	
la peregrinación y la procesión	261
Fuentes consultadas	276