



## Presentación

### Políticas de las emociones y los cuerpos: Realidades, teorías y caminos de indagación

*Por Adrián Scribano*

En la actualidad la complejidad del mundo social nos interroga a todos los que hacemos ciencias sociales en general y a los sociólogos en particular en varias direcciones. En primer lugar, en nuestro compromiso ético-político; en segundo lugar, en nuestras maneras teóricas de analizar y construir conocimiento; y en tercer lugar, en nuestras estrategias de indagación. Como bien lo señalan los orígenes de la palabra complejidad, los interrogantes que generamos constituyen un “plexus”, un entramado relacional que difícilmente pueda ser convertido (y reducido) en partes, tal como lo sugiere la enunciación analítica que hemos realizado. Uno de los motivos centrales de esta lógica de la trama y la inter-relación es la misma disposición de la realidad social contemporánea.

Como venimos sosteniendo desde hace tiempo, los procesos de estructuración social en los primeros años del siglo XXI especialmente en Latinoamérica, se caracterizan por enfatizar algunos rasgos centrales de la forma de dominación capitalista. En este marco venimos insistiendo en un diagnóstico que fundamental, pero no únicamente, se puede entender de la siguiente forma: el capitalismo se ha transformado en un gran máquina depredatoria de energía -especialmente corporal- que ha transformado, configurado-redefinido sus mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, al tiempo que es un gran aparato represivo internacional.

Para analizar, reconstruir y hacer crítico este plexo transversal e interconectado de rasgos de la realidad social, hemos retomado y hecho dialogar las teorías de las acciones colectivas, la crítica ideológica, la sociología de las emociones y de los cuerpos, en tanto “sub-campos” disciplinares, convencidos que desde los cruces y las visiones oblicuas de allí provenientes, podíamos establecer una mirada para el conjunto de realidades que se nos presentaban como pivote de las interrogaciones aludidas. Por esta vía estamos construyendo una crítica a la economía política de la moral, a la geopolítica del conocimiento espontaneísta y reproductor, y a la eco-política de la depredación.

En la consecución de las tareas ya reseñadas hemos tenido que hacer reflexivas nuestras prácticas de indagación, sostener una vigilancia epistemológica sobre la potencial

oclusión paradigmática (e “ideológica”) de nuestras miradas y ensayar búsquedas teórico-metodológicas en y a través de diferentes visiones sobre el mundo social. Si bien Marx constituye el horizonte de comprensión privilegiado de nuestras reflexiones, hemos transitado el camino con diversas compañías: partiendo desde los clásicos de la filosofía social, pasando por los fundadores de la sociología hasta llegar a las críticas decoloniales latinoamericanas; en tanto instancias que forman parte del ejercicio irrenunciable de auto-reflexión y creatividad.

Dando cuenta de lo que hemos afirmado venimos indagando, (entre varios temas mas), con (y desde) los sujetos de las acciones colectivas performadas desde el 2001 hasta la fecha, los procesos de elaboración de fantasmas y fantasías sociales que cortan y recortan los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones. Exploramos también los procesos de espacialización de las rostricidades de clase y guettización de los expulsados de las pulcras ciudades a través de las políticas de segregación urbana.

En la misma dirección hemos señalado cómo las políticas de las emociones y los cuerpos en sus distintas manifestaciones constituyen las múltiples bandas moesianas que colorean los dibujos de las sensibilidades y contextualizan la vida vivida de los sujetos. Así, las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social se anudan y “fortalecen” con las políticas de los cuerpos; es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos siendo ambas un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder.

Las maneras de administrar las geometrías “entre-los-cuerpos” y “de-los-cuerpos” implican un conjunto de prácticas sociales que construyen espacios identitarios (individuales y colectivos), en el contexto de las proximidades y distancias de esos cuerpos. Dicho gerenciamiento no proviene de un centro unilineal de comando totalizante sino que se “arma” con (y en) la astucia desapercibida de las memorias experienciales. Son procesos organizadores de los sentidos que en su cualidad de productos-en-producción, conforman un “más acá” de las percepciones del mundo. Se trata de formas sociales de identificar, organizar y controlar los objetos de deseo (sensu Thomas). Estas administraciones producen unos patrones y esquemas indeterminados sobre la disponibilidad social de los cuerpos que involucran circuitos de producción, circulación y reproducción de corporalidades dóxicas (expropiadas y miméticas) y ocluyen-potencian modos corporales contra-expropiatorios.

Es en este contexto que hace dos años hemos constituido el Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, espacio del cual participan los autores de los trabajos que aquí presentamos.

En este marco los plexos de conexión y desconexión entre la nominación académica y las vivencialidades de los sujetos en condiciones de expropiación, se vuelven un campo de discusión central para captar las madejas del poder. Desde lo señalado la espacialización de lo adecuado y mercantilizado se transforma en una clave importante para leer la pulcritud de la ciudad expulsógena. En estas superficies la discapacidad deja ver su potencial metonímico para hablarnos de la sociedad en su conjunto. Por esta vía la redefiniciones de los roles corporales y técnicas de la expresión corporal dejan ver los meandros de la rigidez performativa. En este sentido los rostros dan pistas para plasmar

las vivencialidades de la muerte y la angustia. Se inscriben aquí las miradas de acciones colectivas que afirman etnicidades que resisten los embates neocoloniales.

Todos los días millones de latinoamericanos envenenados, rechazados, expulsados e intervenidos y otros tantos millones de latinoamericanos que performan prácticas intersticiales dibujan la silueta de la dominación neo-colonial. Tras el ropaje de cotidianidad, de naturalización, de multiplicidad, de equivocidad las políticas de las emociones y los cuerpos hacen que las cosas pasen y reproduzcan fuera de la mirada dóxica de las ciencias sociales. La policromía de la pintura del mundo social muchas veces enceguece a sus potenciales analistas y demanda indagaciones cuyo rasgo particular remite e insiste en la multiplicidad de miradas: los escritos de este Boletín pretenden ser un aporte a dicha tarea.

## 1. Discusiones teóricas-metodológicas

### 1- Cuerpos extraños, peligrosos y seductores. Notas sobre el Mercader de Venecia

*Por Ana Lucía Cervio*

Leída en clave socio-espacial, El Mercader de Venecia es una obra que retrata la historia de una ciudad y sus horrores. Satirizando la tragedia de las diferencias naturalizadas como legítimas, escenifica los impactos subjetivos de un ordenamiento social signado por límites de concreto que profundizan y demarcan las relaciones y efectos de dominación. En este trabajo la autora se propone arrojar algunas pistas para indagar los procesos de delimitación socio-espaciales que (se) configuran (en) el ordenamiento corporal vigente en las ciudades capitalistas. Para ello, su artículo parte del supuesto de que la estructura urbana –desde sus lógicas materiales y simbólicas– traduce los procesos de estructuración social que tienen lugar en un tiempo-espacio determinado, configurando los estilos de práctica así como los sentidos atribuidos a las interacciones con y en la ciudad.

[Leer más](#) ➔ [Página 1 a 16]

### 2- Cuerpo, discapacidad y violencia simbólica: un acercamiento a la experiencia de la discapacidad motriz como relación de dominación encarnada

*Por Carolina Ferrante*

A través de las narrativas de personas con discapacidad motora que viven en el Área Metropolitana de Buenos Aires, en este artículo la autora analiza cómo en y a través del cuerpo las estructuras sociales procuran garantizar el ajuste de las expectativas subjetivas a las probabilidades objetivas, reproduciendo la situación de dominación a la que se encuentran sometidas. A partir de aquellos cuerpo (s) discapacitado (s) concreto (s) y en movimiento (s) que cuestionando el destino social asignado están presentes en el espacio público se puede observar cómo las personas con discapacidad que intentan llevar una vida “normal” se ven sometidas a constantes formas de violencia simbólica que conducen a una sociodicea de la frustración. Es aquí, que el cuerpo “discapacitado”

deviene objeto de estudio privilegiado para observar las características que adquiere la dominación en un contexto capitalista neocolonial y dependiente.

[Leer más](#) ➔ [Página 17 a 34]

### **3- Reflexión en torno a la relación enfermedad-contaminación. Hacia la emocionalidad**

*Por Victoria D'hers*

En este trabajo la autora plantea un acercamiento a la teoría social de las emociones en relación con las consideraciones de la enfermedad como proceso social y emocional. Esta mirada busca generar un encuentro entre los estudios de la enfermedad y la salud, área prolífica tanto en la sociología como en la antropología, y aquellos de la vivencia de la contaminación en tanto proceso emocional-corporal. Dicho análisis tiene como trasfondo a los asentamientos precarios sobre basurales y el cómo la vivencia de los mismos afecta y marca la percepción del hábitat, de la contaminación, del propio cuerpo y los procesos que lo atraviesan.

[Leer más](#) ➔ [Página 35 a 44]

## **2. Movimientos en acción**

### **1- El cuerpo en la música. La propuesta del tango queer y su vinculación con el tango electrónico**

*Por María Mercedes Liska*

Para la autora del presente artículo, las expresiones actuales del tango como música y baile en la Ciudad de Buenos Aires debaten su pertenencia al género y disputan su sentido, en la medida en que los procesos sociales generan una ruptura con el mandato legítimo del tango, pretendiendo ser resignificados según preceptos culturales emergentes de un sector de la clase media. De la relación entre cuerpo y música surge el modo en que el tango pudo poner en escena algunas transformaciones sociales en la medida en que las nuevas expresiones del baile y la música establecieron una instancia de diálogo en la construcción de significado. Bajo esta óptica, su trabajo se propone mostrar aquí la manera en que el tango queer establece horizontes de carácter contractual con el tango electrónico en torno a nuevos modelos de vida social.

[Leer más](#) ➔ [Página 45 a 52]

### **2- ¿Pervivir o resistir? La movilización de los indígenas del Cauca-Colombia**

*Por Nancy Patricia Bustamante González y Paola Andrea Londoño Mora*

La relación fantasma/fantasía no ha sido ajena a la población indígena, ha estado presente en la irrupción de sus tradiciones, creencias y vida cotidiana; la desilusión que ha representado el incumplimiento de la Constitución del 91 y, las pocas garantías por

mantener la autonomía en sus territorios ancestrales. Desde esta perspectiva, las autoras de este trabajo se proponen ahondar en las características socio-geográficas del Departamento Cauca, invitándonos a comprender un poco más sobre la historia y el curso organizativo de las comunidades indígenas del sur colombiano. Luego de esta contextualización, la propuesta es reconocer en los eventos del 2008, las tensiones latentes entre la población indígena, los grupos armados ilegales y el gobierno colombiano actual, identificando tanto los mecanismos de soportabilidad social como los dispositivos de regulación de las sensaciones subyacentes.

[Leer más](#) ➔ [Página 53 a 62]

### 3. Mirando de Re-OJO

#### - Ante los ojos del cuerpo sufriente

*Por Juan Pablo Aranguren Romero*

Finalizando el 2007, Reporteros Sin Fronteras (RSF) y la Fundación Libertad de Prensa (FLIP) presentaron el libro Colombia. Fotografías por la libertad de prensa. El conjunto de estas fotografías retrataba un país variopinto en escenas cotidianas: comidas, bailes, conflictos, guerras, entierros, muertes, sufrimientos, alegrías. Sin embargo, para el autor del presente trabajo resultan particularmente impactantes las fotografías vinculadas con escenas de guerra, encontrando para su estudio dos cuestiones esenciales: el lugar del fotógrafo que se coloca ante el dolor de los demás y la esteticidad de la fotografía. En un primer momento, el análisis presentado se concentra entonces en los intersticios, fronteras y bordes en los que se ubican estas imágenes, a fin de discutir los lugares de producción de las escenas de situaciones límite. En un segundo momento, se interroga respecto de las posibilidades de una ética de la mirada a partir de las experiencias de encuentro con escenas de dolor y sufrimiento de los reporteros gráficos, confrontando el lugar de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular en relación con estos aspectos.

[Leer más](#) ➔ [Página 63 a 70]

[Ver sitio relacionado](#) (fotografías) ➔ [Vínculo]

### 4. Movimientos en la Red

➔Sitio del Grupo de Trabajo sobre “Cuerpo y Emociones” (GT26) de ALAS 2009  
[www.cuerpsyemociones2009.blogspot.com](http://www.cuerpsyemociones2009.blogspot.com)

➔Sitio de DISCATIF: Praxis de la DISCApacidad: Teoría, Investigación y Formación  
[www.um.es/discatif/](http://www.um.es/discatif/)

➔Centre for Disability Studies  
[www.leeds.ac.uk/disability-studies/](http://www.leeds.ac.uk/disability-studies/)

➔Sitio Fundación para la libertad de Prensa  
[www.flip.org.co/secciones/publicaciones/index.htm](http://www.flip.org.co/secciones/publicaciones/index.htm)

## 5. Novedades del Programa

### 1- Presentación del Libro: “Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica” en la Feria Latinoamericana del Libro en ALAS 2009

En el marco del Congreso XXVII de la Asociación Latinoamericana de Sociología, realizado en la ciudad de Buenos Aires, el martes 1 de septiembre se presentó el libro coordinado por Adrián Scribano y Carlos Figari. Además de los coordinadores, la presentación estuvo a cargo de la Dr. Eugenia Boito, quien reseñó los trabajos contenidos en el volumen, pertenecientes a los siguientes autores: Marcelo D’Amico, Pedro Lisdero, Gabriela Vergara, Ileana Ibañez, Flavio Borghi, María Belén Espoz Dalmaso, Graciela Magallanes y Alicia Vaggione.

[Ver libro en Clacso](#) ➔ [Vínculo]

### 2- Pronunciamento sobre la cuestión del hambre

Argentina presenta un contraste abismal entre la producción superavitaria de alimentos y la situación de hambre que padecen grandes sectores de la población. Como investigadores sociales, desde el programa de Acción Colectiva y Conflicto Social (CEA-Conicet) no podemos dejar de realizar una práctica reflexiva acerca de la difícil situación que atraviesan millones de argentinos, en estos tiempos y desde hace ya mucho. La presencia constante y creciente de los niveles de desigualdad, expulsión y segregación social no ha frenado su marcha ni sus manifestaciones pese a las estadísticas difundidas por el INDEC y al discurso oficialista de retrotraerse -para solapar sus errores- al caos del 2001 para sostener que “estamos bien, pero todavía falta”...

[Leer más](#) ➔ [Vínculo]

### 3- Nombres de fantasía: ciudades barrios y la materialización de la exclusión

Como Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social no podemos menos que denunciar y repudiar esta producción escandalosa de fantasías sociales de inclusión, este ejercicio retórico de hacer cambios con palabras, cuando lo que persiste y se perpetúa es la plataforma social de la desigualdad clasista, proyectada en un espacio urbano cordobés cada vez más estratégico en su intención de separación entre clases. Lo que por lo tanto también sigue, compulsivamente, como síntoma social que no quiere ser leído y que va atando sujetos a espacios de guettización, es la actual condición de catástrofe social en la vida de estas mayorías y la real inacción del Estado en cuanto a la

redistribución de la riqueza, las políticas de trabajo y la generación efectiva de posibilidades materiales de vida que hagan vivible el presente...

[Leer más](#) ➔ [Vínculo]

#### **4- La Lucha por el agua y la vida en Medanitos (Catamarca)**

“El caso del conflicto de las familias agricultoras regantes de Medanitos es un capítulo más de la dolorosa saga actual del colonialismo contemporáneo en nuestro suelo. Una empresa vitivinícola de capitales externos, pretende extraer un turno seco (quiere decir que insume todo el caudal, sin posibilidad de riego para otros regantes) de 11 días y 11 noches de agua del río Abaucán. El mismo río, es la condición de posibilidad para la agricultura de más de 350 familias agricultoras de la localidad de Medanitos, que saben que no hay cultivo de verano que resista en esa zona tanto tiempo sin agua. Ellos bien saben pues, como lo dicen, que entregar el agua, es entregar la vida del pueblo.

El contraste no podría ser más evidente: la bodega produce ‘vinos de exportación’; sus botellas más económicas resultan inaccesibles para los pobladores locales; están sólo reservados a los refinados paladares de los sectores con alto poder adquisitivo; mientras sólo cultivan 36 hectáreas y dan empelo permanente a 5 trabajadores. Del otro lado, entre 350 y 400 familias que en promedio cuentan con 2,5 has. y riegan en total 900 hectáreas de cultivos diversificados: uva, sí, pero también duraznos, membrillos, damascos, maíces, zapallos, tomates, y demás verduras, además de forrajes para sus animales. Probablemente nunca como en esta lucha estuvo tan claro que la defensa del agua, es la defensa de la vida misma: de un medio de vida y de un modo de vida...

La defensa del territorio, conjugándose con la defensa de la identidad: de un pasado común, que sostiene solidaridades presentes y que proyecta un futuro compartido como comunidad política.”

[Leer más](#) ➔ [Vínculo]

## Cuerpos extraños, peligrosos y seductores. Notas sobre el Mercader de Venecia

---

Por Ana Lucía Cervio<sup>1</sup>

### 1. Introducción

El *Mercader de Venecia* de William Shakespeare es una obra cuyos juegos ficcionales entrelazan en cada acto la tragedia y la comedia. El nudo argumentativo es concreto. Bassanio, un joven veneciano carente de dinero para cumplir con un cometido amoroso, se ve obligado a solicitar tres mil ducados por tres meses al judío Shylock. Por su parte Antonio, un honorable mercader cristiano, se compromete a pagar la deuda contraída por su amigo Bassanio, a quien lo une, además, una pasión prohibida. El viejo prestamista, ajustándose a la posición de poder de la que lo invistiera tal pedido y, con ello, a la posibilidad de “vengar” las crueldades a las que fuera largamente sometido por los cristianos, exige en garantía una libra de carne de Antonio. Como era de esperar, los barcos que transportan la riqueza del garante naufragan en el mar, vaticinando la inminencia de un juicio que ni Antonio ni las autoridades cristianas pueden evadir compelidos por el peso de la ley y por el valor de la palabra empeñada.

A partir de la creación y puesta en escena de personajes que encarnan los rasgos típicos de un mundo colonizado por las lógicas de la etnia, la religión y la floreciente economía capitalista, Shakespeare conduce la trama hacia los extremos de un orden socio-espacial que –salvando los detalles que se desprenden de su carácter de obra de teatro renacentista –bien podrían rastrearse en las ciudades capitalistas contemporáneas. En efecto, la dramática historia en la que se ven envueltos Shylock y Antonio adquiere un sentido particular si se la pone en consideración con dos elementos centrales para el desarrollo de la obra. Por un lado, las características del enclave territorial en el que Shakespeare sitúa la historia y, por el otro, los rasgos que distinguen a ambos personajes<sup>2</sup>, dejando al desnudo la complejidad de una trama que vincula la topografía de un orden legítimamente demarcado por posiciones y condiciones sociales con historias mínimas que lo corporizan y lo reproducen en su significación.

---

<sup>1</sup> Licenciada en Sociología. Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria de Postgrado Tipo II del CONICET con el proyecto “La Ciudad que se disputa desde el margen: los sentidos de ciudad de sectores organizados en torno al acceso a tierras y viviendas urbanas de la Ciudad de Córdoba durante las décadas del ’80 y ’90”.

<sup>2</sup> Las posturas e imposturas de una época que Shakespeare encarna en los personajes de Antonio y Shylock, conjugan la moralidad, el sacrificio, las pasiones y los ritos de dos mundos íntimos excluyentes (cristiano, judío, homosexual, usurero) que sólo encuentran un punto de conexión en el reino de lo público, marcado por el imperio de la propiedad privada, la ley y la palabra de honor. Y es precisamente allí, cuando el cuerpo individual de Antonio y Shylock se entrelazan con el cuerpo social de una Venecia eminentemente cristiana, heterosexual y capitalista que los rasgos premeditadamente atribuidos a estos personajes se desvanecen como calificativos generales para pasar a tener un nombre propio, es decir, para apoderarse de un cuerpo. Como afirma Bergson: “Un drama, aún cuando nos pinte pasiones o vicios que tienen su nombre propio, los incorpora con tal arte a las personas, que aquellos nombres se olvidan, se borran sus caracteres generales y ya no pensamos para nada en ellos, sino en la persona que los asume” (2003: 20-21).

Leída en clave socio-espacial, *El Mercader de Venecia* es una obra que retrata la historia de una ciudad y sus horrores. Satirizando la tragedia de las diferencias naturalizadas como legítimas, escenifica los impactos subjetivos de un ordenamiento social signado por límites de concreto que profundizan y demarcan las relaciones y efectos de dominación. En esta línea, la distancia premeditada con los extraños y el miedo a tocarlos, la suntuosidad de una ciudad ideal (Belmonte) frente a las miserias de una ciudad real (Venecia) y los ritos de pasaje entre un mundo público y privado que se tejen en torno al puente del Rialto son, entre otros, elementos que señalan que en esta obra literaria la ciudad, lejos de ser una decisión escénica casual, adquiere un rol protagónico, llegando a ser por momentos un personaje tan fatídico como risible que pone sobre el tablado la misiva de una época. Y es en este sentido que la ciudad se convierte en inspiración, en musa para la creación del poeta que la contempla desde la palabra, jugando con sus tiempos, poniéndole nombre a los cuerpos que la habitan y la recorren, poblando sus soledades, satirizando sus horrores o iluminando sus bellezas<sup>3</sup>.

En este trabajo nos proponemos arrojar algunas pistas para indagar los procesos de delimitación socio-espaciales que (se) configuran (en) el ordenamiento corporal vigente en las ciudades capitalistas. Para ello, partiremos del supuesto de que la estructura urbana –desde sus lógicas materiales y simbólicas– traduce los procesos de estructuración social que tienen lugar en un tiempo-espacio determinado, configurando los estilos de práctica así como los sentidos atribuidos a las interacciones con y en la ciudad. Para alcanzar dicho objetivo iniciaremos un camino que, desde sus particularidades, arroja luz en el proceso de indagar la especial relación existente entre cuerpo, estructura urbana y estructura social. En primer lugar, nos detendremos en una aproximación histórica a la Venecia renacentista, en orden a analizar el espacio del ghetto judío como síntesis para la segregación y a la vez licuación de las diferencias enclavadas en la aludida ciudad-escenario, así como en la dimensión corporal que el estigma del cuerpo extraño albergó en dicho contexto socio-espacial, retomando para ello algunos fragmentos de *El Mercader de Venecia* de William Shakespeare. En segundo lugar, indagaremos los procesos de administración de la diferencia operados en la Venecia renacentista, reparando en los modos en que el extrañamiento y la distancia social repercuten en (y son subsidiarios de) la configuración de los espacios reservados a esos cuerpos-otros-extraños.

## 2. La Venecia Shakesperiana: de Ciudad Red a Ciudad Fortaleza

Si se asume que la ciudad como escenario y protagonista de una trama literaria permite recrear las configuraciones sociales, espaciales y corporales que la definen históricamente, ¿cuáles son los rasgos de Venecia que inspiraron a Shakespeare?

*El Mercader de Venecia* fue escrito hacia fines del siglo XVI (1596-1597). Por ese entonces, Venecia comenzaba a mostrar síntomas de agotamiento de un extenso esplendor que, siglos atrás, la convirtieran en la “ciudad bisagra” entre Europa, Oriente

---

<sup>3</sup> Como testimonio de la ciudad en tanto fuente de inspiración poética podríamos citar innumerables ejemplos, sin embargo aquí apuntamos el cuento “El hombre de la multitud” de Edgard Allan Poe, y la colección de “Pequeños poemas en prosa” de Baudelaire, en la medida que retratan –desde la palabra del poeta como testigo– los vicios, pasiones y destrezas que se despliegan en las modernas metrópolis capitalistas.

y África<sup>4</sup>. Pese al deterioro de los términos de intercambio sufrido por sus fuerzas económicas, Shakespeare vio en Venecia el ejemplo de una de las ciudades-puerto más lujosas y acaudaladas de la Europa renacentista: una ciudad internacionalizada por el comercio que además de atraer el constante fluir de mercancías, exhibía un poder no territorial corporizado en la intensa afluencia de extranjeros que transitaban por sus aguas y tierras en busca de la concertación de diversas transacciones.

Dada su condición de ciudad de tránsito, impulsada por la extensión del comercio y el constante fluir de mercaderes que la recorrían, Venecia era una ciudad de extraños. Paralelamente, sus características físicas la convertían en una ciudad-isla, cerrada por el agua y edificada de tal manera que podía ejercerse el control –tanto ocular como legal– sobre todos los circuitos y circulaciones que fomentaba la regularidad del comercio con Otros. En este sentido, puede afirmarse que desde el punto de vista de la funcionalidad de sus fuerzas económicas, Venecia era algo así como una ciudad-red, asentada sobre las bases de múltiples circulaciones comerciales pero también simbólicas y culturales, es decir, exhibía una naturaleza urbana definida a partir de flujos permanentes de entradas y salidas. Esta dimensión, que la consolidó como una de las ciudades más internacionales de Europa, traía consigo la presencia de extranjeros y, con ello, el imperativo de administrar la peligrosidad que emanaba de esos Cuerpos-Otros-Extraños. De este modo, la Venecia en la que se inspira Shakespeare puede ser entendida en el contexto de un continuum entre una ciudad red, que habilitaba y requería la expansión de sus fuerzas económicas, y una ciudad fortaleza, replegada sobre sí misma para salvaguardarse del acecho de los extranjeros, “paganos” e “infieles”.

Frente al imperativo de lograr un legítimo equilibrio entre el flujo de extraños peligrosos para el mantenimiento del orden, pero al mismo tiempo funcionales para el desenvolvimiento de su economía, Venecia administra una solución urbanística que articula, desde la piedra, la tríada desarrollo económico-peligrosidad-tolerancia necesaria. En esta línea, en 1516 levanta el primer ghetto judío en las inmediaciones de una fábrica de fundiciones. Este reservorio “impío”, signado por la cerrazón y el amurallamiento literal de cuerpos extraños pero necesarios, pone en evidencia una de las modalidades en que las representaciones hegemónicas sobre la alteridad se traducen en mecanismos de segregación socio-espaciales, evocando los procesos de estratificación de la mano de una geometría corporal funcional para el mantenimiento de un orden eminentemente cristiano y capitalista.

Desde un punto de vista histórico, Venecia fue la primera ciudad en edificar ghettos destinados a segregar a la comunidad judía<sup>5</sup>. Si bien la afluencia de

---

<sup>4</sup> En efecto, desde el inicio de la Edad Media, y dada su estratégica localización geográfica, Venecia extendió su poder sobre los mares mediante el tráfico y comercio de especias –especialmente la sal y el azafrán– provenientes de la India y de Oriente. La extensión de esta clase de comercio fortaleció el dominio económico de Venecia, convirtiéndola en un paso obligado para el arribo de estos productos a la Europa continental. Sin embargo, “en 1501 los venecianos se enteraron de que los portugueses habían abierto una ruta marítima hacia la India, bordeando el extremo meridional de África, una ruta que desplazaría a Venecia del comercio de especias con la Europa del norte y occidental. En palabras de un coetáneo, Girolamo Priuli, fueron ‘las peores noticias que podía recibir la república de Venecia, salvo la de la pérdida de nuestra libertad’” (Sennett, 1997: 239).

<sup>5</sup> Tras el III Concilio Luterano (1179), la Europa cristiana intenta evitar la “comunidad residencial” entre judíos y cristianos. Básicamente, condenaba la práctica de la usura, decretando que los prestamistas de dinero fueran expulsados del altar, no obtuvieran la absolución a la hora de la muerte y se los despojara del derecho a un entierro cristiano. En este sentido, y dado que el “pecado” de la usura era mayoritariamente atribuido al pueblo judío, las principales ciudades europeas (Londres, Frankfurt, Roma)

comerciantes y banqueros judíos comenzó ya en el siglo X, éstos fueron confinados a residir mayoritariamente en islas cercanas (Spinalunga, la Giudecca) o en tierra firme (Mestre). Sin embargo, a comienzos del siglo XVI, las tropas francesas y otras potencias derrotaron al ejército veneciano en Agnadello (1509), provocando el pánico y la fuga de miles de judíos desde la terra firma hacia las islas principales. Mientras que el número de la comunidad judía estable se elevaba drásticamente por encima del “valor crítico” tolerado para el desarrollo económico veneciano, las autoridades cristianas comenzaron a pergeñar una salida drástica y escandalosa.

Pese a los sermones expulsivos propiciados por los frailes, en 1516, a través de un decreto oficializado por el Senado de la República Serenísima, se decidió confinarlos en la región de Cannareggio, un sector aislado de la ciudad. “El lugar elegido fue una antigua fundición de cañones, llamada Ghetto Nuovo, en las islas centrales más alejadas de la plaza de San Marcos. La nueva fundición se convirtió en una isla mediante canales; se levantaron altos muros, todas las ventanas que daban al exterior fueron tapiadas, y se dispusieron dos entradas vigiladas por cuatro guardias cristianos; seis guardias más debían tripular dos naves patrulleras, y los diez eran pagados por la comunidad judía, a la cual también se ordenó que concertase el arriendo perpetuo de la propiedad a un precio que estaba un tercio por encima de su valor” (Meyer y Jhonson, 2007: 283).

El Ghetto Nuovo fue la primera de las tres etapas que registró el proceso de segregación socio-espacial de la comunidad judía en Venecia<sup>6</sup>. En efecto, los ciclos económicos y los avatares de las guerras por la posesión de las rutas comerciales que asolaban a la región coincidieron con la llegada de un número cada vez mayor de judíos que vislumbraban en esta ciudad-puerto un refugio para su seguridad corporal y una opción para sus actividades económicas<sup>7</sup>. Esta explosión demográfica, sumada a la funcionalidad que los judíos representaban para el desarrollo de la economía doméstica –especialmente a través del ejercicio de la usura, práctica ancestral prohibida por la ley divina<sup>8</sup>–, obligó a las autoridades cristianas a extender los planes de ordenamiento

---

construyeron sus propios recintos para confinarlos, dejando en evidencia la tensión permanente entre la “ley divina” y el “reino de la propiedad privada” sobre la que se desenvolvía la economía medieval. Sin embargo, las características que distinguen al ghetto judío veneciano, y que con variantes horribles llegaron a replicarse en otros momentos de la historia mundial, hacen que se lo reconozca como el primer antecedente de esta clase particular de segregación socio-espacial (Meyer y Jhonson, 2007; Sennett, 1997).

<sup>6</sup> La proposición de encerrar a los judíos en el Ghetto Nuovo fue presentada por Zacarías Dolfin en 1515. Su plan consistía en “enviarlos a todos a vivir al Ghetto Nuovo, que es como un castillo, y colocar puentes levadizos y cerrarlo con un muro; tendrán sólo una puerta, que los encerrará allí y no podrán salir; dos barcos del Consejo de los Diez irán y permanecerán allí por la noche, a expensas suyas, para su mayor seguridad” (Benjamín Ravid: “The religious, economic and social background and context of the establishment of de ghetti of Venice”, 1987. Cozzi, G. (ed) *Gli Ebrei e Venecia*. Editiioni di Comunità. Milán. Citado en Sennett, 1997: 252).

<sup>7</sup> Como resultado de severos pogromos que datan del siglo XIV y XV, Venecia fue poblándose de judíos procedentes de Alemania, España y de otras ciudades italianas quienes se dedicaron, mayoritariamente, al comercio de artículos de segunda mano como estrategia de sobrevivencia. Sin embargo, a comienzos del siglo XVI, la ciudad comenzó a receptor a un considerable número de judíos “que se habían enriquecido prestando dinero y llevando consigo diamantes, oro y plata (...) así como un reducido número de eminentes médicos. Estos prestamistas y médicos judíos, pertenecientes a una clase acomodada, se convirtieron en refugiados considerablemente visibles, pues tenían más relaciones con los cristianos de la comunidad veneciana” (Sennett, 1997: 240).

<sup>8</sup> En el texto bíblico se detectan varios pasajes que refieren a la prohibición del préstamo a interés. A modo de ejemplo, reproducimos dos de ellos que resultan significativos en la medida que arguyen el

urbano dispuestos para localizar a esos Cuerpos-Peligrosos-Necesarios. Fue así que en 1541 se construyó el Ghetto Vecchio y en 1633 –poco más de 30 años después de que Shakespeare publicara *El Mercader de Venecia*– el Ghetto Nuovissimo (Sennett, 1997).

### 3. Una topografía de (para) la relegación corporal

Las características físicas de Venecia colaboraron decididamente en la configuración y extensión de esta clase de política de segregación corporal. En tanto formación histórica y política, pero también como término cuyo uso sigue extendiéndose hasta nuestros días, el ghetto debe su denominación precisamente a la localización espacial que tuvo en Venecia este primer reservorio destinado a relegar a la comunidad judía<sup>9</sup>. Etimológicamente, proviene del italiano *gettare*, que significa “arrojar”, “desembocar”, “fundir”, en coincidencia con el emplazamiento geográfico del Ghetto Nuovo y del Vecchio, localizados en antiguos distritos destinados a la fundición de metales, en las afueras de la ciudad (Meyer y Jhonson, 2007).

En términos contemporáneos, las Ciencias Sociales han ido reproduciendo y apropiándose –en ocasiones hasta los extremos del abuso– de la palabra “ghetto” para designar aquellos espacios de reclusión corporal, sitios en ámbitos urbanos, destinados a segregar a grupos humanos que comparten, al menos, algún rasgo que los distingue y los distancia de “la norma” establecida. Ejemplos de segregación étnica, religiosa y económica (y sus horribles combinaciones) se detectan en experiencias históricas relativamente recientes. Desde Auschwitz, pasando por el ghetto negro de Chicago (Wacquant, 2007), hasta las más recientes políticas urbanas implementadas en ciudades latinoamericanas ( Svampa, 2001, 2004) han sido referenciadas intelectualmente como experiencias de “ghettización”, apuntalando desde la retórica antropológica, sociológica, urbanística, política, económica y estética, los conflictos de clases que cobran vida (y vidas) en la configuración del tejido urbano, en tanto expresión material de los procesos de estructuración social en un momento determinado (Castells, 1974).

Desde su morfología social hasta su origen etimológico, el término ghetto es un sustantivo vuelto calificativo. Bajo su órbita designativa confluyen formas y objetos materiales que posibilitan su rápida identificación e individualización en la trama urbana –perímetro, puertas de acceso, nominación, instituciones de control y disciplinamiento, etc.–, al tiempo que marcas corporales y disponibilidades para la

---

pecado de la usura como una afrenta a la misericordia divina, al amor filial y al mérito de todo buen cristiano:

a) “Y cuando tu hermano empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás; como forastero y extranjero vivirá contigo. No tomarás de él usura ni ganancia, sino tendrás temor de tu Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le darás tu dinero a usura, ni tus víveres a ganancia” (Levítico XXV, 35-37).

b) “Porque si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores aman a los que los aman. Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso” (Lucas VI, 32-36).

<sup>9</sup> En efecto, según la Enciclopedia Británica (2008), el término fue utilizado por primera vez en Venecia en 1516 para designar a esa área de relegación geográfica destinada a confinar a los judíos. “Perhaps the most clearly recognizable such area today is the Ghetto, the islet on which from 1516 to 1797 Venice’s Jews were confined. (Indeed, the very word *ghetto* was first used with reference to Venice)”. Versión on line: [www.britannica.com](http://www.britannica.com)

acción que adjetivan, performan e individualizan a los cuerpos que lo habitan –negro, judío, violento, usurero, pobre, vago, impío, etc. En este sentido, el ghetto es al mismo tiempo un espacio físico y social (sensu Bourdieu), una topografía de relegación que, vuelta adjetivo, conjuga perimetralmente el exilio y la protección con los dictámenes hegemónicos de la expulsión y la oclusión de corporalidades sospechosas.

Löïc Wacquant es uno de los autores contemporáneos que más ha trabajado la temática del ghetto en las metrópolis capitalistas, ofreciendo interesantes reflexiones en torno a las formas socio-espaciales en las que se traduce la marginalidad, la expulsión y la pobreza urbana. Si bien los trabajos de este autor se focalizan en las ciudades de Chicago y París durante las últimas fases de desarrollo capitalista (2001, 2007), su definición de ghetto arroja pistas para pensar los procesos de segregación socio-espaciales sobre los que se estructuraba la ciudad-musa de Shakespeare, y que es motivo de análisis de este trabajo.

En esta línea, Wacquant sostiene que “el ghetto no es una simple entidad topográfica o una suma de familias y de individuos pobres, sino una forma institucional, es decir, una concatenación particular, anclada en el espacio, de mecanismos de clausura y control etnoracial” (2007: 66). He aquí una clara conceptualización de lo que hemos intentado expresar en párrafos anteriores. El ghetto, en tanto espacio físico y social, es una topografía de la relegación y represión de cuerpos extraños que se instituye como mecanismo para legitimar las diferencias y distancias sociales concebidas hegemónicamente como peligrosas y, por lo tanto, obligadas a cargar con el lastre de la sospecha sistemática. Y es precisamente en su dimensión institucional que esta formación adquiere su sentido último como instrumento y producto de una política corporal. Es decir, en el contexto de sociedades que operan discursivamente bajo la fantasía ciudadana de la inclusión y el derecho (Scribano, 2008), la relegación espacial de cuerpos peligrosos para el orden establecido sólo puede ser legitimada si se exhiben los argumentos “políticamente correctos” que la fundamentan y que, al mismo tiempo, ocultan las distinciones radicales de la que dicha administración de la diferencia quiere deshacerse. En otras palabras, es preciso suministrar los mecanismos institucionales que no sólo favorezcan la segregación *in factum* sino que, al mismo tiempo, reproduzcan los argumentos del borde y la sospecha sobre los que se fundan y sobre los que (probablemente) perdurarán. Visto de esta manera, los enclaves de clausura y de “cerrazón”<sup>10</sup> expulsógena (étnica, religiosa y/o económica) dispuestos para controlar y disciplinar a esos cuerpos-otros se instituyen como parte y arte operante de una economía corporal, supeditada a las lógicas materiales y simbólicas del llamado

---

<sup>10</sup> Retomamos aquí la noción de “proceso de cierre” puesta de manifiesto por Max Weber para designar al conjunto de operaciones por medio de las cuales un grupo en situación de competencia por las probabilidades económicas tiende a limitar/eliminar el número de competidores recurriendo para ello a “algún carácter exteriormente comprobable de los competidores (reales o potenciales), por ejemplo, la raza, el idioma, la religión, el lugar de nacimiento, la clase social, el domicilio, etc., para basar sobre él la exclusión (...) Su finalidad está en cerrar en alguna medida a los de afuera las probabilidades (sociales y económicas) que entran en juego” (Weber, 1999: 276). En esta línea, un dato histórico interesante lo constituye el hecho de que durante la Edad Media el comercio al por menor era la actividad económica más segura y la que aportaba mayores tasas de rentabilidad, desencadenando importantes luchas (en el sentido weberiano del término) por el monopolio del comercio urbano por parte de los mercaderes sedentarios locales. Como afirma Weber: “Al deseo de acabar con esta competencia respondió la lucha contra los judíos (...) La primera ola de antisemitismo se propaga por Europa a partir de la época de las Cruzadas, bajo el doble influjo de la guerra por la fe y de la competencia de los judíos (...) Esta lucha contra los judíos y otros pueblos extranjeros (cahorsinos, lombardos y sirios) es un síntoma de la formación de una clase de comerciantes nacionales” (1997: 191-192).

“mundo circundante” que detenta el monopolio legítimo de las representaciones sobre la alteridad (Bourdieu, 1988; Grignon y Passeron, 1989).

#### 4. Una política sobre los cuerpos impíos: de la piedra al movimiento corporal

¿De qué manera se expresa la aludida dimensión institucional en el contexto de la segregación de la comunidad judía en Venecia? Un repaso histórico posicionado desde el “mirada del amo”, indica que el ghetto era una formación socio-espacial constituida sobre la base y el complemento de dos tipos de instituciones sin las cuales esta política de segregación no hubiera sido posible.

En primer lugar, encontramos una serie de formas estrechamente vinculadas a la fisonomía del ghetto, y que denominaremos “instituciones de la piedra”. Se trata de un conjunto de objetos materiales cuyo peso específico fue determinante a la hora de circunscribir la línea perimetral que delimitaba el “adentro” y el “afuera” de esta zona de confinamiento, haciendo aún más visible y descarnada la segregación de estos cuerpos dentro de los contornos de la Ciudad (en mayúsculas). En este sentido, y tal como anunciáramos más arriba, la situación geográfica de Venecia favoreció la aparición del ghetto, haciendo que el agua fuera un potente aliado para la segregación operada. De este modo, y a partir de la ocupación de viejos edificios situados en la antigua zona de fundiciones –y que explosión demográfica mediante, llegaron a alcanzar los siete pisos de altura–, el área del ghetto se estructuró como un archipiélago de islas dentro de Venecia. Cerrada por altos muros y conectada a la ciudad por dos puentes levadizos que se cerraban al caer el sol, esta zona de relegación corporal se instituyó como producto directo de lo que Richard Sennett denomina una “geografía de la represión” (1997: 234).

Entre los objetos del orden de la piedra que consumaban la segregación de esos cuerpos “paganos e infieles”, y que apuntalaban la ghettización como proceso legítimamente instituido en la Venecia renacentista, pueden identificarse los siguientes:

I) Puertas de acceso y puentes levadizos: Vigiladas por guardias cristianos, las puertas de acceso al ghetto permanecían abiertas durante el día, acción que permitía que los judíos pudieran acudir a la zona del Rialto –donde se concentraba la mayor parte de la actividad económica veneciana–, al tiempo que favorecía la entrada de cristianos para el desarrollo de alguna actividad mercantil o para solicitar un préstamo. Al caer la noche, las puertas se cerraban y los dos puentes levadizos que conectaban el área con el resto del tejido urbano eran levantados, obligando a los judíos a regresar y a los cristianos a abandonar el ghetto (Meyer y Jhonson, 2007). De este modo, la función de enclaustramiento que poseían las puertas y puentes señala, al menos, tres procesos administrados por las autoridades cristianas. En primer lugar, el manejo del tiempo judío en el espacio público y en el privado: la imposición de horarios para la circulación, el intercambio y el contacto con “otros no judíos” en el centro comercial, refractaba subsidiariamente en la organización temporal y en la disponibilidad corporal para el despliegue de prácticas y rituales ligados a la intimidad familiar y comunitaria dentro de los límites del ghetto. En segundo lugar, y ligado a lo anterior, la apertura dosificada de las puertas y puentes revela (una vez más) la importancia de la presencia judía para la economía veneciana, haciendo del intercambio mercantil que se desplegaba en la Ciudad (con mayúsculas) el único argumento legítimo para esta circulación restringida y temporalmente pautada. Finalmente, las puertas de acceso y puentes

señalan el proceso de segregación socio-espacial a partir del cual el ghetto se convierte en una ciudad-dentro-de-la-ciudad individualizada, estigmatizada y colonizada por los imperativos de una alteridad radical que, al imprimirse sobre el cuerpo judío, no hace más que circunscribir los límites espaciales y temporales hegemónicamente dispuestos para la circulación, el intercambio, el contacto y la intimidad de los extraños.

II) Nominación: Como afirmáramos, en la Venecia renacentista la zona de ghetización judía se implantó en las afueras de la ciudad, absorbiendo su nomenclatura precisamente del emplazamiento donde se localizó: un viejo distrito dedicado a la fundición de metales. Así, a lo largo del siglo XVI y XVII se construye el ghetto Nuovo, Vecchio y Nuovissimo. Más allá de las razones históricas que dan cuenta de la aparición de estas formaciones urbanas, aquí interesa destacar el hecho de que poseían una nominación que las distinguía –como distritos– del resto de la ciudad, demarcando, en ese acto, los límites físicos y simbólicos entre la Ciudad (con mayúsculas) y la ciudad (con minúsculas). De este modo, sin dejar de ser parte de la cartografía oficial veneciana<sup>11</sup>, los ghettos no sólo fueron individualizados y confinados detrás de altos muros, sino que, además, respondían a un criterio de delimitación nominal cuya expresión más certera lo constituía la nomenclatura oficialmente asignada por las autoridades gentiles a estas formaciones y, a partir de allí, a los cuerpos que desde entonces comenzaron a ocuparlos: “judíos”, “usureros”, “paganos”, “infieles”, “impuros”.

III) Bloques de edificios: Como era previsible, la estructura arquitectónica del ghetto veneciano no escapó a las lógicas de segregación y disciplinamiento corporal sobre las que operaba la administración cristiana de la diferencia. Así, no sorprende que esta zona de relegación haya estado constituida por un conjunto de casas-torre que, agrupadas, conformaban bloques de edificios de alturas inusuales para la época<sup>12</sup>. Fotográficamente, los edificios formaban un gran muro en torno a un espacio central abierto. Exteriormente, estaban rodeados de agua y conectados al resto de la ciudad por dos puentes levadizos que se cerraban por las noches, quedando los judíos aprisionados en su interior. De este modo, la fisonomía del ghetto nos devuelve la imagen de un castillo, de una fortaleza amurallada que revela dos procesos de control concomitantes. Por un lado, la economía del espacio operada por las autoridades gentiles ante el crecimiento de la población judía en la ciudad y su consecuente confinamiento en construcciones que, como Babel, crecían en altura –aunque en este caso no se trataba de “escalar al cielo para retornar al cosmos”, sino de reunir en un espacio unificado las marcas de una peligrosidad sospechosa que debía ser vigilada. Por otro lado, esta clase de estructura posibilitaba el control ocular de los cuerpos encerrados, el cual se efectuaba a través de embarcaciones que patrullaban durante las noches, observando e impidiendo, cual panóptico, cualquier movimiento extraño.

IV) Altos muros y ventanas externas clausuradas: Complementando los objetos materiales que asistieron al proceso de segregación judía, el área de ghetización se estructuraba en torno a altos muros que la constituían literalmente en una isla dentro de

---

<sup>11</sup> Como anticipáramos, esta segregación (sin expulsión) obedeció, primordialmente, a la funcionalidad que la presencia judía representaba para el desarrollo y crecimiento de la economía veneciana. Este fundamento será analizado con mayor detalle en el próximo apartado, al momento de profundizar acerca de las estrategias sociales tendientes a confrontar/administrar la peligrosidad del extraño.

<sup>12</sup> En momentos de gran crecimiento demográfico de la población judía en la ciudad, las casas del ghetto fueron creciendo en altura hasta alcanzar, en algunos casos, los siete pisos. Estaban construidas sobre pilotes de madera anclados en el agua, lo que limitaba su altura e incluso hacía que las edificaciones se inclinaran hacia los lados, pues los pilares no soportaban el peso (Sennett, 1997: 253).

la ciudad. Asimismo, cada noche se clausuraban las ventanas de las casas-torres que daban hacia el exterior y se retiraban los balcones, impidiendo a los judíos cualquier tipo de contacto visual con el “mundo exterior” (Sennett, 1997: 253). Una vez más, este proceso de enclaustramiento fortalecía desde la piedra el control de los movimientos del cuerpo, demarcando el “adentro” y el “afuera” de una ciudad de extraños que organizaba su cotidianidad (en tiempo y espacio) de acuerdo a los contenidos que legitimaban e instituían el juego de la alteridad radical. En efecto, esta fortaleza amurallada no sólo reforzaba la prohibición del encuentro corporal y visual (extra comercial) entre judíos y cristianos, sino que al mismo tiempo despertaba en el seno de la Ciudad una serie de intrigas y de elucubraciones respecto a lo que acontecía en el interior del ghetto (Sennett, 1997). De esta manera, los muros y las ventanas clausuradas respondían a un proceso de cerrazón recíproca, pues no sólo impedían que los judíos tocaran y miraran a los cristianos, sino que además eran instrumentos que evitaban –hasta el extremo– el contacto corporal y visual de estos últimos con el cuerpo judío: extraño pero seductor<sup>13</sup>.

Las funciones que estos objetos del orden de la “piedra” desempeñaban en el proceso de gheztización eran complementadas y reforzadas por una serie de procesos institucionalizados para constreñir y regularizar el “movimiento corporal”. En este sentido, en el uso de distintivos se detecta una primera imposición directamente asociada al imperativo de identificar y controlar (desde el poder de la vista) al cuerpo extraño/peligroso/diferente<sup>14</sup>. Según Mayer y Jhonson, los judíos “tuvieron que usar un distintivo circular amarillo, después un sombrero amarillo y, posteriormente, un sombrero rojo” (2007: 283). El hecho de transitar por el espacio público vistiendo ropas especiales no distinguía a la comunidad judía del resto de los gentiles, ya que en la ciudad todos utilizaban algún tipo de uniforme para indicar su posición o profesión. Sin embargo, tanto judíos como prostitutas estaban obligados a utilizar el color amarillo

---

<sup>13</sup> La época en que se construye el primer ghetto judío coincide con una “reforma moral” impulsada por las autoridades cristianas. Por ese entonces, y luego de la derrota en Agnadello, “la podredumbre moral” se constituyó en la tesis oficial que explicaba la decadencia económica veneciana, de manera que el 13 de marzo de 1512 el Senado aprueba un decreto “cuya finalidad era ‘apacar la cólera de nuestro Señor’ evitando un ‘gasto inmoderado y excesivo’” (Sennett, 1997: 242). Se trataba de imponer una nueva disciplina corporal, acabando con la exhibición de la sensualidad sobre la que se erigía la imagen de Venecia en Europa, de modo que regulando el uso de bienes suntuosos (joyas, perfumes, vestimenta, etc.) se pudiera revertir la suerte de la ciudad. “El ataque veneciano contra los judíos estuvo íntimamente asociado con el rechazo de la sensualidad corporal. La sífilis fue uno de los ejes del ataque, pero la manera en que los judíos ganaban dinero también fue un factor en la discusión y la decisión. Los judíos hacían dinero mediante la usura y ésta tenía una relación directa con el vicio corporal” (*Ibid.*) De esta manera, el cuerpo judío era un cuerpo contaminado pero al mismo tiempo seductor, amarrado a la sensualidad que emana (de) lo ajeno, lo extraño, lo desconocido. “En el período medieval, la Imitación de Cristo hizo que las personas tuvieran más empatía con el cuerpo, especialmente con el cuerpo sufriente. El temor de tocar a los judíos representa el límite de esa concepción de un cuerpo común. Más allá de ese límite se alzaba una amenaza – una amenaza redoblada porque la impureza del cuerpo ajeno estaba asociada con la sensualidad, con el señuelo de lo oriental, con un cuerpo liberado de los frenos cristianos. Tocar al judío contamina pero seduce. El espacio segregado del gueto representaba un compromiso entre la necesidad económica de tratar con los judíos y la aversión que despertaban, entre la necesidad práctica y el miedo físico” (Sennett, 1997: 233).

<sup>14</sup> En la Venecia renacentista, la regulación del tránsito y permanencia de los cuerpos extraños no era extensible sólo a los judíos. Al ser una ciudad portuaria, la prostitución se convirtió en una importante actividad económica, de modo que “el puerto toleraba a las prostitutas como una parte de su economía, al igual que toleraba a los judíos que prestaban dinero” (Sennett, 1997: 258). De esta manera, tanto judíos como prostitutas fueron señalados como cuerpos extraños, obligados a vivir segregados y a utilizar ropas o distintivos amarillos.

como símbolo visible de la impureza de su carne<sup>15</sup>. En este contexto, el distintivo puesto en evidencia para la clasificación de los cuerpos en tránsito reforzaba el miedo a tocar la impureza<sup>16</sup>, señalando la diferencia y exacerbando la imposibilidad de todo roce corporal que transgrediera los acotados límites del contacto permitido (en el comercio o en el burdel). Así, la detección visual de los cuerpos impuros que el uso de distintivos posibilitaba se instituyó como un mecanismo profiláctico tendiente a resguardar y prevenir a los “puros” gentiles de la ciudad de la tentación pecaminosa del contacto táctil con estos cuerpos seductores.

Por otra parte, y tal como anunciáramos, los cristianos venecianos entablaron con los judíos una relación de necesidad económica que les impedía expulsarlos de la ciudad<sup>17</sup>. A cambio de vivir segregados (pero seguros de turbas fanáticas), los judíos se vieron obligados a pagar altísimos impuestos que superaban ampliamente a las contribuciones cristianas. De este modo, “(...) pagaban no sólo impuestos ordinarios y derechos de aduana, sino un impuesto anual especial de diez mil ducados y gravámenes forzosos, durante el primer siglo del gueto, de por lo menos sesenta mil ducados; en total, por lo menos doscientos cincuenta mil ducados” (Meyer y Jhonson, 2007: 284). Así, la ecuación eran altas contribuciones monetarias a cambio de seguridad física y de estabilidad económica, redundando en otra modalidad de control corporal y energético, en este caso, asociada a la apropiación oficial de buena parte de los excedentes que los judíos obtenían a partir del desarrollo de actividades económicas sentenciadas como “impuras” o “abyectas”<sup>18</sup>.

En esta línea, y profundizando aún más el proceso de segregación, a los judíos les estaba vedado el acceso a la propiedad de la tierra. Las casas que ocupaban en el ghetto eran arrendadas a precios diferenciales<sup>19</sup>, es decir, por vivir encerrados de ese modo pagaban alquileres que excedían con creces los valores estipulados para el arriendo realizado por cristianos (Sennett, 1997: 253). De esta manera, la negación del derecho a la propiedad contribuía de igual modo al control del movimiento de la carne, en la medida que configuraba los límites de posibilidad (energética y económica) para habitar en la ciudad (restringida). Así, y ante la imposibilidad normativa de residir en otro espacio urbano, los judíos se vieron acorralados detrás de altos costos económicos para su reproducción cotidiana mínima, acrecentando, una vez más, las arcas de los

---

<sup>15</sup> Shakespeare alude al uso de distintivos a los que estaban obligados los judíos en Venecia en uno de los pasajes del Acto I, Escena III, en el que Shylock intenta imponer su posición a Antonio: “*Hereje me llamáis, perro o carnicero, y también escupís en mi gabán judío*” (Shakespeare, 2006: 74).

<sup>16</sup> En *El Mercader de Venecia*, la libra de carne que Shylock exige como garantía de cumplimiento del contrato revela el temor cristiano de que el judío contaminase el cuerpo. Así, el calificativo “caníbal” con el que se juzga el requerimiento de Shylock no hace si no exacerbar –hasta el límite de la muerte– el miedo cristiano a tocar y ser tocados por la impureza judía.

<sup>17</sup> Además de los prestamistas de dinero, la economía veneciana absorbió para sí a muchos judíos dedicados a variadas actividades, “incluso los judíos pobres eran necesarios para la ciudad, por ejemplo, los que comerciaban con bienes de segunda mano. (En 1515 el gobierno otorgó la licencia oficial a nueve tiendas judías de este tipo). Todos los judíos pagaban impuestos elevados” (Sennett, 1997: 245-246).

<sup>18</sup> De acuerdo a Max Weber, el préstamo de dinero al que se dedicaban los judíos, y por el que fueran ampliamente receptados en la Venecia del Renacimiento, tiene su origen en la inclinación hacia el comercio que históricamente caracterizó a este “pueblo paria burgués”, en la medida que era la única forma de actividad que les permitía entregarse por entero al estudio de la ley. “Esto quiere decir que son motivos de carácter ritual los que han llevado a los judíos al comercio y muy en especial al comercio con dinero, siendo éste, por tanto, un comercio de nación o tribu ritualmente cerrado” (Weber, 1997: 174-175).

<sup>19</sup> De acuerdo a Meyer y Jhonson (2007: 283), a los judíos se les ordenó el arriendo perpetuo de la propiedad a un precio que se situaba un tercio por encima de su valor real.

terratenientes gentiles. Esta consideración señala nuevamente la relevancia que la comunidad judía tenía en el escenario económico veneciano, instituyéndose como otro de los fundamentos en los que se apoyaba el imperativo de la segregación sin expulsión como corolario de la administración de la otredad.

Simultáneamente, la negación de derechos se hizo extensiva al ámbito de la ciudadanía. En efecto, pese a la concentración demográfica que la comunidad judía fue adquiriendo en Venecia a lo largo de los siglos, a la luz del descarnado proceso de segregación del que fuera objeto no sorprende que se le negara el acceso a la ciudadanía. De este modo, los judíos quedaron expresamente impedidos para reclamar cualquier derecho o gozar de sus ventajas. Se partía del supuesto oficial de que eran comerciantes extranjeros “residentes”, de manera que no estaban amparados por ningún derecho ciudadano que pudiera reclamarse por fuera del espacio de las transacciones económicas puestas de manifiesto en las condiciones del contrato. De esta manera, en el cuerpo judío se imponía una clara escisión de los ámbitos público y privado<sup>20</sup>, pues comerciaban como iguales, pero estaban despojados de todo calificativo ciudadano que los condenaba a vivir como hombres y mujeres segregados. En este sentido, un fragmento de *El Mercader de Venecia* resulta contundente, pues refleja el poder de los únicos derechos (monetarios y contractuales, cimentados en el peso de la ley veneciana) que el judío Shylock podía reclamar<sup>21</sup>: “Esa libra de carne que de él ahora demando la he comprado muy cara, y es mía y la tendré. Si me la denegáis, pues ay de vuestras leyes: será que en los decretos de Venecia no hay fuerza. Yo me presento a juicio. Responded: ¿lo tendré?” (Shakespeare, 2006: 181; Acto IV, Escena I).

Finalmente, y tal como se expresara para el caso de los objetos de la “piedra”, el ghetto judío estaba sujeto a una férrea supervisión externa. Las dos entradas principales eran “vigiladas por guardias cristianos; seis guardias más debían tripular las dos naves patrulleras, y los diez eran pagados por la comunidad judía” (Meyer y Jhonson, 2007: 283). A diferencia de lo que acontecía en el ghetto romano<sup>22</sup>, el veneciano no disponía de ningún tipo de supervisión interna, aspecto que Sennett (1997: 254-255) atribuye precisamente a la inexistencia de todo deseo de reclamar a los judíos para la ciudad y, con ello, a la indiferencia oficial de promocionar cualquier tipo de cambio de comportamiento (vía conversión) luego de encerrarlos. De esta manera, pueden identificarse dos procesos simultáneos. En primer lugar, el ya expuesto imperativo de controlar al cuerpo extraño/peligroso/seductor, reforzando la mirada de los “guardianes del movimiento” apostados detrás de los muros. En segundo lugar, la inexistencia de supervisión interna, y con ello el consentimiento de que la vida comunitaria se

<sup>20</sup> A este respecto, es esclarecedora la respuesta que ofrece Shylock ante la invitación de Basanio de compartir una cena. En ella se observa claramente la escisión entre el ámbito público y privado que demarcaba no sólo al cuerpo judío sino también a la relación que éste mantenía con los gentiles, resultando al menos improbable la “contaminación” entre prácticas públicas (comprar, vender, conversar, caminar) y los rituales ligados a la intimidad (comer, beber, rezar): “*Voy a comprar con vos, vender con vos, conversar con vos, caminar con vos y así sucesivamente, pero no voy a comer con vos, beber con vos ni rezar con vos*” (Shakespeare, 2006: 68-69- Acto I, Escena III).

<sup>21</sup> Al desarrollarse la escena del juicio entre Antonio y Shylock, Shakespeare pone en boca de la bella Porcia unas palabras que atestiguan el peso de la ley veneciana, así como la imposibilidad de conducirse por fuera del poder supremo de la ciudad, aun cuando la sentencia señale obrar en favor de un “infidel judío”: “*No hay poder en Venecia para modificar un decreto instituido*” (Shakespeare, 2006: 188; Acto IV, Escena I).

<sup>22</sup> En 1555 comenzó a construirse en Roma un ghetto destinado al aislamiento judío. “Se pretendía que el gueto romano fuera un espacio donde los judíos se transformaran. Pablo IV propuso encerrar a todos los judíos en un lugar para que los sacerdotes cristianos pudieran convertirlos de manera sistemática, casa por casa, obligándolos a escuchar la palabra de Cristo” (Sennett, 1997: 255)

estructurara –dentro de los límites del ghetto– con sus propios tiempos y secuencias, connota la apatía oficial de lograr alguna clase de alteración del comportamiento judío que los convirtiera en “dignos ciudadanos venecianos”. Es decir, no se pretendía convertirlos al cristianismo –en tanto camino directo para el logro/reconocimiento de ciudadanía– en la medida que la presencia judía en la ciudad sólo era tolerada con fines económicos<sup>23</sup>, excluyéndose de plano toda voluntad ligada a la apropiación de libertades más generales.

Luego de analizar los objetos y procesos que componían las aquí denominadas “instituciones de la piedra y del movimiento corporal” que caracterizaban al ghetto veneciano, pueden detectarse algunos pasajes que prueban la ficcionalidad de *El Mercader de Venecia*, basándonos en la imposibilidad (histórica) de que algunas escenas ocurrieran en la realidad.

*“Yésica, me han pedido que concurra a una cena. Aquí tenéis mis llaves. Pero, ¿por qué he de ir? No mandan a pedírmelo por afecto, me adulan; aún así iré por odio, para comer a expensas del pródigo cristiano. Vos, Yésica, hija mía, vigiladme la casa. No tengo ganas de ir; algún mal se fermenta respecto a mi reposo, porque anoche soñé con bolsas de dinero” (Acto II, Escena V)*

*“¿Hay mascaradas, dices? Yésica, vos oídme: cerradme bien las puertas, y al oír el tambor y el chillido del pífano como vil torcecuello, no vayáis a treparos a la ventana entonces, para espiar a cristianos necios caripintados; clausurad los oídos de casa, las ventanas, que no ingrese en mi sobria casa ningún sonido de vana afectación. Juro por el bastón de Jacob que no tengo ganas de ir hoy de fiesta. Y sin embargo iré.” (Acto II, Escena V)*

Esta escena entre Shylock y su hija Yésica postula cuatro elementos que, si nos atenemos a las referencias históricas anteriormente expuestas, indicarían que el viejo judío no residiría en el ghetto: A) Que asista a una cena con cristianos es una situación al menos improbable si se piensa en el miedo a tocar y en la clara escisión entre el mundo público (transacciones mercantiles) y el privado (ritos de intimidad) a partir de la cual se instauraba la relación entre judíos y gentiles. B) La posibilidad de que Shylock saliera del ghetto al caer la noche, violando la supervisión externa y la administración del tiempo judío oficialmente pautaada, tampoco hubiera sido posible en la Venecia renacentista. C) El judío solicita explícitamente a su hija que vigile la casa, temeroso de las represalias que, en forma de saqueo, pudieran tomar los cristianos. Sin embargo, las referencias históricas indican que por la noche (momento en que se presume ocurre la escena) se cerraban las puertas y se clausuraban los puentes levadizos, impidiendo tanto la salida de judíos como la entrada de cristianos al ghetto. D) Al mismo tiempo, y asumiendo que la zona de ghettos se encontraba alejada del centro ceremonial de la Venecia real, habrían existido serias dificultades para que desde las ventanas clausuradas pudiera escucharse el sonido de los tambores o se pudiera “espiar a cristianos necios caripintados”.

---

<sup>23</sup> Debe advertirse que los judíos que decidieran convertirse al cristianismo debían donar todos sus bienes a la Iglesia, por lo tanto, y para el pleno desenvolvimiento de la economía veneciana, eran más necesarios como judíos que como conversos.

## 5. Consideraciones finales

El recorrido histórico por el ghetto judío veneciano nos permitió confrontar algunas de las dimensiones analíticas con las que opera la política de ordenamiento corporal vigente en las ciudades capitalistas. En términos urbanos, acordamos que la Venecia que inspiró a Shakespeare puede comprenderse en el marco de un continuum entre una “ciudad red”, que ansía recuperar su esplendor económico, y una “ciudad fortaleza”, replegada sobre sí misma para ampararse de la amenaza que emana de la sistemática presencia de extranjeros. En esta línea, asumimos que el ghetto fue la solución urbanística que permitió articular, desde la piedra, la tríada desarrollo económico-peligrosidad-tolerancia necesaria imputada al cuerpo extraño.

Tras analizar las aquí denominadas “instituciones de la piedra” y del “movimiento corporal” que operaban en torno a los muros del ghetto judío, intentamos reconstruir los modos en que las representaciones hegemónicas sobre esos cuerpos-otros-extraños se manifestaban en los enunciados de la propia estructura urbana, codificando los movimientos, administrando los sentidos y restringiendo las prácticas. Así, reconocimos la existencia de procesos ligados a: 1) manejo del tiempo judío en el espacio público y privado, 2) relación de necesidad económica, 3) imperativos de una alteridad radical o el ghetto como una ciudad-dentro-de-la-ciudad, 4) demarcación de los límites físicos y simbólicos entre la Ciudad (en mayúsculas) y la ciudad (en minúsculas), 5) economía de espacio y control ocular, 6) cerrazón recíproca, 7) miedo a tocar la impureza-mecanismo profiláctico, 8) apropiación oficial del excedente, 9) escisión público-privado, 10) control del movimiento del cuerpo extraño-peligroso-seductor y 11) apatía hacia la “ciudadanización” judía.

Seguidamente, y desplazando la mirada analítica hacia el interior del ghetto, identificamos una serie de instituciones que operaron como refuerzo del sentido comunitario en medio de la represión. Así, la existencia de sinagogas y de organizaciones fraternales “muros adentro” favoreció la consolidación de una vida comunitaria a instancias de la segregación, haciendo que ese espacio “maldito” se convirtiera en un entorno “sagrado”, sujeto a la tradición y, por tanto, representado como el único refugio para la seguridad espiritual de esos cuerpos-otros recluidos en la retaguardia de la ciudad cristiana. Asimismo, sostuvimos que el espacio del ghetto representó para los judíos de Venecia una suerte de micro “ciudad refugio” que les proporcionaba la doble seguridad de cumplir con las prácticas y ritos confesionales de su tradición religiosa, así como mantenerse al resguardo de la violencia en que podría materializarse la alteridad hegemónicamente instituida. De esta manera, reconocimos al ghetto como un espacio de exilio y de hospitalidad que reforzó el sentido comunitario al tiempo que exacerbó la alteridad cotidiana del judío dentro de los límites interaccionales de la ciudad.

Si bien identificamos algunas escenas de *El Mercader de Venecia* que indicarían que Shylock no residiría en el ghetto, el carácter meramente ficcional de la obra se “desvanece” al momento de rastrear y analizar los contenidos que Shakespeare atribuye a la alteridad radical que se posa sobre el cuerpo “pagano” e “infiel” de esa ciudad-escenario. En este sentido, la otredad en la que se inscribe la interacción cotidiana con los judíos asume un rostro despojado de toda humanidad. A lo largo de la trama, el cuerpo “corrupto” del viejo Shylock es sentenciado como deshecho, como “criatura con forma de hombre”, como “perro abominable” que sólo en la soledad de sus plegarias podría aspirar rebatir su destino de “cruel demonio”. Sujeto casi-humano, despojado de

derechos e inscripto en un mundo que lo concibe desde su exterioridad repulsiva, resignifica para sí los límites del mundo privado, haciendo que la seguridad corporal resida precisamente en la intimidad de la plegaria, en la certeza de la tradición o en la consolidación del vínculo comunal.

Hasta aquí hemos intentado un ejercicio reflexivo que se valió de categorías y marcos conceptuales provenientes de la sociología de los cuerpos y de la sociología urbana para la comprensión de relatos históricos empíricamente fundados o literariamente creados. El itinerario realizado nos permitió jugar con una multiplicidad de fuentes y de perspectivas, abriendo el camino a una indagación que, si bien por momentos se acercó al detalle, tuvo el propósito explorar –dentro de los límites de un estudio de caso– el lugar de la alteridad radical en el espacio urbano o, mejor aún, los modos en que la estructura espacial enuncia/encarna/produce/reproduce los procesos de estratificación social devenidos representaciones hegemónicas sobre la otredad en el contexto de las ciudades capitalistas.

Así, las particularidades del ghetto judío en Venecia señalan –una vez más– que las complejas relaciones entre cuerpo, estructura urbana y estructura social patentizan los modos en que las relaciones y efectos de dominación cobran vida (y vidas) en las inmediaciones del tejido urbano. Las prácticas y sentidos sociales mutan y se resignifican al calor de representaciones hegemónicas que se posan sobre cuerpos calificados como “superfluos” o “desechables” para el orden instituido, haciendo que el proceso de reclusión urbana sea, al menos, un elemento central de la versión espacial del juego de la alteridad radical. De esta manera, más acá de las contextualidades históricas y sociales, los judíos de Venecia, los negros de Chicago y los pobres de las villas y asentamientos precarios de Argentina –sólo por citar algunos ejemplos– se aúnan en su corporalidad residual, siendo objeto directo de una política de los cuerpos y regulación de las sensaciones (Scribano, 2007 ) que los recluye en los límites físicos y simbólicos de la ciudad, aglutinados en (por) su “pura” alteridad, siempre peligrosa, extraña y sospechosa.

## Referencias Bibliográficas

Baudelaire, Ch. (1975) "Muchedumbres". *Pequeños poemas en prosa*. Bosch Casa Editorial. Barcelona.

Bergson, H. (2003) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Losada, Buenos Aires.

Bourdieu, P. (1988) "Los usos del pueblo". *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona

Castells, M. (1972) *Problemas de investigación en sociología urbana*. Siglo XXI. Buenos Aires

----- (1974) *La cuestión urbana*. Siglo Veintiuno. Madrid.

----- (1984) "La crisis, la planificación y la calidad de vida: el manejo de las nuevas relaciones históricas entre espacio y sociedad". *Revista de Sociología Mexicana*, Año XLVI/Vol. XLVI/ Núm.4: *Temas urbanos. Movimientos Sociales Urbanos en Latinoamérica*, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, México D.F, (Octubre-Diciembre).

De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. México.

Encyclopedia Britannica (2008). Versión on line: [www.britannica.com](http://www.britannica.com)

Grignon, C. y Passeron, J.C. (1989) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Meyer, K. y Jhonson, P. (2007) *Historia de los judíos*. Ediciones B. México.

Mongin, O. (2006) *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Paidós. Buenos Aires.

Poe, E. A. (2006) "El hombre de la multitud". *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. N°6. Disponible en: <http://www.bifurcaciones.cl/006/reserva.htm>. ISSN 0718-1132

Sennett, R. (1997) *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza. Madrid

----- (2001a) *Vida urbana e identidad personal*. Península. Barcelona.

----- (2001b) *El declive del hombre público. Un sugestivo ensayo sobre la crisis actual en la vida urbana y cómo la 'sociedad íntima' ha privado al hombre de su espacio público*. Península. Barcelona.

Shakespeare, W. (2006) *El mercader de Venecia*. (Trad. Pablo Ingberg). Losada, Buenos Aires.

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

----- (2008) "Fantasmas y fantasías sociales. Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol.2, N°2. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://www.intersticios.es/article/view/2791/2129>

Simmel, G. (2002) "El extranjero" *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos.* (Ed. Donald N. Levine). Universidad Nacional de Quilmes Ediciones. Buenos Aires

Svampa, M. (2001) *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados.* Biblos. Buenos Aires.

----- (2004) *La brecha urbana. Countries y barrios privados.* Editorial Capital Intelectual. Buenos Aires.

Wacquant, L. (1997) "Elías en el ghetto". *Apuntes de Investigación del CECyP, N°1,* Buenos Aires. (Octubre)

----- (2001) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio.* Manantial, Buenos Aires.

----- (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado.* Siglo XXI. Buenos Aires.

Weber, M. (1997) *Historia económica general.* Fondo de Cultura Económica. México.

----- (1999) *Economía y Sociedad.* Fondo de Cultura Económica. México.

## Cuerpo, discapacidad y violencia simbólica: un acercamiento a la experiencia de la discapacidad motriz como relación de dominación encarnada<sup>1</sup>

---

Por Carolina Ferrante<sup>2</sup>

*“Y así, como frente al vacío no puedo sustraerme al terror de imaginarme cayendo en el aire con el estómago contraído en la asfixia del desmoronamiento, en presencia de un deforme no puedo escapar al nauseoso pensamiento de imaginarme corcovado, grotesco, espantoso, abandonado de todos, hospedado en una perrera, perseguido por traíllas de chicos feroces que clavarían agujas en la giba.”.*  
Roberto Arlt,<sup>3</sup>

### Punto cero

El desarrollo de estudios sociales sobre discapacidad ha sido muy escaso en nuestro país, pero también en el resto de América Latina y en España, (sobre todo si se lo compara con el desarrollo que han adquirido estos estudios en Estados Unidos y Gran Bretaña) (Rosales, 2008; Ferreira, 2008; Brogna, 2006). Tal vez, esta ausencia de cuenta de las dificultades que implica la construcción de la discapacidad como objeto de estudio sociológico<sup>4</sup>. Las mismas se plantean, en primer lugar, a la hora de definir qué entendemos por discapacidad. Se presentan al investigador “como combo cerrado” dos modelos explicativos contrapuestos: por un lado el modelo rehabilitador, desde el cual la discapacidad es entendida como una enfermedad de un agente individual y tributaria de asistencia médica. Desde una perspectiva contrapuesta, el modelo social anglosajón comprende a la discapacidad como el resultado de la inadecuación de la estructura social a las necesidades de las personas con discapacidad, inadecuación que solo puede ser entendida al interior del sistema capitalista desde el cual los “discapacitados”<sup>5</sup> constituyen mano de obra no productiva (Ferreira, 2008).

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en las *Jornadas Pre Alas “Sociología y ciencias sociales: conflictos y desafíos transdisciplinarios en América Latina. El contexto y la región interrogados”*, organizado por ALAS, la Universidad Nacional del Nordeste y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica en septiembre de 2008, Ciudad de Corrientes.

<sup>2</sup> Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (2004). Doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becaria de Posgrado Tipo I del CONICET con el proyecto: *Cuerpo, discapacidad y deporte. Análisis de las prácticas deportivas de los adultos con discapacidad motriz adquirida durante su vida en la Ciudad de Buenos Aires actualmente*. Es docente de la Universidad Nacional de General San Martín en el Instituto de Ciencias de la Rehabilitación y el Movimiento.

<sup>3</sup> Arlt, R.(2004): *El jorobadito*, Losada, Buenos Aires, p. 12

<sup>4</sup> Brogna, analizando las tesis de licenciatura de la Universidad Nacional Autónoma de México comprueba que las existentes provienen del campo sanitario, mientras que la producción proveniente de las ciencias humanas es literalmente nula. Como la autora señala, este “silencio” habla mucho sobre el estatus que poseen las personas con discapacidad en nuestro mundo social (Brogna, 2006).

<sup>5</sup> El modelo social anglosajón insiste en la necesidad de utilizar el término “discapacitados” y no sinónimos como personas con discapacidad (tal como lo hace la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con discapacidad) con el fin de enfatizar el carácter construido de la discapacidad. Efectivamente, la discapacidad es una construcción social que se encarna en unos

Pues bien, en la literatura local, mayoritariamente, se declara la perennidad de ambos modelos explicativos sin demasiadas explicaciones y recurriendo a “terceras vías”. Existen dos tendencias.

Una primera surge derivada de la definición aportada por la Organización Mundial de la Salud a través de la Clasificación Internacional del Funcionamiento, la Discapacidad y la Salud (conocida como CIF) (OMS, 2001). Desde la misma se entiende que la discapacidad es el resultado de las “limitaciones en la actividad y las restricciones en la participación, derivadas de una deficiencia en el orden de la salud, que afectan a un individuo en su desenvolvimiento y vida diaria dentro de su entorno físico y social”. Desde esta perspectiva, se reconoce que la discapacidad no es el resultado de una afección individual sino que es el producto de la interacción entre un individuo y un contexto que no ofrece medios a su participación. La CIF reconoce que un individuo será más o menos discapacitado de acuerdo al medio en el cual se socialice y desarrolle (Pantano, 2007). De esta forma, se sostiene que a través del “espíritu bio-psico-social” que adquiere tal definición se logra realizar una síntesis entre el modelo médico rehabilitador y el modelo social. Sin embargo, mi percepción es que a través de la misma se deslegitima y subsume bajo una lógica individual y biologicista el modelo social. El reconocimiento del carácter bio-psico-social del hombre es a costa de la reducción de lo social a “mero contexto”. En esta postulada superación de miradas reduccionistas, se reproduce el antagonismo naturaleza/cultura al aceptarse la legitimidad del Modelo Médico Hegemónico<sup>6</sup> (Menendez, 1985) para definir qué es deficiencia. A través de esta operación de incorporación y resignificación de explicaciones que ocupaban posiciones subalternas, básicamente, el MMH intenta suplir las falencias derivadas de su estructural falta de eficacia para atender problemas sociales medicalizados.

Como una segunda veta de las opciones que ofrecen “terceras vías”, se encuentra el modelo de los “derechos humanos” que, en el marco de la “Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad” y la Convención Internacional de la Declaración de Derechos de las Personas con Discapacidad, proclama un cambio de paradigma en el modo de entender a la discapacidad: las personas con discapacidad ya no son comprendidas como objetos de asistencia (tal como las consideraba el modelo médico) sino como sujetos de derecho (Brognia 2007, Eroles, 2002, 2007, Rosales, 2008)<sup>7</sup>. Si bien uno lee con mucha ilusión tales documentos es inevitable no sentir igual

---

individuos que son “discapacitados” por ese mundo social que no se adapta a sus necesidades sino a las de las “personas normales”. O con otras palabras: el reconocimiento de las personas con discapacidad como sujetos y no como meros objetos tributarios de asistencia médica no se consigue mágicamente por un tímido cambio de nomenclatura sino por propiciar la evidenciación del carácter arbitrario de esta situación de dominación y la real adecuación de las estructuras sociales (Ferreira, 2008).

<sup>6</sup> En adelante MMH.

<sup>7</sup> Es importante destacar que la Convención no define discapacidad sino que su objeto es promover y proteger los derechos de las personas con discapacidad. Para la Convención “Las personas con discapacidad son aquellas que tienen deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales que al interactuar con distintas barreras, pueden impedir su participación plena y efectiva en la sociedad en igualdad de condiciones a todos los demás” (citado en Eroles, 2008:69). La concepción de la Convención, entonces, pone el acento en reconocer a la discapacidad como un fenómeno social: “no son las personas con discapacidad las responsables de su propia situación de exclusión, sino las barreras construidas por el resto de la sociedad las que generan los verdaderos impedimentos para la igualdad de condiciones con las demás” (Eroles, 2008: 69). Claramente esta perspectiva no es incompatible con el modelo social. El problema es que se postula un cambio de paradigma por la sola existencia de la ley; cayendo en un juridicismo.

proporción de escepticismo, pero sobre todo, de ambigüedad. ¿Se pueden postular cambios de paradigma (por bien intencionados que sean) cuando las condiciones de existencia de las personas con discapacidad demuestran una situación constante de desconocimiento y vulneración de los derechos adquiridos? ¿Qué efectos produce la coronación de cambios de modelos explicativos completamente desconectados de la experiencia de las personas que encarnan la discapacidad? Desde un abordaje sociológico suponer que el cambio de leyes puede favorecer el cambio de la situación de las personas con discapacidad lleva a caer en un juridicismo<sup>8</sup>.

¿Por qué se desecha de un plumazo el único modelo explicativo elaborado para abordar sociológicamente la discapacidad? ¿Por qué descartar este modelo cuando el mismo resulta eficaz para explicar la situación de opresión de las personas con discapacidad?

Escapando a estas terceras vías y a las intenciones de postulación de instancias superadoras, encontramos, en nuestro país un conjunto de estudios que, enmarcados en la línea crítica del modelo social y provenientes de campos disciplinares heterogéneos (la pedagogía, la kinesiólogía, la psicología, el trabajo social y la educación física) enfatizarán la necesidad de problematizar las definiciones médicas de déficit, cuerpo y discapacidad. Skliar (2000), Vallejos *et al.* (2005), Sosa (2007) y Katz y Danel (2008) sostendrán que la falta de problematización teórica en torno a la definición de deficiencia y discapacidad, y, la aceptación acrítica de categorías médicas y pedagógicas no sólo conduce a la estrechez analítica sino que, a la vez, *reafirma* y *legítima* prácticas normatizadoras de las personas con discapacidad

Pues bien, si hemos de abordar la discapacidad desde una sociología que se pretenda crítica es necesario retomar los aportes del modelo social. Se hace imperioso ir a la raíz del problema: el punto de partida ha de ser la categoría médica de deficiencia.

Asimismo, como hacemos sociología, no debemos olvidar que tenemos un objeto de estudio que habla: no podemos postular un modelo explicativo sin partir de la experiencia vivida de las personas con discapacidad (aspecto no contemplado por el modelo de los derechos). Focalizarnos en tratar de definir qué es deficiencia y cómo es vivida nos permitirá tener un conocimiento concreto de las personas con discapacidad y no caer en un mero intelectualismo. La discapacidad, tal como es connotada en nuestro mundo social, se encarna en el sufrimiento de uno de cada cinco hogares argentinos (ENDI 2002/2003). Este sufrimiento no encuentra su origen en la “falta de concientización de la ciudadanía” sino en una relación de dominación invisibilizada bajo la forma de enfermedad. Concentrarnos en cómo es producido y vivido ese sufrimiento puede conducirnos en un camino esclarecedor para comprender tal situación

---

<sup>8</sup> Los agentes no actúan siguiendo las reglas explícitas (Bourdieu, 1993). Retomando a Max Weber, Bourdieu, recuerda que los “agentes sociales obedecen a una regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla” (Bourdieu, 1993: 83). Esta fórmula materialista nos hace reflexionar que la regla por sí misma no determina la práctica y conduce a preguntarse “en qué condición una regla puede actuar” (Bourdieu, 1999: 83). Esto tiene dos consecuencias. Por un lado, para no caer en un juridicismo, la sociología debe desplazar las observaciones de los sistemas de reglas a los de prácticas. (Es decir, junto a la regla formal, existen otros principios generadores de las prácticas, unos principios no explícitos, esquemas prácticos). Por otro lado, hay que pensar en las condiciones sociales que deben estar reunidas para que la regla sea cumplida. Me pregunto, ¿podemos creer que existen condiciones sociales reunidas para que la convención sea cumplida? ¿Existe la voluntad política para efectivizarla?

de dominación: la clave es detenerse en el (los) cuerpo (s) *discapacitado (s)*. Y esto no es sólo necesario porque a partir de él podemos comprender los modos diferenciales en que tal relación es vivida (tal como sugieren Shakespeare y Watson (1996)), sino fundamentalmente porque nos da una ayuda para entender cómo, sin recurrencia a una orden expresa o a un mecanicismo la dominación es producida y reproducida “cuerpo a cuerpo” (Bourdieu, 1999). Con otras palabras, anclarse en el cuerpo permite acceder a otro modo de abordar lo social que permite complejizar el modelo social anglosajón.

### **Retomando el modelo social a la luz del aporte de una sociología de los cuerpos.**

En este trabajo entendemos a la discapacidad como una construcción social (Almeida *et al*, 2008). En las sociedades capitalistas el Estado, como detentador de *violencia simbólica* y agente clasificador de las identidades sociales legítimas, define al Modelo Médico Hegemónico como ortodoxia legítima para definir qué es la deficiencia y, por tanto, qué es la discapacidad. Desde esta mirada, se reduce la discapacidad a la localización de un déficit anclado en un cuerpo individual (Almeida *et al* 2008; Ferrante, Ferreira 2008). A partir del diagnóstico médico que certifica la deficiencia se naturaliza una relación de dominación invisibilizada bajo la forma de enfermedad (Ferrante, Ferreira 2008). La deficiencia será entendida como un alejamiento de la normalidad, por lo cual la definición de qué es deficiencia estará intrínsecamente relacionada a la definición del cuerpo legítimo. La definición del cuerpo discapacitado, como “cuerpo no legítimo-legitimado” no puede ser pensando, entonces, en forma separada a la definición del cuerpo legítimo. Como señala Oliver, (1990) la discapacidad no puede ser comprendida al margen del modo de producción capitalista, ya que es el mismo el que configura la definición de “normalidad”, a partir del cual se establece un principio clasificador que establece qué es *habilidad* (Mauss, 1979) y desde el cual el cuerpo *discapacitado* encarna un cuerpo económicamente improductivo.

Así, si señalamos que deficiencia y discapacidad no pueden ser pensadas por fuera del modo de producción capitalista, a la vez, hay que reconocer que estos términos deben ser pensados en términos relacionales a la definición social de *habilidad* e *inhabilidad* (Kagnitz, Switzer, Shuttkeworth, 2001). De esta forma, el cuestionamiento en torno a qué se entiende por deficiencia conduce a preguntarse por el origen de unos esquemas de percepción, pensamiento y acción que configuran a las personas con discapacidad como objetos simbólicos, más precisamente, como “cuerpos para ser percibidos” por la mirada médica o por categorías médicas (parafraseando a Bourdieu, 2000). Como señaló Mauss (1979), cada grupo “adestra” al cuerpo a través de múltiples *técnicas corporales*, siendo uno de los principios organizadores de la misma las de transmisión de la noción de “habilidad”, criterio definido arbitraria e históricamente<sup>9</sup>. Pues bien, situándonos al interior de un contexto neo-colonial y

---

<sup>9</sup> Su inculcación se dará a través del cuerpo, por *imitación prestigiosa*, por lo cual implicará una incorporación de la regulación de las emociones (Mauss, 1979). El agente adquiere, así, un saber que le permitirá realizar *actos tradicionales eficaces* en los cuales sólo parece estar lo biológico. Sin embargo, tal adquisición implica la adhesión, a nivel pre-reflexivo, a un mundo socio-cultural (y por eso está presente lo social: es una construcción arbitraria e implica un juicio moral). A partir de un particular modo de “tejerse en los fondos” (allí aparecerá lo luego percibido como lo más propio y aquello “no social”, desaparecerá su carácter de estructura estructurada (Scribano, 2007a)) el *habitus*, adquirido en determinadas condiciones de existencia (Bourdieu, 1991), constituirá el suelo de la experiencia, y la

dependiente debemos señalar que el *cuerpo hábil es* aquél que es flexible (Scribano, 2007a), *aparentemente* independiente y que está “físicamente conservado” (Loveau, 2007:77) de acuerdo a reglas de productividad. El cuerpo hábil es ese que en el campo de la salud<sup>10</sup> se legitima como “cuerpo sano” (o cuerpo legítimo, en términos de Bourdieu (1982). El mismo es principalmente interiorizado a través de patrones estéticos que ahondan en valores morales (el cuerpo sano es evaluado como bello y valorado como bueno) (Ferrante, Ferreira, 2008)<sup>11</sup>. A través de la *violencia simbólica* el Estado como detentador de una “economía política de la moral” (Scribano, 2007a) inculca en los cuerpos los esquemas de percepción, pensamiento y acción a partir del cual se opone al cuerpo sano/bello/hábil/bueno el cuerpo enfermo/feo/inhábil/malo.

Si partimos del presupuesto de que la posición de clase ocupada por un agente en el espacio social se deriva de su trayectoria social ascendente o descendente y sus propiedades corporales, bien sean alabadas (como la belleza) o estigmatizadas (como la fealdad o la discapacidad), es claro que el “cuerpo discapacitado” en tanto oposición al cuerpo sano/útil/bueno/bello, se constituye en un “coeficiente simbólico negativo” para sus portadores *relativamente* independiente de la posición de clase (Bourdieu, 2000: 116)<sup>12</sup>. De hecho, en las *expectativas colectivas* (“vos con lo tuyo (la discapacidad) no

puesta en práctica del mismo implicará un cierto “estilo personal” (Merleau Ponty, 1975). Esto implica asumir que la acción no es del “pienso que” sino del “yo puedo”. Esto quiero decir que no somos dueños completos de nuestras prácticas ya que el piso en el que se configuran nos viene dado. El habitus aparece como la *naturaleza hecha virtud* (Bourdieu, 1991).

<sup>10</sup> Preferimos hablar del campo de la salud y no del campo médico ya que consideramos que al interior del campo de oferta de bienes de curación de cuerpos y almas, los agentes ofertantes de estos bienes luchan por la definición del cuerpo legítimo, puja que está intrínsecamente relacionada con la definición del cuerpo no legítimo o, con otras palabras, el “cuerpo no legítimo legitimado” (Ferrante y Ferreira, 2008). Al interior del capitalismo actual la creciente preocupación por el acercamiento al cuerpo legítimo, o “cuerpo bello” da cuenta de una disolución del campo de oferta de bienes de curación y su constante ampliación. Moda y medicina, principalmente (pero no únicamente) definen el “cuerpo bello” (Portillo y Bianchi 2007).

<sup>11</sup> Como veremos la inculcación de un habitus, encierra en la transmisión de un hábito sensomotriz por lo cual aparecen “confundidos” lo biológico, lo subjetivo y lo social (principalmente en la forma de moral).

<sup>12</sup> Si bien en términos estadísticos podemos afirmar que en nuestro país la discapacidad constituye, en líneas generales, un “estigma” (Goffman, 2001) que conduce a una desposesión de capital simbólico (Cfr. Ferrante, 2008) no debemos olvidar que tal situación no constituye un destino sino que la experiencia de la discapacidad varía de acuerdo a la trayectoria social del agente. Los efectos simbólicos y materiales derivados de la portación de un cuerpo discapacitado variarán según quién es el portador de la deficiencia y quien el observador, por lo es necesario adoptar una mirada relacional (Ibíd.). El juego de emociones que despierta la percepción social del cuerpo discapacitado como tragedia personal puede devenir, en ciertas situaciones, un “capital simbólico positivo” para un agente. En este sentido, habría que analizar cuánto influyó en “la imagen política” de la actual Vice-Jefa de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires la portación de su deficiencia. La explotación de los sentimientos de pena y caridad asociados a la mirada médica de la discapacidad bajo un discurso completamente inconsistente de “pluralidad” y “respeto de la diversidad” pueden convertirse en ganancias acumulables en términos de capital político. En este sentido, basta analizar los spots publicitarios del PRO para las elecciones en C.A.B.A en el 2007, para comprobar cómo perversamente a partir de la deficiencia de la entonces candidata a Vice-jefa de Gobierno se recurre a un mensaje y una estética que despierta la *conmiseración* del espectador (Spinoza, 2007). En tanto tristeza que va de la mano de un mal sucedido a otro reconocido como semejante, gracias a la explotación del estigma se activan juegos de fantasmas y fantasías sociales propios de una política de los cuerpos: la *benevolencia*, como deseo de hacer el bien a ese que nos despierta *conmiseración* podría reconocerse como uno de los elementos que permiten explicar el éxito electoral obtenido en tal comicio (sólo entendible si aceptamos el supuesto de que uno de los ejes de la política de los cuerpos de los que se vale el capitalismo neo-colonial dependiente es el solidarismo (Scribano, 2008). (Algo similar podría hacerse con el análisis del actual Gobernador de la Provincia. De Buenos Aires, quien comienza su carrera política a raíz de su discapacidad). En cuanto tal, liberal de culpa, y reproduce la situación de

vas a poder ponerte muy exigente a la hora de buscar novio”, “yo en tu lugar me hubiera pegado un tiro”, “cómo puede ser mujeriego alguien en silla de rudas”) se inculcan en los cuerpos *discapacitados*, (bajo la forma de disposiciones permanentes), *expectativas subjetivas negativas* que tienden a perpetuar y naturalizar su posición marginal en el espacio social (Bourdieu, 1999)<sup>13</sup>.

Existe una *naturalización de la discapacidad* y una *socialización de la deficiencia* que tiende a invisibilizar una relación de dominación histórica y arbitraria (Bourdieu, 1991). A partir de esta clasificación, que ahonda en la división social del trabajo, los cuerpos discapacitados devienen *cuerpos superfluos* (Scribano, 2007a). Tal como sostiene el modelo social, las personas con discapacidad al compartir unas condiciones de existencia comunes derivadas de la imputación de la médicamente denominada “deficiencia” pueden ser consideradas miembros de una clase oprimida condenadas a sufrir exclusión, marginación y opresión (Ferrante, Ferreira, 2008). De hecho, en Argentina, podemos observar, a través del análisis estadístico, cómo la portación de un cuerpo discapacitado conduce a sus poseedores a una desposesión en términos de capital simbólico, (la cual se cristaliza en su escasísima (por no decir nula) representación en posiciones jerárquicas del mercado laboral) (Ferrante, 2008). No es exagerado afirmar que en nuestro país las personas con discapacidad se encuentran en una real situación de *vulnerabilidad social* (Castel, 2007); la misma se refleja en el bajísimo porcentaje de población con discapacidad que posee certificación estatal de la discapacidad: sólo el 13,8% de la población lo ha obtenido. Ahora bien, esta situación que conduce a las personas con discapacidad a ocupar bajas posiciones en el espacio social se traduce en la capacidad de manipulación del *cuerpo propio* (Ferrante, 2007). Como señala Bourdieu, la experiencia corporal, a través de la comprobación de la distancia existente entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, permite recrear la posición ocupada en el espacio social<sup>14</sup> (Bourdieu, 1991). Pues bien, según datos aportados por la ENDI (2002/2003) sabemos que seis de cada diez personas con discapacidad motora mayores de 14 años sale entre tres veces por semana o menos de sus casas. De estas seis personas, tres dicen salir excepcionalmente o nunca. En el cuerpo discapacitado encerrado es que pueden visualizarse los efectos de la producción simbólica de la discapacidad como “disvalor” y como encarnación de un destino social no deseado. Pero dichos efectos podemos observarlos mejor aún en esos escasos cuerpos *discapacitados*, estatalmente reconocidos a través del certificado de discapacidad que se encuentran “integrados socialmente”. Es en ellos en los que se ponen de manifiesto, dramáticamente, las características que adquiere el capitalismo neo-colonial y dependiente (Scribano, 2007). Poseer un cuerpo discapacitado implica realmente una puesta a prueba en el día a día al mandato de mercantilización y soportabilidad que Scribano resume en el siguiente postulado “sea mercancía y no muera en el intento”

---

opresión de esos para quienes el estigma deviene un efecto desacreditador de la persona y conduce a la exclusión social o a la falsa *inclusión exclusiva* (Almeida *et al*, 2008).

<sup>13</sup> En este sentido, Kipen y Zuttion se preguntan por qué en la escuela especial a los chicos no se les pregunta, como a cualquier niño, qué van a ser cuando sean grandes... ¿Podemos pensar que están presentes aquí unas *expectativas sociales* “reprimidas”: a estos niños no se los invita a “soñar” en su futuro adulto ya que, al ser percibidos con los esquemas médicos constituirán eternos niños (Peters pan), portadores de un cuerpo para el cual no hay lugar dentro del “mundo real”? (Kipen, Zuttion, 2008).

<sup>14</sup> Dicha experiencia, es producto de la aplicación al cuerpo propio de unos esquemas de clasificación derivados de la encarnación de las estructuras sociales y que es constantemente reforzado por las reacciones, también originadas con esos esquemas, que el cuerpo propio genera en los otros, constituye uno de los “principios de la construcción de cada agente en una relación duradera con su cuerpo” (Bourdieu, 2000:85).

(Scribano, 2007a). Lo que queremos sugerir en este artículo es que puede pensarse que las múltiples y constantes formas de *violencia simbólica* a las que son sometidas las personas con discapacidad que procuran llevar una vida “normal” sólo son entendibles si se tiene en cuenta la iatrogenia<sup>15</sup> que el MMH ha ejercido sobre esos cuerpos “anormales”, en el proceso de rehabilitación, o, “proceso de discapacitación”<sup>16</sup>.

Ahora bien, nos preguntamos ¿Cómo se configura la experiencia de la discapacidad? ¿En qué medida las instituciones intervinientes en la “clasificación” de los cuerpos discapacitados reproducen y facilitan las condiciones para que esa delimitación “se perpetue y legitime” (Almedia, *et al* 2008:2)? ¿Cuáles son las expectativas colectivas que se depositan en las personas con discapacidad y qué juegos de fantasías y fantasmas sociales vehiculizan (Scribano, 2008)? En última instancia ¿cómo es producida la dominación de las personas con discapacidad?

Es aquí que podemos afirmar que si bien el “modelo social” nos brinda las herramientas para explicar por qué la discapacidad se convierte en una relación de dominación en el mundo capitalista, una sociología de los cuerpos puede ayudarnos a comprender cómo es posible la misma (Scribano, 2007a). A partir de fragmentos de entrevistas en profundidad de una investigación en curso<sup>17</sup>, se esbozarán algunas reflexiones abiertas a estos interrogantes.

### **La discapacidad como experiencia configurada a partir del “proceso de discapacitación”.**

Según Canguilhem (1978) la explicación mecanicista de la enfermedad supone una localización que fragmenta al cuerpo e impide imaginarlo como una totalidad viviente. Lejos de afectar a tal o cual órgano específico la adquisición de una discapacidad implica una transformación total del cuerpo propio, y por lo tanto el área vital del sujeto (Merleau Ponty, 1979). Pero este sentido vivido de la discapacidad es ignorado por el modelo médico rehabilitador.

*“¿Cómo comienza mi discapacidad? Con una lesión en la médula en un quirófano, para una operación, aplicándome la anestesia. (...) No es lo mismo de que la gente que se da un golpe... esto fue diferente, fue que se atacó químicamente. A mí me llevó mucho tiempo enterarme de lo que me había*

<sup>15</sup> Según Eduardo Menéndez el aumento de la iatrogenia y de la ineficacia del modelo médico hegemónico ha sido uno de los ítems que desde las ciencias sociales se ha utilizado para cuestionar dicho modo de atención y poner en evidencia su crisis (Menendez, 1985). Claramente podrían aplicarse todas las críticas que el autor enumera que se le han aplicado a dicho modelo pueden ser detectadas en el proceso de rehabilitación: aumento del costo de atención, aumento del uso de medicamentos, aumento de la intervención médica, privilegio de criterios de productividad por sobre el de calidad, medicalización, falta de relación entre el aumento de los costos y el perfil epidemiológico, privilegio de técnicas curativas en detrimento de las preventivas.

<sup>16</sup> Entiendo “por proceso de discapacitación” aquel el período en el cual la persona que adquiere una “discapacidad” la adhiere a su nuevo esquema corporal (Merleau Ponty, 1975) en forma de “deficiencia”.

<sup>17</sup> Actualmente en el marco de una beca otorgada por el CONICET, realizo el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. El título de mi proyecto de tesis doctoral es: Cuerpo, discapacidad y deporte. Análisis de las prácticas deportivas de los adultos con discapacidad motriz adquirida durante su vida en la Ciudad de Buenos Aires actualmente. Las entrevistas fueron realizadas a adultos con discapacidad motriz adquirida durante la vida, que viven en el Área Metropolitana de Buenos Aires.

*pasado. (Para los médicos), no pasaba nada, yo estaba perfecta, no tenía nada, era todo psicológico.*

*P. : ¿y qué sentía vos en el cuerpo?*

*R.: y mal, yo estuve muy mal. Era rarísimo. Empezás a sospechar que no era ni natural ni mental porque cuando todo está bien, no no está todo bien (...) Te empiezan a empastillar” (Martha)*

*“El parapléjico siente raro el dolor, no sé es como que te clavan, como que si te duele no sabés dónde. Ahora a mí en este momento me duele la cintura pero no sé en dónde. Y la pasé mal en el hospital. (...) Ahí la fisiatra mirá tu placa de la columna y te dice no vas poder a volver a caminar. Igual yo ya sabía, en el otro hospital los cirujanos que me iban a operar. Igual yo cuando me caí supe que me había roto la columna, algo había escuchado, leído, así. (...) Es todo robóticamente, no es que vas a poder volver a caminar, es para que lleves una vida...mejor. (...) Todos los días tendrían que pararme. Y me empastillaban. Yo les decía que iba poder caminar en la paralela. (...) Hay chicos que tienen lesiones más bajas yo estoy roto más arriba a mí me cuesta más todo. Yo estoy todo en silla, con una paralela en el baño, vas caminando. Y bueno la obra social no me quiso dar la electroestimulación (Pedro).*

Podemos pensar, que en tanto la deficiencia implica la reconfiguración del *esquema corporal* (o bien podríamos decir reconstrucción: hay que re-construir un cuerpo “roto”), a través del “proceso de rehabilitación/discapacitación” se sedimenta y “se hace hueso” (Scribano, 2007a) la mirada clínica que define a la discapacidad como enfermedad a ser curada. Esto implica que la experiencia de la discapacidad, (al interior de nuestro a-priori histórico gracias a la labor de la medicina en el proceso de rehabilitación), se configure sobre un “suelo” que la percibe como un objeto simbólico inhábil que tiene que ser rehabilitado, normalizado, curado, eliminado y que jamás será plenamente “hábil”.

*P.: ¿qué era la rehabilitación?*

*R. : en el Roca nada, absolutamente nada, en el Instituto (de Rehabilitación Psicofísica) apenas más. Es más, las consecuencias de esa nada las llevo para toda la vida, yo podría estar mucho mejor. (...) Todo el día ahí adentro para estar una hora en el gimnasio. Saber que te pasas un año como en una cárcel para ir un ratito a un gimnasio que se caía a pedazos, no había nada., no había elementos, no había personal, ay los baños eran un asco. Recordarlo solamente nada más es un carma... Me afectó la nada, estar ahí con dos criaturas chiquitas y yo haciendo nada. Mis hijos estaban con mi suegra (Martha).*

*“Cuando estás internado vienen te da la comidita, te hacen todo, pero eso no es la vida. Cuando salís no sabés nada porque te formaron para depender (...) Los médicos se creen que la silla porque tiene cuatro rueditas ya te va a servir, y no es así. Es como un zapato, que tiene que ser para vos sino te hace doler. Esto es lo mismo, la silla, te la tienen que hacer para vos y **a medida, ahí sí podés caminar**” (Carlos).*

La “discapacitación del cuerpo discapacitado” exige una somatización de la relación de dominación así naturalizada (Bourdieu, 2000). A través de un proceso de

adiestramiento del cuerpo se impone el “habitus de la discapacidad” a partir del cual se configurará la experiencia de la discapacidad (Ferrante, Ferreira, 2008). ¿Cuál es la paradoja? La rehabilitación, lejos de inculcar disposiciones que permitan al agente apropiarse de su nuevo “cuerpo propio” (Merleau Ponty, 1975), lo configuran en la dependencia y en la imposibilidad de incorporar al esquema corporal los hábitos sensomotrices necesarios para “caminar” con la silla, para que “la silla” constituya una extensión del *cuerpo propio* y, así, poder llevar a cabo una vida independiente. En el “proceso de discapacitación” a través del maltrato y olvido del sujeto doliente se inculca por el cuerpo la “inhabilidad”, la no actividad, la pasividad, la “nada”, la mera reducción a una “mera baldosa más” como señala una de las entrevistadas.

*“Era terrible. Maltrato no, por lo menos a mi no me pasaba... Pero hay muchas formas de maltrato, hay muchas formas de violencia..., cuando estás en una situación de tanta necesidad que te ignoren es una de las peores violencias psicológicas... He pasado frío de noche pasaba la enfermera las pedías las frazadas y te decían “pediles al otro turno”. Y llegaba la otra te decía,” yo recién llegué¿ porque no le pediste a la que estaba antes?” ...Al final terminabas tiritando de frío, pero todo pasa, un día salís de ahí y te das cuenta. Pero hablar así, “un día salís”, parece una analogía con la cárcel... te lo hacen pasar como si estuvieras pagando algo... Me afectó la nada, estar ahí con dos criaturas chiquitas y yo haciendo nada. Mis hijos estaban con mi suegra (Martha).*

*“Con enfermería fueron un par de chispazos con enfermería. (...)Yo estaba postrado en la cama, pero me parecen que no quieren trabajar. La bolsa se tapaba, si eso se tapa te empezás a sentir mal, te dan escalofríos, y yo les decía la bolsa se tapa pero no les gustaba, porque me tenían que mover”. (Pedro)*

Es aquí que el cuerpo discapacitado se convierte en “cuerpo para ser percibido” por la mirada médica o por categorías médicas (Bourdieu, 2000), configurándose una identidad de la persona con discapacidad completamente heterónoma (Ferreira, 2007). La experiencia del “cuerpo propio”, es decir, la vivencia en “carne y hueso” es reemplazada por la mirada en tercera persona de un saber experto: la medicina. Como efecto de la *violencia simbólica* se instituye bajo la forma de deficiencia una relación de dominación que “invalida” a la persona con discapacidad para pensarse por fuera de la misma (Bourdieu, 1999). *Secuestro corporal* (Scribano, 2002) propio del modo de producción capitalista, dramáticamente demostrado en el caso del “proceso de discapacitación”.

*“La silla la conseguí con amparo. Tenés que pagar cada segundo de tu existencia... Sin amparo la obra social no te reconoce nada.*

*P.: ¿qué obra social tenés?*

*R.: PAMI y es terrible, es casi genocida... (...) Hay un grupo de abogados que trabajan para esto para que a mi me den los beneficios lo que yo necesito para vivir el día de mañana, y cobran un sueldo. Algunos sabrán los profesionales deben salgo peor no pueden no saber cómo nos afecta la obra social. Eso es otra cuestión ellos también te matan. Cuando una persona se discapacita toda la vida cambia de nuevo, es como volver a empezar una nueva vida, después viene la rehabilitación que según los distintos tipos de discapacidades es distinto pero el mensaje es que vos tenés que desarrollar el máximo de capacidades que puedas y*

*tener una vida lo más parecida... a... lo normal posible o tradicional, pero eso tiene que tener una continuidad porque el día que te dan el alta y cruzás la puerta del instituto para fuera, la cosa empieza y si no tenés una continuidad es contradictorio y es re cruel, porque vos salís con el mensaje “dale que vas a poder”, eso tiene que tener una continuidad, cuando salís no te dejan. Y eso te lleva a la rebeldía. Bueno, está bien hay que rebelarse, es parte de la cuestión de que está vivo es expresión de la vida, pero... todo es el cuento de que todo depende de vos, del esfuerzo, en la escuela también. Pero en la discapacidad es más mentira porque nosotros empezamos de un **escalón más abajo**.” (Martha).*

*“En Ramsay lo que me choca e que nadie te dice nada de los derechos del discapacitado, está, es un tema, capaz que los chicos no tienen la culpa, pero no se hace nada” (Pablo).*

A la situación de indeterminación del cuerpo propio, y el proceso de adaptación al nuevo esquema corporal, una vez dado el alta (certificado en mano) la persona posee un completo desconocimiento de su porvenir más inmediato. Como parte de la biologización de la deficiencia, en este proceso de discapacitación, se obvia la “enseñanza” de los derechos de las personas con discapacidad. ¿Cómo pensar a ese otro como un sujeto de derechos si es solo una cosa tributaria de asistencia médica? A la vez, en tanto la medicina crea las ayudas técnicas que permiten que las personas con discapacidad puedan tener una vida independiente, el reclamo por el acceso a esas ayudas implica la adhesión a la *doxa* originaria fundante del “campo de la discapacidad” (subcampo del campo de la salud) que determina a la medicina como ortodoxia habilitada para definir qué es la deficiencia (Ferrante, Ferreira, 2008:b). Esto permite la reproducción de este saber experto y de las instituciones estatales “certificadoras de la discapacidad”. Sin embargo, esta aceptación no lleva a una situación de ajuste “perfecto” entre el habitus inculcado y la estructura, no implica una aprobación sumisa a lo dado: en el caso de Martha la visualización de la injusticia conduce a la rebeldía y a la perseverancia (Bourdieu, 1999). El *habitus* es un esquema generador de posibles destinos por lo cual el acceso a estas ayudas técnicas puede constituir una “agarradera” sobre la cual apoyarse para cuestionar el destino social asignado<sup>18</sup>. Pero a la vez, lo que se trasluce de las anteriores afirmaciones es que el cuerpo discapacitado, en tanto cuerpo *superfluo* no es un cuerpo productivo pero sí un cuerpo que consume, fundamentalmente bienes y servicios destinados al “mantenimiento del cuerpo”. En este sentido, el deterioro corporal a partir de la *extracción de las energías corporales* (Scribano, 2007a) será desigualmente distribuido de acuerdo a los capitales disponibles por el agente, (principalmente el capital económico y cultural). De hecho, sin la movilización de acciones judiciales (amparo judicial) es muy difícil que las obras sociales reconozcan los servicios que deben ofrecer según la legislación vigente y necesaria para la “vivir” mañana. No es llamativo entonces que, como sugiere Scribano, (2007a) las amarguras que paralizan a los cuerpos constituyen uno de los mecanismos privilegiados por medio del cual la dominación deviene naturaleza. En este sentido, el “proceso de discapacitación” a partir del cual se incorpora el habitus de la discapacidad es fundante en la posterior experiencia de la discapacidad. La producción y reproducción del “dolor social” deviene un dispositivo que licua la acción social (Ibíd.).

<sup>18</sup> Como señala José Antonio Cerrillo Vidal (2007) la ayuda técnica puede convertirse en facilitador de una vida independiente pero la sola presencia de la misma no ha de garantizarla si la estructuras sociales no están adaptadas ¿de qué sirve una silla de ruedas eléctrica si no hay rampas en las esquinas o esa persona no puede conseguir trabajo?

Dejar “sin batería” a alguien que se desplaza en silla de ruedas eléctrica significa “inmovilizarlo”; la entrevistada cuando hace referencia a la falta de apoyo de los pares en la lucha utiliza la expresión “la movilización no prende”, “las ONGS, Ramsay están para desmovilizarte”. A la vez, recetar una silla de ruedas manual porque se supone que “el rengue es vago” implica tener que “remar y remar”. Querer llevar una vida “normal”, encarnando un cuerpo discapacitado hace que uno “rebote y rebote” con las estructuras sociales desde la cuales la persona con discapacidad reúne y asume una serie de taxonomías negativas prácticas cristalizadas en un sistema de adjetivos que producen “unas valoraciones éticas, estéticas y cognitivas” (Bourdieu, 2000:129) y que se basan en las oposiciones inscriptas en la estructura social: hábil/inábil, normal/anormal, mujer/varón, adulto/niño, asexuado/sexuado, pasivo/activo, malo/bueno, feo/lindo, inteligente/tonto<sup>19</sup>.

La inculcación del habitus de la discapacidad se da en y a través del cuerpo (Bourdieu, 1999). Pero no sólo en los cuerpos, sino que lo social se inscribe en sistemas de estructuras estables inscriptas en las cosas (las instituciones) y los habitus (o disposiciones) (Bourdieu, 1999). En este sentido, el MMH (y a través de el Estado) eterniza lo arbitrario, al realizar un trabajo de deshistorización a partir del cual la discapacidad es vivida como una enfermedad individual. Esta tarea de eternización de las relaciones de dominación se perpetúa en otras instituciones del Estado, como los Ministerios, las obras sociales, la Escuela y la Familia, los medios de comunicación (Bourdieu, 2000). Y son con las que las personas con discapacidad “chocan” y “rebotan” cotidianamente. Como señala Martha:

*“Cuando aparece un discapacitado en los medios es falso, hace de discapacitado, lo hacen mal, y además, siempre es malo. Y si no la mayoría de las veces es mentira: se termina poniendo de pie, vuelve a ver, y parece que no la televisión tiene un poder... y eso genera algo muy negativo. Si alguien está pidiendo se pregunta será verdad, todo lleva al prejuicio, al ocultamiento... Todo esto ayuda al prejuicio. Una monedita de un peso... ¿te vas a poner a hacer un análisis psicológico de la historia de esa persona? Es una excusa para ser egoísta, para no meter la cabeza en la implicancia que tiene eso, porque tampoco creo que hay que ponerse en la mezquindad de negar la moneda preguntarse por qué alguien discapacitado está pidiendo una moneda y no está trabajando? ¿por qué? Hubo un tiempo en Recoleta que había una persona pidiendo con un cartelito, me parece terrible, terrible porque es la invisibilidad igual que terminan haciendo con los cartoneros, con los chicos de la calle, no vemos, están ahí forman parte Y SON COMO UNA BALDOSA MAS (...)”.* (Marta)

Estos esquemas se encuentran inscriptos en las personas no discapacitadas y a ellos se enfrentan en su vida cotidiana las personas con discapacidad al verse obligadas a recurrir por la falta de adaptación del medio (reforzando su situación de dependencia). Esto implica enfrentarse a una violencia silenciosa e hiriente: la mera reducción a *objetos estéticos, cuerpos para ser percibidos, evaluados y aprehendidos por la mirada médica.*

<sup>19</sup> “Las estructuras del espacio social (...) moldean los cuerpos al inculcarles, por medio de los condicionamientos asociados a una posición en el espacio social, las estructuras cognitivas que dichos condicionamientos les aplican” (Bourdieu 1999: 241).

*“Lo que más se sufre es en este momento, la indiferencia, la indiferencia disimulada, se hacen como que no te ven... por ahí no podés cruzar, no sé cualquier cosa imperceptible que necesitás por las dudas no se acercan. Muchas veces me ha pasado que no escucharon que pediste ayuda, que no te vieron... **Es bastante incómodo**... Porque tenés que estar pidiendo a uno y a otro y a otro y a otro cuando cruzo la calle, o cuando voy a un negocio o ... ¡¡Ah!! La peor: cuando un local es inaccesible para entrar en silla y llamás para entrar y te dicen “ya colaboré”, típica, típica, me pasa en todos lados, o directamente pedís ayuda para entrar y vienen con la monedita; ¡no!, te venía a comprar un pullover de esos de 90 pesos que tenés ahí con la monedita no me va a alcanzar... (risas) El ya colaboré, no estoy vendiendo nada, te digo que ya colaboré, como... ¡basta, no molestes! (risas) Estas cosas las vivís y **te pega diferente** cuando recién empezás, cuando ya tenés 20 años con la silla... Es una gran desubicación es una mala educación... porque **con otro no lo vas a parar no vas a parar a preguntarle cada persona ¿cómo está tu hígado?, yo en tu lugar me pego un tiro...** esas reacciones son constantes. Hubo un momento que me cansó... y entonces cuando me preguntan digo no me molesta pero me cansa (risas). Porque después te pasa en una esquina, y el otra esquina y en la otra y al entrar a un negocio. Viste para vos es un momento, pero para mí es todo el día (risas)” (Marta).*

*“A la gente le choca la silla, pero es cuestión como lo llevas vos, sino te peleas con todos si yo me pongo a decir que mirás? Tenés que decir ey loco ¿cómo va? Y te estás mirando. Vos llegás a un lado y es además llegar chocar tobillos, hola qué tal permiso. A la sociedad le vas a echar la culpa? Al colectivo me suben. El rengu tiene que enfriarse.*

*P: si pero los colectivos estuvieran bien...*

*R: claro eso yo me quejo porque el Estado tiene que hacer todo para que uno se integre. Te dicen yo si estuviera en tu lugar me pegaría un tiro, ¿y qué le vas decir? Pegátelo vos (Risas) O ¿no? No hace falta estar arriba en una silla. La gente vive de fracaso en fracaso hoy en día, no hace falta estar en una silla o estar ciego para estar resentido, es típico del ser humano, siempre querés algo y no lográs tu objetivo.(Pedro)*

*La mirada social, lejos de ser abstracta y universal, constituye “un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido”<sup>20</sup> (Bourdieu, 2000:85). La portación del cuerpo discapacitado, bajo esquemas médicos, habilita a una “política del tacto” (Ibíd.) en la cual cabe cualquier tipo de falta de pudor que se tendría con alguien desconocido en la calle. Desubicación que incomoda al propio dominado, y que se hace sensación de incomodidad, malestar, atemperamiento. Si decíamos de un principio que la hexis del cuerpo discapacitado encarna un cuerpo “descalificado”, ahora podemos comprender por qué adelantábamos que es producida “cuerpo a cuerpo”. La infravaloración que sufren las*

<sup>20</sup> La experiencia práctica del cuerpo constituye uno de los “principios de la construcción de cada agente en una relación duradera con su cuerpo” (Bourdieu, 2000:85). Es producto de la aplicación al *cuerpo propio* de unos esquemas de clasificación derivados de la encarnación de las estructuras sociales y que es constantemente reforzado por las reacciones, también originadas con esos esquemas, que el cuerpo propio genera en los otros.

personas con discapacidad parecería “una negación de la existencia” (Bourdieu, 2000:78). Martha en repetidas ocasiones señala “tenés que pagar cada segundo de tu existencia”. Con las llamadas al orden constantes y violentas de las cosas y las personas (que aplican esa categorización médica) es muy difícil pensarse “autónomamente”, es decir, por fuera de la relación de dominación. Esto se percibe, por ejemplo, aún cuestionando la arbitrariedad de su condición de dominación los entrevistados adoptan como identidad un estereotipo: se definen como “rengos”<sup>21</sup> (“y sos un rengo de mierda”, “era para los rengos”, “los rengos somos los más hijos de puta”).

Sin embargo, no hay que dejar de observar cómo, pese a todo, los agentes consiguen oponer a la subordinación impuesta por unas condiciones degradantes unas defensas, individuales y colectivas, puntuales o duraderas, inscritas de modo perdurable en los hábitos: el humor, la ironía, formas menospreciadas de resistencia (Bourdieu, 1999).

### Consideraciones

Retomando los interrogantes que nos plateábamos al inicio podemos afirmar que el “proceso de discapacitación” va a ser una instancia “fundante” a partir la de la cual se instaurará el cuerpo discapacitado como “cuerpo para ser percibido” por la mirada médica o categorías médicas. En dicha relación de dominación, la medicina establecerá, a través del cuerpo y las emociones, el hábito de la discapacidad, piso fundante de la experiencia de la deficiencia. La dominación de las personas con discapacidad es posible porque su identidad le es impuesta por el MMH (Ferreira, 2007). En este sentido, *si las expectativas colectivas tienden a percibir al cuerpo discapacitado como un cuerpo enfermo, añorado y asexuado es porque constituye un destino social no deseado y conduce a sus portadores al desclasamiento.*

Es aquí que podemos observar cómo el cuerpo discapacitado es un objeto de estudio privilegiado para comprender la lógica del capitalismo en un contexto neocolonial y dependiente. La dominación de las personas con discapacidad es producida, a través de juegos de reconocimiento, desconocimiento y desprecio (Martinez, 2007). El “dolor social” (Scribano, 2007a) “inmoviliza” y es la contracara “cómplice y necesaria de la mercantilización del mundo donde los cuerpos pierden sus energías” (Ibíd.) Encarnar un cuerpo discapacitado, en tanto cuerpo superfluo, implica vivir “en el mundo del no” (Ibíd., 2002): no poder ir al baño, no poder ir a la escuela o la facultad, no poder ir a trabajar, no poder viajar en transporte público, no poder acceder a los beneficios sociales estatalmente reconocidos, no poder acceder al mercado “matrimonial”, en fin, no poder... vivir....

*“El Estado contestó al informe de incumplimiento de la ley de accesibilidad diciendo que algunos colectivos sí la cumplían y que más no se podía exigir porque sino se corría el peligro que el resto de la población tenga menos acceso. (...) Cuando lo archivó lo más importante que podía hacer era una acción por discriminación, pero era sólo por mí... es que si no hay apoyo de los pares es muy*

<sup>21</sup> Un tema a estudiar es la autopercepción de entrevistados y entrevistadas como “rengos” en masculino y plural. Sin duda la cuestión del género atraviesa muy fuertemente la problemática. Esto excede los límites de este trabajo.

*difícil, yo no podía seguir.... (...) No existe un colectivo y , NO VA A EXISTIR EN LA HISTORIA, no hay, es como nadar en la arena..., no prende la movilización(...) No hay conciencia, no hay espíritu de lucha, no hay ganas de vivir... Es imposible o impensable que alguien se atreva a exigir un derecho que ni siquiera sabe que tiene, lograr eso es algo absolutamente difícil porque tampoco ellos dejan..., hay mucha desidia y abandono y la familia y el entorno, lo que nos están desprotegidos están sobreprotegidos por la familia alrededor, gente con muchas posibilidades o esas familias unidas que lo llevan en el auto, bajan se toma el colectivo, bajan y sube al colegio. Es que justamente (Ramsay y estas ONGS) están para DESMOVILIZAR, están para eso”. (Marta)*

*Así, pese a las vivencias comunes que homologan a las personas con discapacidad, siguen distanciadas entre sí por unas desigualdades económicas y culturales que afectan su forma objetiva y vivida de sufrir y experimentar la dominación, sin que eso anule la desvalorización de capital simbólico provocado por la discapacidad (Bourdieu, 2000).*

La lógica de la mentira de la rehabilitación “del vos podés” constrata con los rebotes que las estructuras sociales ejercen sobre estos cuerpos no legítimos no legitimados, la ausencia de disposiciones que permitan forjar una vida independiente y abren las puertas a los fantasmas sociales: el miedo a la real muerte social (¿y física?) (Scribano, 2008). Así, la imposibilidad de las personas con discapacidad de configurar su identidad autónomamente, de gobernar sus prácticas, debido a las coerciones que la estructura social les impone y compartir una lucha colectiva implica “querer nadar en la arena”. La resignación de no poder percibirse más que como sujetos de esa relación de dominación conduce a la lógica de la impotencia (Scribano, 2007,b) “esto nunca va a cambiar”. A través de la combinación de *culpabilización* (¿Qué le vas a echar la culpa a la sociedad?), *minusvalía* (“el rengo tiene que enfriarse”), *descontrol* (Pami es genocida) y la *desafección* (“después de 20 años de silla te acostumbrás”, “no me molesta, pero cansa”) el dolor social “se hace carne primero y callo después” (Scribano, 2007a). De esta forma la dominación *pase desapercibida y aceptada* deviene naturaleza, la acción social se coagula y se eterniza la historia, reproduciéndose la dominación (Ibíd.): es así como se concreta una verdadera *sociodicea de la frustración* (Ibíd.).

Sin embargo, no hay que dejar que reconocer que existen cuerpos que siguen estando presentes en el espacio público, cuestionando ese destino social que los excluye del espacio público. De hecho Marta, Pedro y Carlos circulan con sus sillas de ruedas por la calle y en contramano. En este modo de andar particular, se puede oír el grito de un cuerpo que permite ser invisibilizado en la visibilidad: poder circular sin “tobillear” y sin tener que “chocar” con las miradas denigrantes de los otros, ni afectar “la accesibilidad del resto de la población”. Lejos de querer en un acto de romanticismo querer exaltar la presencia de un “acto de resistencia” nuestra intención es resaltar que existen formas de cuestionamiento a la relación de dominación, pareciendo que lo que faltaría sería una coordinación de la acción colectiva. Esto no niega asumir que esta práctica implica la exposición a un peligro derivado de la falta de adaptación de las veredas, o con otras palabras, que este desplazamiento al mundo de los objetos es producto de la inadecuación de las estructuras sociales a las necesidades de la personas con discapacidad, y sólo puede ser entendido si se tiene cuenta el fantasma que acecha esta práctica... Es innegable que el no reconocimiento estatal de la ley de accesibilidad pública, aludiendo al humor de los mercados y a la protección de esos “cuerpos que

producen” implica no sólo una vulneración de derechos sino un elemento completamente disruptivo para la acción colectiva.

Para finalizar, y volviendo a las ideas que introducían este texto, creemos que es necesario pensar la discapacidad desde nuestro contexto geo-político y desde la investigación empírica. Desde nuestra posición latinoamericana podemos desarrollar una mirada propia sobre la discapacidad, *oblicua y lateral* (Grosso, 2005), no se puede meramente importar modelos explicativos pensados para otras realidades, o en todo caso tiene que ser analizados a la luz de nuestra posición marginal en el mundo. De lo contrario, se contribuye la reproducción de la dominación de las personas con discapacidad. Y no sólo eso, además, se pierde una agudeza analítica derivada de nuestra constitución intercultural: en nuestro contexto tercer mundista surgen inconsistencias no tan fácilmente visualizables en el primer mundo, como por ejemplo, la pornografía de dejar a una persona que se maneja en sillas de ruedas eléctrica. Tomando una idea de Grosso (2005), podemos decir que a partir de nuestras disonancias, surgen las posibilidades de construir *otras discapacidades, otras medicinas, otras prácticas rehabilitadoras, otras relaciones sociales..*

En este sentido, desde la sociología, el trabajo de visualización de los mecanismos a través de los cuales de la dominación de las personas con discapacidad, deviene enfermedad individual constituye un aporte para “desmedicalizar” la discapacidad. Para ello es necesario recuperar la voz de los agentes para desenmascarar, no tanto la “construcción cultural” (Taussig, 1992:140) de la discapacidad como “realidad clínica” (Ibíd.), sino la “construcción y reconstrucción clínica de una realidad (de la discapacidad) convertida en mercancía” (Ibíd.: 143).

En segundo lugar, una práctica que puede ser disruptiva desde el trabajo intelectual es visibilizar cómo la vida con una discapacidad no constituye una “tragedia personal” (tal como sostiene el modelo médico hegemónico) sino una vida que merece ser vivida. En este sentido, es necesario enfatizar que el sufrimiento que lleva asociado es importantísimo grado derivado de la falta de adaptación de las estructuras sociales a las necesidades de las personas con discapacidad y de la evitación sistemática del reconocimiento de dotarlos de poder para ejercer un control sobre sus propias vidas. Así, desde la investigación es importante rescatar y analizar el rol de aquellas prácticas, como por ejemplo el deporte (si bien de un modo especial y ambivalente) a través de las cuales algunas personas con discapacidad logran apropiarse de su nuevo esquema corporal. Eso dota de una autonomía sin la cual no puede cuestionarse lo dado. Concretamente, esos sujetos nos hacen pensar, con Canguilhem (1978), que la deficiencia más que una experimentación es una experiencia vivida inédita que, una vez superada, crea un umbral cualitativo nuevo. Si fuese posible una medicina no normatizadora y se procurara la inclusión en el mercado laboral de las personas con discapacidad, seguramente la discapacidad dejaría de significar opresión, marginación y exclusión social.

**Bibliografía:**

Almeida, M. E.; Angelino, A.; Angelino, C.; Kipen, E.; Priolo, M., Sanchez, C; Spadillero, A.; Zutti6n, B. (2008): "Políticas en discapacidad y producci6n de sujetos. El papel del Estado". Ponencia presentada en las V Jornadas Nacionales Universidad y Discapacidad. San Miguel de Tucumán.

Bourdieu, Pierre (2000): *La dominaci6n masculina*, Anagrama, Barcelona.

----- (1999): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.

----- (1991): *El sentido pr6ctico*, Taurus, Madrid.

----- (1982): «Notas provisionales sobre la percepci6n social del cuerpo», en C. Wright (ed.): *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid).

Broyna, P. (2007): "Posici6n de discapacidad: los aportes de la Convenci6n", en Convenci6n sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, Memoria del Seminario Internacional", Programa de Cooperaci6n sobre los Derechos Humanos México-Comisi6n Europea, SER, México (en prensa).

----- (2006): "La discapacidad: "Una obra escrita por actores de reparto? El paradigma social de la discapacidad: realidad o utopía en nuevo escenario latinoamericano", Universidad Nacional Aut6noma de México, Tesis de Maestría No Publicada.

Canguilhem, G. (1978): "Lo normal y lo patol6gico", Siglo Veintiuno Editores, México.

Cerrillo Vidal, J. A. (2008): "La sensibilidad universal: una aproximaci6n al discurso del movimiento de las personas con discapacidad", Acciones e Investigaciones Sociales, Univ. de Zaragoza.

Eroles, C. (2008): "Una nueva concepci6n. El enfoque de los derechos humanos" en Encrucijadas, N° 43, Buenos Aires.

----- (2002): "La discapacidad como eje de un movimiento social de afirmaci6n de derechos" en Eroles, C., Ferreres, C. *La discapacidad: una cuesti6n de derechos humanos*, Espacio Editorial, Buenos Aires.

Ferrante, C. (2008): «Cuerpo, discapacidad y posici6n social: una aproximaci6n indicativa al *habitus* de la discapacidad en Argentina, en Revista Intersticios», Vol 2, N°1. <http://www.intersticios.es/article/view/2352/1898>

----- (2007): "Algunas reflexiones sobre la situaci6n de discapacidad en la Argentina en la actualidad"; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani:

[http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes\\_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%207%20Políticas%20del%20Cuerpo/Ponencias/FERRANTE,%20Carolina.pdf](http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%207%20Políticas%20del%20Cuerpo/Ponencias/FERRANTE,%20Carolina.pdf)

Ferrante, C y Ferreira M. A. V. (2008a): "Cuerpo y *habitus*: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad", Revista Argentina de Sociología (en proceso de evaluaci6n).

[http://www.um.es/discatif/PROYECTO\\_DISCATIF/Documentos/Ferrante\\_Ferreira.pdf](http://www.um.es/discatif/PROYECTO_DISCATIF/Documentos/Ferrante_Ferreira.pdf)

Ferreira, M. A. V. (2008): "Una aproximaci6n sociol6gica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriol6gicos", REIS, Revista Espaola de Investigaciones

Sociológicas (en prensa). Disponible en:  
[http://www.um.es/discatf/TEORIA/REIS\\_discapacidad.pdf](http://www.um.es/discatf/TEORIA/REIS_discapacidad.pdf).

------(2007): “Prácticas sociales, identidad y estratificación: tres vértices de un hecho social, la discapacidad”, en Revista Intersticios, Vol. 1, N°2.  
<http://www.intersticios.es/article/view/1084/854>

Goffman, E. (2001): Estigma. La identidad deteriorada, Amorrortu, Buenos Aires

Grosso, J. L. (2005). “Cuerpo y modernidades europeas. Una mirada desde los márgenes”, Boletín de antropología, Vol. 19, No 36 232, 254, Departamento de antropología, Universidad Antioquia, Medellín.

INDEC (2003): *Encuesta Nacional de Discapacidad 2002/2003. Complementaria al Censo de Vivienda, Hogar y Población de 2001*. Argentina: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Disponible en: [www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar)

Kasnitz, D.; Switzer, M.; Shuttleworth, R. P. (2001): “Anthropology in Disability Studies”. *Disability studies quarterly*. Summer 2001, Volume 21, No 23, pp 2-17. <[www.cds.hawaii.edu](http://www.cds.hawaii.edu)>

Katz, S. y Danel, P. M (2008): “Campo de la discapacidad. sus disputas, avances, retrocesos en el vínculo con la Universidad”. Ponencia presentada en las V Jornadas Nacionales Universidad y Discapacidad. San Miguel de Tucumán.

Louveau, C. (2007): “El cuerpo deportivo, ¿un cuerpo rentable para todos?” en

Lachaud, J.M. y Neveux, O.: *Cuerpos dominados. Cuerpos en ruptura*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Martinez, A. T. (2007): *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantiales, Buenos Aires.

Mauss, M. (1979): «Concepto de Técnica Corporal». En *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid. pp.336-356.

Menendez, E. (1990) *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Alianza Editorial Mexicana, México.

------(1985) “Aproximación Crítica al desarrollo de la Antropología Médica en América Latina”. *Nueva Antropología*, VII (28):11-27.

Merleau- Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona.

Oliver, M. (1990): *The Politics of Disablement*, The MacMillan Press, London.

Pantano, L. (2007): “La palabra “discapacidad” como término abarcativo”, en Cuestiones sociales y económicas, Buenos Aires, Año V N° 9, octubre de 2007.

Portillo, María Soledad y Bianchi, Eugenia (2007): “[Moda, médicos y ALUBA: Fabricando belleza en la sociedad de control](#)”, *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani*, Buenos Aires. Disponible en: [www.iigg.fsoc.uba.ar/.../Ponencias/BIANCHI,%20Eugenia%20y%20PORTILLO%20M.Soledad.pdf](http://www.iigg.fsoc.uba.ar/.../Ponencias/BIANCHI,%20Eugenia%20y%20PORTILLO%20M.Soledad.pdf).

Rosales, P.(2008): “La nueva Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad”.

Schakespeare, Watson N. (1996): The body line controversy: a new direction for Disability Studies? Paper presented al Hull Disability Studies Seminar.

Scribano, A. (2008): Fantasma y fantasías sociales: nota para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina, en “Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico”, Vol 2, N°1

----- (2007a): “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones” en Scribano, A. (comp.): *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. Pp. 118-14.

----- (2007b): “¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del Sentimiento de Impotencia” en Luna, R. y Scribano, A. (Comp.) *Contigo Aprendí... Estudios Sociales de las Emociones*. ISBN 978-987-9357-74-3 CEA-CONICET-Universidad Nacional de Córdoba–CUSCH- Universidad de Guadalajara. 247 pag. Córdoba. 2007

----- (2002): ¿Brujos o especialistas?: De gurúes, sociedad y conocimiento De Gurúes, profetas e ingenieros. Ensayos de Sociología y Filosofía. Edit. Copiar. Córdoba. P.p. 47-52 pag. ISBN 987-9357-39-6.

Skliar, C. (2000): Discursos y prácticas sobre la deficiencia y la normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y la mente” en Getili, Pablo: *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Santillana, Buenos Aires, p 12.

Sosa, L. (2007): Los “cuerpos discapacitados” construcciones en prácticas de integración en ecuación física. Ponencia, 1º Conferencia Latinoamericana de discapacidad. Disponible en: [http://viref.udea.edu.co/contenido/publicaciones/memorias\\_expo/expo2007.htm#discapacidad](http://viref.udea.edu.co/contenido/publicaciones/memorias_expo/expo2007.htm#discapacidad)

Spinoza, B. (2007): *Ética*, Editorial Porrúa, México D. F.

Taussig, M. (1992): «La Reificación y La conciencia del Paciente», en *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona. Pp. 110-143.

Vallejos, I., Kipen, E., Almeida, Ma. E., Spadillero, A., Fernandez M. E., Angelino, A., Lipschitz, Sánchez, C., Zuttió, B (2005): “La producción social de la discapacidad. Aportes para la transformación de los significados socialmente construidos” en Vain. P y Rosato, A. (coord.): *Ensayos y Experiencias La construcción social de normalidad” Alteridades, diferencias y diversidad*, Noveduc.

## Reflexión en torno a la relación enfermedad-contaminación Hacia la emocionalidad

Por Victoria D'hers\*

### Introducción

En las siguientes páginas se plantea una reflexión en torno al cruce entre literatura que analiza las emociones desde las ciencias sociales y la referente a la salud y la enfermedad como procesos sociales. Los planteos que siguen tienen un trasfondo particular: el estudio de asentamientos precarios sobre basurales y cómo esta vivencia afecta y marca la percepción del hábitat, de la contaminación, del propio cuerpo y los procesos que lo atraviesan.

Es un tema fundamental considerando que en el discurso ambiental la palabra médica toma gran relevancia. Dada la dificultad de realizar una imputación causal entre un estado y un causante ambiental debido a que generalmente las consecuencias de la exposición a ciertos materiales contaminantes solo se muestran años después de comenzada dicha exposición, el discurso médico y la afirmación de que una persona está efectivamente “enferma” debido al hábitat o al medio ambiente resulta determinante, tanto a nivel de la subjetividad como a nivel legal.

Entonces, sin desestimar esta realidad, el interés aquí es indagar en si existe y cómo funciona el *acostumbramiento*, y cómo las personas que habitan en un lugar efectivamente contaminado según las muestras químicas que han sido tomadas allí, refieren o no malestares, desde su reconstrucción narrativa de su vivencia. Esto tiene implicancias políticas dado que se estaría frente a una forma de dominación, llevada adelante por la incorporación de la idea de “no me puedo quejar”, nacida de vivencias anteriores en condiciones aún más precarias (al menos según lo referido en el trabajo de campo exploratorio).

Sin ahondar en el trabajo de campo, se busca plantear teóricamente los encuentros y distancias entre una concepción de la enfermedad en tanto proceso social, los planteos de dicho proceso en consideración de su corporificación, y los desafíos de un estudio tal en tanto responde a procesos emocionales que podrían estar operando como velos de su propio origen.

### La Salud-Enfermedad como proceso social

La literatura referente a la salud es muy amplia y variada, y un consenso al que se ha arribado en las últimas décadas es que debe entenderse como una construcción social. En principio, autores como Williams sitúan este consenso en la modernidad

---

\* Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Trabaja en la Cátedra de *Ciencias Sociales y Medio Ambiente* como Ayudante *Ad honorem* desde 2004. Desde 2007 es becaria UBACyT de Doctorado en el Centro de Información Metropolitana, FADU-UBA, investigando el tema basura, contaminación y cuerpos. Cursa el Doctorado en Ciencias Sociales, FSOC-UBA. Colabora con el área de Investigación del IUNA, y forma parte del grupo de estudios ambientales, y de estudios sociales de los cuerpos y las emociones (IIGG-FSOC). Estudia el Profesorado en Artes del Movimiento-IUNA, completando su formación con danza improvisación (Prado, Litvak), técnica contemporánea (Estévez, Garat), aérea. Practica Yoga desde 1999, y actualmente está en la Formación para maestros de la técnica Yoga Iyengar. E-mail de contacto: [victoriadhers@yahoo.com.ar](mailto:victoriadhers@yahoo.com.ar)

tardía, retomando así los planteos de profunda reflexividad identificada con nuestro tiempo histórico (Beck, Giddens). Entonces, sea desde el acento en la medicalización de la vida y el análisis del biopoder, o en la consideración del trabajo identitario activo implicado en el mundo de la enfermedad, hasta el giro que pone énfasis en un estudio de la salud-enfermedad como proceso antes que como dos estados opuestos (que luego también incluirá la atención como elemento en la construcción de dicho proceso), el nivel de la corporalidad y la subjetividad en tanto constructos sociales se plantean como centrales.

Así, partiendo de la enfermedad como una construcción social, Herzlich y Pierret plantean a la enfermedad en la modernidad como una forma de vida, frente a una forma de muerte como fuera históricamente. Esto es producto de la intervención eficaz desde la ciencia médica, que hace que el cuerpo pase a ser un cuerpo legible, analizable, y para esto, previamente homogeneizado en tanto soporte biológico, fuera de toda particularidad: “La enfermedad se encarna en estados de cuerpos legibles para la ciencia. Con la clínica, la condición del mal desapareció definitivamente: los síntomas permiten leer la naturaleza de la enfermedad y son organizados en un saber sistemático. Debido a esta nueva racionalidad comienza también a aparecer una homogeneidad del estatus del enfermo que resulta idéntico a pesar de las diferentes formas de padecimientos.” (Herzlich, 1988: 28). Así, se allana el campo de definiciones de lo sano y lo enfermo. La ciencia médica ocupará el lugar definitivo en la evaluación de la condición, y así establecerá la relación de la persona con el sistema productivo. Coherentemente con la sociedad occidental y su organización social en relación con la división social del trabajo y el sistema productivo, “La salud se asimila a un lugar de trabajo y la enfermedad a la incapacidad... la enfermedad misma es transformada: se inscribe en nuevos lazos con la colectividad y el enfermo aparece como un personaje nuevo sobre la escena social... emergencia de una figura individualizada del enfermo...status de individuo inactivo liberado de los deberes de la producción...” (Herzlich, 1988: 29). Estos autores acentúan la *trayectoria* en el carácter construido de la enfermedad, dando importancia a la resignificación (Ricoeur) implicada en esta construcción.

Se dan entonces procesos de homogeneización por un lado, e individualización por otro. Se asimilan las definiciones mientras que se particulariza la condición. Ya no serían causantes de la mayoría de las muertes las grandes epidemias de las que es imposible escapar, aún con todo el oro, sino que se apela a la situación particular de cada uno, y así cada uno deberá poner el límite de su dolor, y determinar el momento en el que la mirada científica es necesaria para avalar la condición subjetiva, y eximir así del rol social, “productivo”, aunque más no sea temporalmente.

Menéndez, por su parte, piensa la salud en términos de modelos, y de las transacciones que se efectúan al interior de esos modelos, en tanto procesos de reapropiación y rearticulación de sentidos desde los grupos subalternos. Frente a la deshistorización y biologización de la enfermedad efectuada por la salud pública y la epidemiología, en el marco del Modelo Médico Hegemónico, el autor entiende que los padecimientos y las enfermedades tienen sentidos sociales “en la medida que operan en conjuntos sociales que construyen significados, que operan dentro de relaciones de contagio social, de incidencia desigual según la pertenencia social o cultural, de acceso diferencial a servicios. Que el origen inmediato sea biológico, que las consecuencias sean físicas, no invalidan este obvio punto de partida.” (Menéndez, 1990: 103). El autor referirá a transacciones subordinadas, determinadas por la relación dada entre el lenguaje y el cuerpo, donde son fundamentales los intercambios simbólicos, la rearticulación citada más arriba.

Conrad, por su parte, nos hablará de un proceso de etiquetamiento de nosotros mismos dentro de esta lógica. Afirma,

los fenómenos biofisiológicos son los que utilizamos para etiquetar una condición y otra como enfermedad o morbo; los fenómenos biofisiológicos en sí mismos no son enfermedad ni morbo... Las enfermedades son juicios que los seres humanos emiten en relación con condiciones que existen en el mundo natural. Son esencialmente construcciones sociales, construcciones hipotéticas creadas por nosotros mismos (...) (Conrad, 1982: 134).

Habrá que ver entonces cómo funcionan estos mecanismos de construcción de enfermedades y condiciones, y en qué momento son atribuidas a un cierto hábitat, en qué momento son imputadas a conductas individuales, sea por los mismos actores sociales, sea por el sistema médico, y particularmente en la interacción de ambos. Respecto de esto, y tomando a Eliot Friedson, Conrad destaca que “cuando un médico define como enfermedad el estado de un ser humano, con su diagnóstico cambia el comportamiento de dicho ser: un estado social es añadido al estado biofisiológico al asignar el significado de enfermedad al morbo.” (en Conrad, 1982: 135). Podríamos agregar que la imputación causal es fundante, en cuanto la palabra médica relacione con causas ambientales afecciones repetidas en cierta población.

Así, Menéndez ve cómo el modelo médico ejerce repetidamente una *violencia simbólica* al definir y acotar la esfera de incidencia de la enfermedad. A partir de la institucionalización, de la declaración del estado como enfermedad, la dimensión biológica puede entrar a operar, en todos sus sentidos. Farmer agregará a esta operación violenta, la violencia estructural evidenciada en la ligazón de las infecciones con los marcos de desigualdad social. Pero sin entrar aquí en este aspecto de la problemática, ciertamente central, ahondamos en el aspecto de cómo podemos caracterizar aquellos cambios en el comportamiento referidos más arriba, a nivel de la emocionalidad.

¿Podemos preguntarnos por cómo se da ese paso de la propia sensibilidad de estar saludable, y el llamado a la mirada médica? ¿Es posible estudiar este proceso de construcción teniendo en cuenta las emociones implicadas, y a su vez cómo esos repertorios emocionales son “hechos cuerpo”? La mirada se dirige ahora a la manera en que cada uno articula estas definiciones sociales a través de sí mismo. Esto reviste importancia en el ámbito de la salud y la contaminación, dada la relatividad y los grises que encontramos en las definiciones de enfermedad *ambiental*, dependiendo el contexto particular por un lado, y de la sociedad más amplia por otro.

### **Salud. Salud en un Cuerpo. Cuerpo encarnando una Emoción**

Para pensarnos como seres emocionales, primero tenemos que situarnos como corporales. Y ambos siendo parte de un mismo ser/existencial. En el cuerpo se articulan las percepciones a través de los sentidos, pero no como una transmisión automática y transparente, sino más bien al contrario. Sin adentrarnos en el proceso psicológico, se delinean algunas ideas para discutir la emocionalidad y la enfermedad como parte de una manifestación de esta emocionalidad.

Primero debemos referir a la percepción. Se distinguen varios niveles en la constitución del cuerpo como objeto de estudio: un nivel ligado a la relación con el medio ambiente (dónde el cuerpo se forma, qué espacio tiene para su efectiva constitución); un nivel ligado a la subjetividad, cómo cada uno se ve y piensa que es

visto por los demás, y consecuentemente cómo actúa como si esas ideas fueran realidad, conformándose así la identidad de cada individuo; y un nivel de cuerpo social, donde la sociedad se hace cuerpo, donde cada individuo se cree tal y se relaciona a partir de su individualidad con los otros. Estos niveles se retroalimentan, y son simplemente distinciones analíticas, ya que siempre el ser es una unidad a pesar de las diversas formas de presentarse a sí-mismo. “Desde lo existencial, el cuerpo individuo aparece como *sentido*, en el que la unidad de organización del conjunto de procesos está constituida por las impresiones sensoriales que el agente refiere de su posición en el mundo.” (Scribano, 2007: 118).

Contextualizando aquella violencia estructural con este planteo del estudio de los cuerpos y las emociones en la configuración de la enfermedad, retomo a Scribano y la configuración del dolor social. “...es posible intuir que la expansión imperial puede ser caracterizada como: un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía; la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social y; una máquina militar represiva.” (Scribano, 2007: 119). Esa configuración del dolor social permite trazar una frontera a la conflictividad social, resultando en una división cada vez más profunda del -alguna vez llamado- tejido social. En esta apropiación desigual de las energías, tanto ambientales como corporales, se conforman prácticas dirigidas a evitar el conflicto, sostenidas por los mecanismos de soportabilidad, que a su vez descansarían en los dispositivos de regulación de las sensaciones,

procesos de selección, clasificación y elaboración de las *percepciones socialmente determinadas* y distribuidas (...) Una percepción desde esta perspectiva constituye un modo naturalizado de organizar el conjunto de impresiones que se dan en un agente (...) Los sentidos orgánicos y sociales permiten vehiculizar aquello que parece único e irrepetible como son las sensaciones individuales, y elaboran a su vez el ‘trabajo desapercibido’ de *la incorporación de lo social hecho emoción*. Identificar, clasificar y volver crítico el juego entre sensaciones, percepción y emociones es vital para entender los dispositivos de regulación de las sensaciones que el capital dispone como uno de sus rasgos contemporáneos para la dominación social. (Scribano, 2007: 124 y ss- subrayado propio).

Al hablar de cuerpo individuo es necesario referir a la interpretación que el agente hace desde/a través de su corporalidad. Siguiendo a lo planteado por Maurice Merleau-Ponty, se entiende el cuerpo y la percepción a partir de él, no como “una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen.” (Merleau-Ponty, 1962: 13). Cuerpo como cuerpo propio, es decir cuerpo singular y cuerpo habitual, conformado socialmente; articulándose ambos niveles de cuerpo individuo y social en el cuerpo propio, sin que uno pueda de hecho separarlos. Este es el ejercicio teórico que podemos realizar. Se puede comprender como el agenciamiento cotidiano de un *saber práctico*, socialmente conformado, y de una adecuación de las expectativas a las probabilidades objetivas. Esta operación se retoma párrafos más adelante, en la mirada planteada por Armon-Jones para explicar el proceso salud-enfermedad.

En este sentido, retomando a Bourdieu cada campo genera disposiciones en los hombres y mujeres que son a su vez quienes las mantienen vigentes. El *habitus* responde a esas disposiciones en sus propios términos, generando un particular “sentido práctico”. Es el conocimiento práctico que nos permite elaborar la realidad social que nos contiene y que activamos –es decir, re-producir el campo-. Estructura estructurada y

estructurante; en tanto da visibilidad al mundo, arma la percepción, las impresiones, nos da esquemas clasificatorios. Es la primera forma en que la sociedad configura al cuerpo y las emociones, eficaz a nivel práctico, a través de representaciones en tanto estructuras simbólicas-prácticas. Las bio-grafías que cada uno desarrolla llevan inscripto un modo corporal de adquisición de los mandatos sociales –*lógica de la hexis*: construcción cotidiana de la corporeidad desde el pasado. Sentido práctico desde el estar-en-el-mundo, procesual, vivido y a la vez por el cual se conforma la emocionalidad.

¿Podemos pensar este proceso como una ‘encorporeización’ (*embodiment*) de los esquemas emocionales, no ya como actividad nominal, representacional, sino condicional en tanto experiencia vivida (tomando la idea de representaciones entendidas como estructuras simbólicas-prácticas, como se discute a continuación)?

Nuevamente, el habitus generado en cada espacio particular moldea las expectativas según las posibilidades de realización de los agentes. La acción llevada a cabo por dichos agentes, entonces, nace de

la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada de las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social y los del campo), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. (Bourdieu, 1999: 198).

Entonces, para entender la acción de quienes participan en la interacción, se debe ser capaz de observar ambos niveles: los mecanismos del espacio social, y el habitus, espacio encarnado. En este contexto, según Bourdieu, el cuerpo funciona por un lado, como un principio de individuación (a nivel abstracto, y a su vez, en lo concreto, separa en tiempo y espacio a un ser de otro); por otro, como principio de colectivización, por intermedio del habitus, que moldea al agente aquí y ahora, en cierta sociedad y tiempo históricos.

Así como se pensaba al individuo enfermo, fuera del sistema productivo momentáneamente, definición dada por medio de una violencia simbólica que homogeneiza los estados particulares en tanto se hacen coincidir con definiciones de enfermedad determinadas por el sistema médico (y desestima otros estados por no corresponder a los cánones predeterminados de enfermedad definidos históricamente), aquí vemos cómo estas definiciones operan a nivel del cuerpo, y del cuerpo significa referir a un cuerpo emocionado, que se identifica con el estado que le es atribuido, y se comporta coherentemente, como dijera Conrad, retomando a su vez a Friedson.

Llegando al plano emocional, entonces, Rom Harré va contra la “ontológica ilusión de que las emociones existen fuera, por sí mismas, y que la emoción en tanto palabra es una mera representación. ‘Eso’ (it) es algo fisiológico, un estado, que constituye la base de una perturbación sentida.” (Harré, 1986: 3). Finalmente, entonces “Las actitudes emocionales son culturalmente determinadas, ya que estas actitudes son aprendidas, de acuerdo a la propiedad de las *expectaciones culturales*.” (Armon-Jones, 1986).

Si no existe emoción como entidad abstracta, y los procesos de su aprendizaje existen pero no son claros ni explícitos, en el vivir la emoción es que la *hacemos*. De esta manera es que la corporeización como proceso adquiere fundamental importancia. El punto de vista, la experiencia, es conformada por la activa encarnación en el cuerpo propio, siempre individuo en virtud de ciertas reglas y creencias sociales.

En la literatura del análisis de las emociones, entonces, se ve que a pesar de que Harré plantea que las emociones no son meras representaciones, igualmente se piensan como un *estado fisiológico*, una perturbación sentida. ¿Quedaría en un plano de determinación? ¿Hay una perturbación, que puede o no ser sentida? ¿O se llega a un punto de acostumbramiento que tal perturbación ya no es sentida? Se puede plantear que en el propio sentir la emoción está ya involucrado el ser social, el cuerpo en tanto cuerpo propio, individual y social. No habría una perturbación previa que luego es sentida, sino que cultural y socialmente se identifican (o no) diversos estados fisiológicos con diversas emociones, una de ellas siendo el dolor definido y legitimado como enfermedad.

Puede ayudarnos para pensar esta problemática la idea de *embodiment*, que obliga a retomar a su vez la discusión planteada con la concepción de representación. Tomando el concepto de *embodiment*, encorporeización, Thomas Csordas plantea cómo la concepción de cuerpo desde la representación nos impide llegar realmente al momento constitutivo en la acción de la subjetivación. Contrariamente a una cristalización de la lectura del cuerpo, desde esta visión se plantea la importancia de la no-mediación, dentro de lo mediado de la experiencia del otro. Este autor resalta la necesidad de tomar a la sensibilidad como parte básica de la noción de *self*, pensando el *embodiment* en tanto proceso activo de cada sujeto, como punto de partida para repensar la cultura y nuestra existencia, siempre intercultural e intersubjetiva.

Esta noción, así, frente a la idea de representación nominal, entiende el *condicional* de la experiencia vivida: el estar-en-el-mundo como existencial, y a partir de lo cual todo lo demás cobra sentido. Entonces, de cómo se produzca, se agencie ese estar-en-el-mundo dependerán las diversas formas de intersubjetividad. Frente a la lógica divisoria cuerpo-mente, representacional, distante, se piensa en un compromiso a cada momento, en cada acto de subjetivación. Al dejar la idea de objetivación, dirá el autor, ya no se puede pensar al cuerpo como objeto de intervenciones, dado que es un proceso permanente, activo, y por esto indeterminado. Frente a las nociones foucaultianas de intervención en la conformación de cuerpos dóciles, piensa en un proceso no planificable.

Aquí podemos retomar a B. Good, quien aboga por salir del dualismo cuerpo-mente, subjetividad-cuerpo —citando a Lock y S. Hughes, quienes distinguen diferentes niveles de subjetividad. Entiende la enfermedad como un cambio en el mundo de la vida, teniendo que responder nosotros investigadores cómo es que ese mundo de la vida se recompone en la narrativa del sujeto. Esta narrativa construye subjetividad, no representativamente, como dijéramos, sino en tanto la configura, dado que la misma experiencia del sujeto se da desde una narrativa. Esta narrativa es conformada en la interacción, y el sí-mismo se conforma en esta interacción. Entonces, según esta visión, el dolor se resiste a la objetivación, es decir, al lenguaje, por lo que antes que representarnos el dolor debemos pensar en una simbolización. A la vez, la opción de la emocionalidad como un estado fisiológico para escapar al plano representacional (Harré), puede llevar a perder de vista el mismo punto ciego en el que el acostumbramiento opera, es decir, que resulta en invisibilización de esa supuesta perturbación que es sentida e identificada con cierta emocionalidad. En el marco del trabajo realizado, la discusión respecto de la salud y enfermedad obliga a plantear el nivel previo a la perturbación.

Brevemente, este planteo nos lleva a considerar una discusión amplia que hace dialogar a las visiones de Merleau-Ponty y Foucault. Crossley explica que no sería contradictorio pensar la noción de cuerpo vivido, y a la vez sujeto de inscripciones y determinaciones. El hecho de situar políticamente al proceso de constitución de una

emocionalidad en un cuerpo determinado, no impediría hablar de un proceso de construcción particular, original, pero en el que el sujeto cuenta con determinadas definiciones, sociales y en el caso tratado, subalternas, que son el lente a través del que cada uno percibe su mundo, creyendo que es único. Nuestro cuerpo es único, y a la vez sujeto de ciertas determinaciones que hacen que nuestra soportabilidad sea mayor o menor, según nuestro lugar en un espacio social, dado que como se ha dicho, operan tanto los mecanismos del espacio social como los del el habitus, espacio encarnado.

Finalmente, podemos pensar la idea de representación como estructura práctica-simbólica desde el habitus, incluyendo el proceso por el cual el cuerpo es conformado, en tanto procesos fisiológicos y emocionales (que no pueden ser separados), para reflexionar sobre las diversas formas de vivir 'sufrir' en el marco de un acostumbramiento al medio que se tiene para vivir. Quizás no sea la pregunta por la enfermedad la que se debe responder en este marco, si no por lo que no se ve, por lo que es incorporado como parte misma del día a día, aquello que por no verse y estar invisibilizado toma mayor importancia política en nuestro contexto poscolonial.

## Conclusiones

No es la intención de estas páginas dar respuestas; más bien nos encontramos frente a numerosos desafíos que resultan de pensar desde diversos ángulos la temática de qué es la salud y la enfermedad.

Así, se piensa en esquemas de percepción y acción, desde la noción de proceso, sin cristalización representacional, en los momentos en que son una y otra vez producidos, desde la historia y desde la novedad de cada momento. Considerando que "El cuerpo es el límite natural y naturalizado de la disponibilidad social de los sujetos; es el punto de partida y llegada de todo intercambio o encuentro entre los seres humanos... En este sentido, la posibilidad de sobre-vivencia del ser humano es el rehén del *secuestro experiencial* que implica el tener sólo la fuerza de trabajo para intercambiar en el mercado..." (Scribano, 2005), reviste importancia fundamental analizar estas dinámicas en situación. Este secuestro experiencial resulta en una forma de violentar las posibilidades de una sensorialidad democrática (de ser esto posible); la vivencia de la contaminación resulta en hábitats que generan particulares habitus, acostumbramientos a condiciones que son vividas como individuales, cerrando posibilidades de reconocimiento y acción.

Desde los estudios del sistema médico, y en referencia a esta violencia simbólica ejercida por el MMH, Menéndez piensa la Atención Primaria a la Salud como un camino alternativo, fuera del Modelo Médico Hegemónico, que permitiría una prevención y conocimientos más profundos de las condiciones reales de la población. También se han planteado experiencias de la llamada Epidemiología Popular, a partir de los trabajos de Phil Brown, y la realización de experiencias comunitarias y locales de identificación de alta incidencia de enfermedades en una localidad. Nuevamente, debemos preguntarnos por la posibilidad de una mirada hacia la sombra, lo no visto, lo que escapa a las afecciones identificadas actualmente, haciendo una tarea de reconocimiento de enfermedades que sí serán seguramente protagonistas en las próximas décadas.

Finalmente, sabiendo que es necesario emprender nuevos estudios desde la aplicación en el trabajo de campo de estas discusiones, podemos tomar la idea de Csordas de que debemos entender la urgencia y la violencia implicadas en estos temas, para comprender la *oportunidad metodológica* hacia la reformulación de las maneras en

las que entendemos el yo, el cuerpo, la experiencia colectiva, sin por ello caer en patetizar el sufrimiento (Fassin). Consecuentemente, es necesario profundizar en la conformación de los mecanismos de soportabilidad social (Scribano) tomando este proceso de *embodiment*, por el que se naturalizan las circunstancias generadoras de la vulnerabilidad en relación con un hábitat contaminado. Y en esta profundización, se muestra necesario combinar una lectura del cuerpo y las emociones, retomando el planteo de “la salud” como construcción social, no determinada, no como un reflejo de un estado bio-fisiológico.-

Buenos Aires, junio 2009

## Bibliografía

ARMON-JONES, Claire (1986); "The thesis of Constructionism" en *The Social Construct of Emotions*. Editado por Rom Harré. Basil Blackwell, Oxford, Nueva York.

BENDELOW, Gillian y Simon Williams; "Pain and the Mind-Body Dualism: A Sociological Approach". *Body and Society*. Sage Publications. Vol 1 (2): 83-103, Londres.

BERNARD, Michel (1994); *El Cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. Paidós, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre (1986); "Notas preliminares sobre la percepción social del cuerpo." En *Materiales de sociología crítica*. La Piqueta, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1999); *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.

BROWN, Phil (1991); "The Popular Epidemiology Approach to Toxic Waste Contamination." En Couch, Stephen Robert and J. Stephen Kroll-Smith. Editores 1991. *Communities at Risk. Collective Responses to Technological Hazard*, Peter Lang, Nueva York, pp. 133-55.

CONRAD, Peter (1982); "Sobre la medicalización de la anormalidad y el control social". En Ingleby, D. *Psiquiatría Crítica. La política de la salud mental*. Grijalbo, Barcelona.

CROSSLEY, Nick (1996); "Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty." *Body Society*, 2; 99.

CSORDAS, Thomas (1994); "Introduction: The Body as representation and being-in-the-world". En *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge.

DAS, Veena. "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain". En: Kleinman A.; Das, V. y Lock, M. *Social Suffering*. University Of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1997.

FASSIN, Didier. *La patetización del mundo. Ensayo de Antropología Política del sufrimiento*. Traducción Mara Viveros. Mimeo.

FOUCAULT, Michel (1992); *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.

----- (1970); *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, México.

----- (1990); *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. La Piqueta, Madrid.

FREIDSON, E. (1978); "La construcción profesional de conceptos de enfermedad". En *La profesión médica*. Península, Barcelona.

GOOD, B.J. (1994). "The body, illness experience, and the lifeworld: a phenomenological account of chronic pain". En *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press Cambridge.

GROSSO, José L. (2005); *Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes. Boletín de Antropología*, vol. 19, n° 036, Universidad de Antioquia, Medellín. [on line] Disponible en <http://redalyc.uaemex.mex>

\_\_\_\_\_ (2007); "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidades en contextos poscoloniales." En *Arqueología Suramericana* n° 3 (2), julio.

\_\_\_\_\_ (2008a); "Luchas interculturales y políticas del conocimiento". En *Universidad y sociedad*. Universidad del Valle, Cali.

HARRÉ, Rom (1986); "An outline of the social constructionist viewpoint." En *The social construction of emotions*. Editado por Rom Harré. Nueva York, Oxford: Basil Blackwell.

HERZLICH, C. y Pierret, J. (1988); "De ayer a hoy: construcción social del enfermo". *Cuadernos Médicos Sociales*, N° 43, Rosario.

KEMPER, Theodore (1990); "Themes and Variations in the sociology of Emotions". En *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Editado por Theodore D. Kemper, Nueva York: State University Press.

LE BRETON, David (2002); *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires.

MENÉNDEZ, E. L. (1990); *Morir de alcohol*. México: Ediciones de la Casa Chata.

\_\_\_\_\_ (2001); "Biologización y racismo en la vida cotidiana." En *Alteridades* 11 (21) México.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2002); *Fenomenología de la percepción*. Editorial Nacional, Madrid. [c. 1945].

SCRIBANO, Adrián (2005); *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*. Centro de Estudios Avanzados, UNC; Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Copiar, Córdoba.

\_\_\_\_\_ (2007); *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Adrián Scribano (Comp.), Jorge Sarmiento Editor, Córdoba.

SOLOMON, Robert y Cheshire Calhoun comp. (1989) *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México.

WILLIAMS, S. y Michael Calnan (1996); "The 'limits' of medicalization?: Modern medicine and the lay populace in 'late' modernity". En *Social Science and Medicalization* Vol 42, N 12. Gran Bretaña.-

## El cuerpo en la música. La propuesta del tango *queer* y su vinculación con el tango electrónico

---

Por María Mercedes Liska <sup>1</sup>

### Introducción

La práctica actual del tango en la Ciudad de Buenos Aires atraviesa por un proceso de diversificación a la manera de un mosaico cultural. Por un lado, el baile se nutre de nuevas experiencias como la exploración corporal del Tango Nuevo (Liska 2008) o el intercambio de roles en el Tango *Queer*. Por otro, la música recibe los aportes de las nuevas orquestas típicas y otras formaciones, con una renovada impronta “rockera” (Liska 2007) y la incorporación de tecnologías digitales en el proceso creativo del tango electrónico. Estas experiencias debaten su pertenencia al género y disputan su sentido en procesos sociales que dictan una ruptura con el mandato canónico del tango, a la vez que pretenden ser resignificados según preceptos culturales vivenciados por un sector de la clase media porteña (Liska 2008)

De la relación entre cuerpo y música emerge un sentido privilegiado y poco explorado en el tango. Analizaremos entonces el modo en que la acción corporal pudo poner en escena determinados cambios sociales a medida que las nuevas expresiones del baile y la música establecieron una instancia de diálogo e interrelación como fenómenos que tienden a asociarse en la construcción de sentido. Abierta la exploración del tango en lo que respecta a la comunicación y expresión corporal, veremos la manera en que el tango *queer* establece horizontes de carácter contractual con el tango electrónico en torno a nuevos modelos de vida social.

### Presentación: El tango *queer*

En el transcurso del año 2006 se creó un espacio de enseñanza y práctica<sup>2</sup> en el cual se busca explorar nuevas formas de comunicación entre los bailarines de tango. En medio de otras propuestas que intentan diversificar la escena del baile del tango a partir de iniciativas corporales diferenciadas, la propuesta de tango-*queer* focaliza su mirada en el aspecto social-comunicativo de la danza dejando en un segundo plano el interés por los movimientos. Como lo postulan los estudios *queer*, la idea es promover la no discriminación y aceptación del otro (cuerpo). En este sentido, la propuesta de enseñanza no presupone la orientación sexual de quienes bailan ni la obligación por ocupar determinado rol en la pareja, el de guiar o ser guiado, asignación que

---

<sup>1</sup> Etnomusicóloga. Becaria de Postgrado Tipo I del CONICET. Maestranda en Comunicación y Cultura y Doctoranda en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Área de Investigación Interdisciplinaria. Dicta las materias “Etnomusicología Latinoamericana y del Caribe” y Transcripción y análisis musical II” de la carrera de Etnomusicología en el Conservatorio Superior de Música Manuel de Falla.

<sup>2</sup> Estas propuestas propiciaron la creación de nuevos espacios de baile que se llaman Prácticas que constituyen una instancia de ensayo. Es el momento para “probar”, “investigar” o “jugar”, sin las restricciones de los ritos sociales de la milonga.

comprendía en el tango hasta el momento roles fijos para el hombre y la mujer respectivamente, es decir que la comunicación entre los bailarines deja de estar fijada al sexo de quienes bailan, creando la posibilidad de bailar tango sin adscribir a las normas sociales del tango tradicional. De este modo, *gays*, lesbianas, bisexuales y transgénero cuestionan el rol social de la dinámica sensual del tango, facilitando la posibilidad de explorar a través de la danza nuevas formas de comunicación<sup>3</sup>. Lo que aparece como emergente es que el rol de guiar no esté determinado ni por lo masculino ni lo femenino.

La bailarina y profesora argentina Mariana Docampo Falcón, junto a bailarines y bailarinas de diferentes partes del mundo, plantean la relación del tango con la teoría *queer*, siendo las organizadoras del Festival de Tango *Queer* de Hamburgo<sup>4</sup> las primeras que otorgaron visibilidad a este movimiento. Mariana comenzó a dar clases bajo esta iniciativa corporal en el bar Simón en su Laberinto, situado en la zona de San Telmo en la ciudad de Buenos Aires y actualmente realiza sus clases en el espacio Buenos Aires Club<sup>5</sup>. Además se realizan en dicha ciudad fiestas de tango *queer* que no poseen una fecha y un lugar definido, son eventos de carácter más íntimo a los cuales asisten bailarines que generalmente se conocen entre sí e interactúan junto a otras intervenciones artísticas como *performances* o proyecciones de películas. El antecedente de la iniciativa lo constituye la milonga *gay* La Marshall inaugurada en el año 2002 donde sin proponerse previamente una intención en la modificación de la comunicación corporal, fue el escenario de las transformaciones de los códigos sociales vigentes en las milongas tradicionales. De la conjunción de Mariana Falcón y los organizadores de La Marshall, Augusto Balizano y Roxana Gargajo, se realizó del 26 de noviembre al 2 de diciembre del año 2007 el primer Festival de Tango *Queer* en Buenos Aires.

En comunicación personal Mariana cuenta que luego de bailar durante años siendo guiada, motivada por la necesidad de adquirir el rol de guiar para poder enseñar y por el deseo de bailar con mujeres por otro, experimentó en el nuevo rol una forma de libertad de acción y creación que la hizo reflexionar sobre la limitación impuesta históricamente en el tango. Asimismo, sostiene que el pensamiento *queer* no refleja las problemáticas de género que se vivencian en Buenos Aires y que el término quizás remite a una traspolación, incluso que no es común su uso ni que sea de público conocimiento a qué se refiere, sin embargo valora la posibilidad de darle un sustento teórico a la experiencia y así también conectar la práctica local con las nuevas manifestaciones que ocurren torno al tango en el escenario internacional. Es preciso aclarar que el espacio no está destinado solamente a personas *gay* sino abierto al espectro social en su conjunto, juntamente para reforzar que la propuesta no reside en la identidad sexual sino en la construcción de una nueva socialización. La página web de tango *queer* en Buenos Aires expresa lo siguiente:

Que la gente `queer` baile tango de la manera que siente es un gesto de apropiación de este emblema machista que excluye la diversidad desde la estructura misma de su baile y refleja y promueve relaciones de poder entre los sexos. Desde esta apropiación, se propone una dinámica distinta para todo el mundo, que tenga que ver con una forma más igualitaria de comunicación entre las personas ([www.tangoqueer.com](http://www.tangoqueer.com))

En lo que respecta a los movimientos y secuencias de pasos, se enseña el tango de estilo salón o tradicional aunque también se incorporan algunos elementos desarrollados

<sup>3</sup> Al respecto se puede acceder al sitio web: [www.tangoqueer.com](http://www.tangoqueer.com)

<sup>4</sup> Que se realiza hace 4 años, y al que se sumaron el de Berlín, Estocolmo y Buenos Aires.

<sup>5</sup> Los días martes, Perú 571, San Telmo.

en las experiencias del Tango Nuevo. Lo que sí cambia es la dinámica del baile que se flexibiliza en la medida que las relaciones entre los cuerpos se diversifican, es decir que se considera que no es lo mismo que bailen dos mujeres, un hombre y una mujer o que una mujer guíe a un hombre y esto se entiende como una modificación en la resultante de la *performance*. Se concibe que al poner sobre la escena la individualidad de los cuerpos se genera una tendencia hacia la modificación del baile propiamente y el disparador nace de las diversas combinaciones de la pareja (hombre-hombre, mujer-mujer, mujer que guía a un hombre, etc.) que profundizan la creación efímera del baile en la milonga. A su vez, el intercambio de roles del tango *queer* se estructura con la posición del abrazo más abierta que otorga el tiempo necesario para reconocer la transición del cambio de rol.

El intercambio de roles en la danza puede ocurrir de diversas maneras. En la práctica de la clase, cada vez que se enseña una secuencia de pasos se promueve a los bailarines a que interpreten el papel de ser guiados tanto como el de guiar. Ya en el baile propiamente se puede bailar un tango completo en un rol previamente asignado o intercambiar los roles en el transcurso de una pieza. La disposición del enlace<sup>6</sup> es el indicio observable de los roles asignados en determinado momento y sus modificaciones, pero este rasgo visible no es definitorio del rol, es decir que el hecho de mantener el abrazo no implica necesariamente el no cambio del rol. Mariana actualmente sostiene que no se puede afirmar si la dinámica del intercambio se desencadena como resultado de la unión de dos hombres o dos mujeres en una pareja de baile. En su propia experiencia surgió con anterioridad, a partir de la sensación de incomodidad en el rol asignado a la mujer, pero también reconoce que hay bailarines que no sienten esa necesidad, incluso entre parejas gay. Por esto mismo, existe la negativa a establecer normas rígidas para los cuerpos sino a poder expresar determinadas necesidades sociales sin imponerlas.

### **La mujer: roles y sexos**

La propuesta busca combatir la invisibilidad de la mujer en el tango asumiendo la fuerte imposición que recayó históricamente sobre el género en la práctica de su baile. El tango *queer* cuestiona la desigualdad de saberes que se genera a partir de que el hombre-conductor posee la mayor cantidad de información respecto de la danza mientras que la mujer-conducida es enseñada a dejarse llevar “sin pensar”, anulando la búsqueda de la satisfacción de sus propios deseos corporales. A pesar de que en los nuevos estilos de baile las mujeres han comenzado a ganar una mayor participación, como es de notarse en la cantidad de profesoras que llevan a cabo la enseñanza, desde la iniciativa *queer* se insiste en que la carga simbólica de poder en los roles continuaba siendo la misma.

A mí, por ejemplo, cuando yo aprendí a guiar me costó mucho separar el rol de guiar con la cuestión masculina. Yo ya tomaba una actitud masculina, hasta tenía zapatos de varón, y después empecé a encontrar más lo que a mí me interesaba, lo que yo siento que tiene que ver más conmigo en ese rol (Entrevista a Mariana Falcón 12/02/08)

---

<sup>6</sup> El bailarín guiado tradicionalmente, es decir, la mujer, coloca su mano entre el hombro y el cuello del que guía, el cual, a diferencia del anterior, utiliza su mano sobre la espalda para anticipar los movimientos con una marcación en el torso.

Mariana piensa que una vez que el rol es vaciado de su fijación sexual se abren diversas posibilidades y el cambio de roles no es forzado, lo que Butler llamó “*el cuerpo como la incesante materialización de posibilidades*” (1998:298) Al vaciar el rol de la identidad sexual, la dinámica de las dos personas ya no es fija y el intercambio sucede necesariamente. Pero la dificultad retorna cuando una mujer decide bailar con otra mujer ya que ninguna de las dos podrá conducir debido al rol pasivo que han incorporado y que constituye un impedimento y que no sucede así cuando dos hombres se disponen a bailar porque ambos desempeñan un rol activo. Por eso en el tango *queer* se sostiene que la pareja mujer-mujer es la que subvierte radicalmente el cuerpo legítimo construido a través del tango.

### El primer Festival porteño

Una de las motivaciones fundamentales del festival residió en dar impulso a la escena de tango *queer* local, atrayendo la participación de bailarines del circuito de tango *queer* internacional provenientes de Alemania, Japón, Australia, Inglaterra, Estados Unidos, Suecia, Noruega, Suiza, Dinamarca, Brasil, Israel y Estados Unidos. Muchos de los bailarines extranjeros se conocían entre sí o directamente habían asistido al encuentro junto a un grupo de personas que viajaron exclusivamente para el festival. La organización del evento estuvo focalizada en parte a este público que en su mayoría se acercaba por primera vez a la Ciudad de Buenos Aires, por lo tanto, las sedes del festival recorrieron ámbitos diversos, entre espacios tradicionales de baile como Salón Canning y Confitería Ideal, y lugares del circuito gay como Casa Brandon y Bulnes Class que no organizan milongas habitualmente. Pero el encuentro no sólo consistió en las prácticas y la enseñanza de la versión *queer* del tango sino que hubo presentaciones musicales, una obra de danza-teatro, conferencias sobre tango y género a cargo de investigadoras como la historiadora Fernanda Gil Lozano y la doctora en filosofía Magali Saikin, la proyección de *films* con temáticas de género de diferentes países, y muestras de artes plásticas. En cuanto a los apoyos institucionales es interesante destacar que se obtuvo el auspicio y colaboración económica del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) y llamativamente ningún apoyo del Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad que siempre se interesa por los festivales de tango que atraen al turismo internacional<sup>7</sup>.

En la pista las parejas se intercambian constantemente, intercalándose parejas de hombres que bailan tanto con hombres como con mujeres y viceversa. En general se observa una práctica distendida y de movimientos suaves, con poca marcación de la persona que guía el movimiento y un baile sin demasiados desplazamientos ni movimientos ligeros, ni boleos o adornos de la danza en general; ante todo se realizan giros, los pasos básicos de los distintos ritmos (tango, vals y milonga) y el juego de cambio de peso de los pies hacia adelante y atrás como recurso estilístico que se destaca. No todos los bailarines cambian de roles e incluso pareciera que sobretudo las mujeres son las que alternan el rol, en cambio los hombres se sitúan en roles más definidos entre los que llevan y los que se dejan llevar.

En cuanto a la música, en el transcurso de cada encuentro nocturno la mayor parte del tiempo se escucha tango electrónico pero se intercalan versiones de orquestas típicas. Una vez que los bailarines comienzan a ocupar la pista, se escucha otro tipo de

<sup>7</sup> Otras informaciones sobre el festival de pueden encontrar en: [http://www.festivaltangoqueer.com.ar/index\\_archivos/Page1510.htm](http://www.festivaltangoqueer.com.ar/index_archivos/Page1510.htm)

música además de tango y el público se adapta con mucha naturalidad a cada propuesta musical. Paralelamente, durante la primer noche del encuentro, se proyectaron en una pantalla imágenes sin sonido de lo que parecía un video clip donde aparecían dos mujeres bailando tango en la calle y un músico estimulando el movimiento con la ejecución de un bandoneón. El bandoneonista que interviene en las imágenes es integrante del grupo de tango electrónico Tanghetto<sup>8</sup>.

El día del encuentro fijado en la milonga salón Canning se realizó una breve presentación de los organizadores donde agradecieron el apoyo que recibieron, enunciaron los fundamentos del festival en Buenos Aires y la estrecha relación con el festival realizado en Estocolmo. Fue Augusto Balizano el que hizo hincapié en el aspecto musical del festival al resaltar la participación en el encuentro del DJ Mario Orlando, afirmando que es quien posee la virtud de que, siendo el musicalizador “más tradicional de la ciudad”, incorporó al tango electrónico. A continuación de las palabras de bienvenida, se dio inicio a la presentación en vivo del grupo Tanghetto en la que sería la noche más importante del festival, actuación que fue muy aplaudida. La formación está compuesta por guitarra, batería, bandoneón, teclado y el sampler y la *performance* dialoga con la imagen ya que mientras aparecen proyecciones en una pantalla, entre otras, imágenes de empedrados o vías de tren, pero cada tema musical tiene una secuencia de imágenes diferente preestablecidas. Además, los músicos sostuvieron que su participación en el Festival se debía a que el grupo apoya “la causa” del encuentro. En diálogo con los músicos se dio a conocer que efectivamente el video donde bailan dos mujeres corresponde a un video clip realizado por el grupo para el tema anteriormente editado que lleva el nombre “Mente Frágil”.

Fue a raíz de estas observaciones en la asistencia al festival donde se gestó la pregunta acerca de la relación del tango *queer* con el tango electrónico, es decir, si la versión electrónica contribuye a configurar la dinámica social y cultural en los actos performativos del tango *queer* y cuáles son los modos en que estas subjetividades establecen conexiones con la nueva música.

### **Música para un cuerpo “anormal”**

En la realización del video clip “Mente Frágil”, en agosto del año 2007<sup>9</sup>, comienza a circular una metatextualidad común entre los emergentes corporales y la música. La sinopsis del video se basa en una mujer que muestra insatisfacción con su vida expuesta a través de su relación amorosa (heterosexual), su trabajo y la monotonía de lo cotidiano. Pero al detenerse en la calle a escuchar a un bandoneonista conoce a una mujer que también se detiene y al bailar con ella encuentra un lugar de satisfacción. Sin adentrarnos en el análisis del lenguaje visual ya que sería entrar en otro plano de la significación, puede observarse no sólo la apoyatura de ambas expresiones, musical y corporal, sino la intensa connotación de lo femenino y su rol en los cambios sociales que se viven en el tango. La protagonista es Roxana Gargano, una de las convocantes al festival *queer* y organizadora de la milonga gay La Marshall de Buenos Aires<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> El bandoneonista es Federico Vázquez.

<sup>9</sup> Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=NTxVXcdgncg>

<sup>10</sup> 2002-2003.

Asimismo, La Marshall se jacta de ser la primera milonga que puso la versión electrónica en la pista de baile<sup>11</sup>.

La música que circula en la milonga *queer* que organiza Mariana posee una diversidad de sonoridades que van del tango tradicional del 40' a las orquestas típicas juveniles actuales, el tango electrónico y otras músicas. La bailarina sostiene que el aporte de bailar tango con cualquier tipo de música proviene de Europa<sup>12</sup>, donde la diversidad musical tiene una circulación distinta a la de Buenos Aires. Ahora bien, de su testimonio surge otra vinculación interesante en relación al diálogo entre cuerpo y música. En una entrevista personal Mariana Falcón expresa que siente que la música “nueva” de tango—la versión electrónica pero incluso la sonoridad de las orquestas juveniles actuales<sup>13</sup>— estimula una dinámica en el baile para la cual es necesario un abrazo más abierto, a diferencia de lo que ocurre con las orquestas tradicionales donde no se concibe bailar con los cuerpos distanciados<sup>14</sup>. Esta diferencia en lo corporal que pareciera provocar la música puede ser percibida por una persona que aprendió a bailar con el estilo milonguero y que asocia determinada música con una forma de bailar, pero la bailarina va más allá y expresa que el abrazo de proximidad distendida, junto a la sensación que provoca esa música gestada en los últimos años le sugiere, desde lo musical, el cambio de roles que el tango *queer* promueve. Asimismo, respecto al tango tradicional, comenta:

*...si yo estoy con una chica por ahí podemos cambiar el abrazo, pero yo tengo más en la cabeza el milonguero, [la milonga] Niño bien... todo eso como que ya está más incorporado. Por ahí es eso, es una cuestión de que bueno, cuál es el modelo que tenés con esa música. Yo estuve años bailando Biaggi, Caló, en [la milonga] El Beso ¿entendés? Me encantaba. Vestida con pollerita, con tacos (Mariana Docampo Falcón, 2008)*

La consideración de la música como portadora de un determinado “modelo” corporal explica considerablemente la necesidad de establecer lazos con nuevas fuentes sonoras. Además, Mariana precisa que la música estructura el movimiento corporal en el momento de la *performance*. Es decir que la música puede activar el *habitus* en el cuerpo o encarnar determinados comportamientos sociales residuales (Williams 1980) efímeros y casi imperceptibles que revelan el grado de implicancia que posee la música en la construcción de significados y manifestación de la estructura social que encarnan los sujetos.

### Algunas consideraciones

Rubén López Cano (2004: 325-337) sostiene que los procesos de categorización de la música no se hacen exclusivamente a partir de la discriminación de objetos, sino que se parte de un proceso cognitivo por medio del cual abstraemos la experiencia, provista de diversos aspectos ¿Cuál es el proceso por el cual la música de tango

<sup>11</sup> En Buenos Aires Gay Friendly. Entrevista a Roxana Gargano, Mariana Docampo Falcón, Andrea Merellano y Carlos Meliá: <http://www.bue.gov.ar/especiales/?id=12> (2006)

<sup>12</sup> Mariana comenta que hizo copias de la selección musical hecha para el Festival de Hamburgo y fue reproduciendo ese repertorio en las prácticas y milongas de Buenos Aires.

<sup>13</sup> Menciona a la Orquesta Típica Fernández Fierro y la Orquesta Típica Imperial.

<sup>14</sup> Sobre todo con orquestas como la de Biaggi y Caló.

adquiere determinados significados corporales? ¿Qué grado de implicancia posee la construcción eminentemente musical en relación a los cuerpos? En una primera aproximación diremos que los cambios en las prescripciones del tango que nacen de la creación corporal recaen en la música. En todo caso, la música se incorpora a este proceso, no porque sean irrealizables expresiones gestuales diferentes con el tango de las orquestas típicas de la década de 1940, sino porque el significado social que los nuevos cultores del baile perciben en esa música choca con sus expectativas comunicativas en torno a la gestualidad.

Por un lado, es llegar a darse cuenta que las posibilidades son infinitas, que siempre existe una manera de reinterpretar lo sonoro creando nuevas formas de coherencia entre música y movimiento. Pero la música condiciona al cuerpo desde el lugar de lo simbólico. Por otro lado ¿qué es el tango si lo despojamos del modelo de vida social que lo ha inspirado? Podemos decir entonces que las nuevas experiencias musicales y corporales no son otra cosa que respuestas a un cambio social y cultural.

Para los bailarines y el sitio de su competencia, el tango como género musical cristaliza determinadas relaciones sociales. El cuerpo en el tango comienza a visualizarse como una idea histórica y en este sentido hay una reinterpretación de la forma en que operan las relaciones sociales en el tango donde lo que anteriormente era concebido como los códigos del baile, es ahora, para determinado sector de la práctica del tango-danza, entendido como la consagración de relaciones sociales dominantes. Más aún, el tango *queer* desafía la distinción entre apariencia y realidad que estructura la identidad de género construida para el tango.

En este caso, el tango electrónico responde a las expectativas corporales de un sector social, no sólo por el diálogo entre una actitud gestual y determinadas características sonoras, sino por la ruptura textual y metatextual con el estatuto de género, donde ya no es posible la afirmación retrospectiva de los valores tradicionales que ratificaban cierto vínculo moral o contrato heterosexual entre los bailarines (Pelinski 2000: 254) (Varela, 2005), a la vez que quiebra la idea histórica del rol de la mujer en el tango.

## Bibliografía

Butler, Judith. 1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista* 18: 296-314.

Liska, María Mercedes. 2008. "Cultura popular y nuevas tecnologías: El baile del Neotango". *La revista del CCC [en línea]*. Enero / Abril n° 2. Disponible en Internet: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/32/>. ISSN 1851-3263.

Liska, María Mercedes. 2007. "Lo van a romper...Nuevas representaciones de género-tango a partir de la gestualidad". VI Reunión de SACCoM (Sociedad Argentina para las Ciencias Cognitivas de la Música) Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Concepción del Uruguay, 6 y 7 de abril, 2007. Actas en Jacquier, María de la Paz y Alejandro Pereira Ghienna (editores) CD-ROM ISBN 978-987-98750-4-9.

López Cano, Rubén. 2004. "Favor *de no tocar el género*: géneros, estilo y competencia en la semiótica musical cognitiva actual"; en Martí, Josep y Martínez Silvia (eds.) *Voces e imágenes en la etnomusicología actual*. Actas del VII Congreso de la SibE. Madrid: Ministerio de Cultura. pp. 325-337. Versión on-line [www.lopezcano.net](http://www.lopezcano.net). (Consulta: 15 de marzo de 2008)

Pelinski, Ramón. 2000. "La corporalidad del tango: breve guía de accesos". En *Invitación a la etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*. Madrid, Akal: 252-281.

Varela, Gustavo. 2005. *Mal de tango. Historia y genealogía moral de la música ciudadana*. Bs. As, Paidós Diagonales.

Williams, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Editorial Península.

## ¿Pervivir o resistir? La movilización de los indígenas del Cauca-Colombia

---

Nancy Patricia Bustamante González<sup>1</sup>  
Paola Andrea Londoño Mora<sup>2</sup>

*“Con nosotros vienen los recuerdos y las experiencias de una larga historia de lucha y de resistencia. Echamos mano de nuestras identidades y de nuestras culturas para enfrentar las amenazas que ha traído cada época.”*

*Mandato Indígena y Popular,  
Septiembre de 2004.*

### Sintiendo y pensando acá, sin estar allá...

**E**n la elaboración de éste artículo, nos sorprendió el accionar de las comunidades indígenas del Cauca a lo largo de treinta y ocho años en nuestro país. Si bien, algunos de los eventos por su importancia histórica como la participación de los indígenas en la Constituyente del 91; las marchas regionales y tomas constantes a diversos territorios nos eran familiares, habían sido percibidos y entendidos por nosotras de forma desligada, parcial y siempre como un sonido en tono bajo.

Esta misma distancia y desconocimiento previo, nos hizo percibir las limitaciones que puede tener nuestra mirada sobre el tema; pero a la vez, se hizo presente la emoción de sentirla, pensarla y abordarla desde una perspectiva que nos permitiera el contacto, sin estar allá.

Es tal vez, desde el respiro que da la distancia lo que le imprime una visión particular a esa realidad del país, propiciando que en este momento particular, podamos escuchar ese murmullo y paradójicamente, realizar un acercamiento a ella. Ese sonido que poco a poco se fue haciendo más audible, se convirtió en un interés por re-conocer las movilizaciones de los indígenas del Cauca durante el 2008 en Colombia.

Aquí se hace necesario precisar, que el contexto y contenido que adquieren las movilizaciones de los indígenas, se encuentran en el marco que ostenta el capital indeterminado en su fase de expansión imperial neo-colonial en sistemas dependientes (Scribano, 2007); el cual, predomina en la imposición de lo externo sobre lo interno, es decir, la realidad latinoamericana subordinada al capital externo –dominante- cuyo objetivo ha sido garantizar, a largo plazo, las condiciones de su reproducción a escala sistemática (Scribano, 2007).

Que mejor oportunidad que esta, el poder hacer evidente las características de la fase imperial del capital, indudables en nuestro contexto histórico: un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía; la producción y manejo de dispositivos de regulación de sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social y, una máquina militar represiva; imperceptibles tal vez, frente a la manera abrupta como han expropiado los recursos naturales (Scribano, 2007).

---

<sup>1</sup> Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Maestranda en Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Plata.

<sup>2</sup> Sociología Universidad Santo Tomás, Bogotá-Colombia. Maestranda en Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Plata.

Para garantizar su producción a gran escala, nada mejor que camuflar sus intereses en figuras del TLC, megaproyectos productivos, lucha contra el terrorismo y el narcotráfico, entre otras; como instancias y oportunidades perfectas para extraer y expropiar a bajo costo, los recursos naturales disponibles que se obtiene a partir del trabajo manual de la población.

En cuanto a los mecanismos de soportabilidad social y regulación de sensaciones, se deben entender en la conexión fantasmas/fantasías que se fusionan para ser fuerza viva del capital...para el disfrute de unos pocos bajo la fantasía del deseo de todos (Scribano, 2007).

La relación fantasma/fantasía no ha sido ajena a la población indígena, ha estado presente en la irrupción de sus tradiciones, creencias y vida cotidiana; la desilusión que ha representado el incumplimiento de la Constitución del 91 y, las pocas garantías por mantener la autonomía en sus territorios ancestrales.

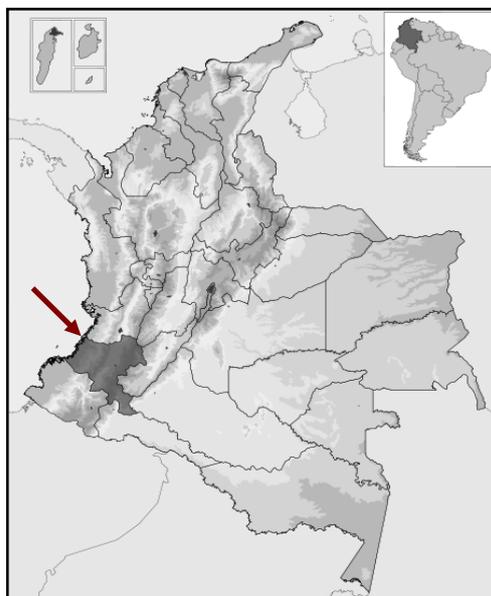
Pues bien, ante esta primera mirada proponemos ahondar en las características socio-geográficas del Departamento Cauca, para comprender un poco más sobre la historia y el curso organizativo de las comunidades indígenas del sur colombiano. Realizada esta contextualización del problema en un segundo momento buscamos reconocer en los eventos del 2008, las tensiones latentes entre la población indígena, los grupos armados ilegales y el gobierno colombiano actual bajo la mirada de los mecanismos de soportabilidad social<sup>3</sup> y, los dispositivos de regulación de las sensaciones<sup>4</sup>.

## ¿Donde es allá?

Figura 1. Departamento del Cauca en Colombia

Cauca se encuentra ubicado en la zona sur-occidental del país, dentro de sus características geográficas encontramos que representa el 2.56% del territorio nacional, con una superficie de 29.308 km<sup>2</sup> (29.308.000 hectáreas). Dentro del departamento se encuentran: llanuras que dan al Océano Pacífico; dos cordilleras, la central y la occidental; altiplanos, valles, macizos y cinco cuencas hídricas, una de las cuales es parte del amazonas<sup>5</sup>.

Las actividades económicas del departamento son la ganadería y agricultura que ha tenido un desarrollo importante en la zona debido a la tecnificación, extensión e intensificación de los cultivos de caña producidos para la fabricación de bio-



<sup>3</sup> Las cuales, se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social, (Scribano, 2007b).

<sup>4</sup> Que son los procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas (Scribano, 2007b).

<sup>5</sup> Información registrada en el Departamento Nacional de Estadísticas (DANE). <http://www.dane.gov.co>.

combustibles; explotación forestal y minera de: platino, oro y plata, así como de otros minerales no preciosos: azufre, asbesto, caliza, talco, yeso y carbón); actividad pesquera y comercio.

Estas características físicas, han convertido la zona en una de las más afectadas, constante e intensamente por el conflicto armado durante los últimos cincuenta años. Actualmente, en el departamento hacen presencia las fuerzas militares del estado, las FARC, grupos paramilitares y las denominadas organizaciones de nueva generación.

Al tener los recursos naturales de interés para las transnacionales, han hecho de su topografía el espacio propicio para los cultivos ilícitos de amapola necesarios para la producción del narcotráfico y, a ello se suma, que su ubicación se convierte en una de las más codiciadas como ruta para sacar la cocaína por el Pacífico.

En lo que respecta a su población en el departamento habitan 1'268.937 personas, de las cuales el 65% viven en pequeños centros poblados y zonas rurales<sup>6</sup>; 553.504 (43,62%) de ellos se reconocen como pertenecientes a una minoría étnica, el 22,9% afrocolombianos y el 20,7% indígenas.

Debe señalarse que el Cauca es el segundo departamento del país con mayor población indígena, los cuales viven en ochenta y cuatro resguardos y ciento quince cabildos pertenecientes a las siguientes etnias Yanacona, Coconuco, Embera, Eperara Siapidara, Guambiano, Guanaca, Inga, Nasa y Totoró.

La cantidad e importancia de los pueblos originarios en el departamento, es un aspecto a tener cuenta en dos sentidos, el primero referido al papel que ellos han tenido en la preservación de bienes comunes codiciados por diversos actores con fines de extracción y explotación. Por otro lado, se debe reconocer el lugar simbólico que estos territorios tienen para estos pueblos, dada su particular cosmovisión y relación con la madre tierra.

### **Indígenas sí! organizados también!, de resguardos sueltos a un consejo regional**

El Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC-<sup>7</sup>, se conforma en la década del setenta, con el resurgimiento de las organizaciones campesinas, la más reconocida fue la ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, quienes “desde su segundo congreso, *adquiere una orientación de carácter izquierdista y lidera el proceso de invasión de tierras más importante de la historia contemporánea de Colombia.* Moviliza cerca de un millón de campesinos con la consigna ‘la tierra para el que la trabaja’” (Castillo, 2007)<sup>8</sup>.

Esta relación inicial entre las comunidades indígenas del Cauca y el movimiento campesino, fue facilitada por el reconocimiento de una demanda común, la tierra. Sin embargo, las diferencias de identidad entre estos dos actores, implicaron que a lo largo de siete años dicha relación se deteriorara progresivamente hasta su rompimiento en el cuarto congreso de la ANUC en 1977. Dicho intento por agrupar a campesinos e indígenas, propició la organización de los pueblos del cauca.

La ruptura se da por el intento del movimiento campesino de subsumir a las comunidades indígenas, afirmando que ellos son ante todo campesinos, lo que implicó

---

<sup>6</sup> Vanegas, G y López. 2008

<sup>7</sup> En adelante CRIC. Agrupa al 90% de los resguardos del departamento y ha sido el líder de la organización de las mingas y movilizaciones indígenas en el departamento desde la década de los 80.

<sup>8</sup> Castillo, Luis Carlos (2007). Etnicidad y Nación. Editorial Universidad del Valle, pág. 101. La cursiva es de las autoras.

dos cosas: que la demanda de identidad de los pueblos del Cauca quedaba desdibujada y, que se asumía que la relación entre la tierra y el campesinado es igual a la relación entre la tierra y los pueblos indígenas.

Esta diferencia es neurálgica, teniendo en cuenta la relación particular existente para los pueblos indígenas del Cauca y la tierra, "...la tierra no es sólo un medio para obtener el sustento diario, no es meramente la fuente de los alimentos, sino que es el centro de la vida: la base de la organización social, el origen de las costumbres y las tradiciones de siglos que hacen parte también de la concepción del mundo indígena. Por estas razones, a diferencia de los campesinos, la recuperación de la tierra adopta formas propias tanto en la lucha como en la utilización de la tierra recuperada" (Castillo, 2007).

Lo anterior marco caminos distintos para cada uno de estos actores; mientras que el movimiento campesino está pasando por un momento oscuro de su historia perdiendo visibilidad, reconocimiento limitado, demandas no escuchadas ni atendidas; los pueblos indígenas después de tres décadas parecen encontrarse fortalecidos tanto en su estructura organizativa como política.

Han sorprendido en sus acciones recientes por su nivel de cohesión; claridad respecto a sus peticiones; precisión sobre la posición de sus interlocutores. Estos aspectos les han permitido posicionarse en el lugar de ser ellos los que convocan a otros actores sociales en el país para discutir problemáticas sociales que afectan a los colombianos. Por lo que consideramos importante, presentar un breve recuento sobre algunas de las características de su organización actual.

En lo que respecta a su estructura organizativa, ésta ha variado a lo largo de treinta y ocho años, para acercarse al cumplimiento de los mandatos propuestos en los congresos indígenas<sup>9</sup>: actualmente presenta la existencia de un instancia principal denominada Consejo CRIC, la cual se encarga de "operativizar su accionar programático".

Los consejeros mayores del CRIC son nueve, ocho en representación de cada una de las zonas del departamento y una mujer indígena; ellos son elegidos por un periodo de dos años en el congreso regional que se realiza cada cuatro y en el que participan más 7000 personas delegadas de 90 cabildos indígenas del Cauca.

En los congresos regionales, se tienen en cuenta los aportes de todos los participantes, pero en la toma de decisiones significativas participan solo los integrantes de otra instancia organizacional, denominada junta directiva regional.

La junta esta conformada por dos representantes de cada cabildo. Es considerada como la instancia directiva más importante, ya que es en ella donde se eligen los consejeros mayores. Se reúnen cada dos años, pero acostumbran convocar mínimo cada seis, con el fin de revisar los avances, acciones y programas respecto al mandato indígena vigente.

La estructura organizativa planteada por el CRIC, es imitada por otros pueblos indígenas de Colombia. A mediados de los ochenta se conforman veinte congresos regionales indígenas a lo largo de todo el país, de los cuales el más importante se creó en 1982, la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) que agrupa a las distintas organizaciones indígenas de tipo regional, departamental, municipal y de zonas de frontera.

Actualmente, se encuentra la guardia indígena: "organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del

---

<sup>9</sup> Documento Consejo regional indígena del cauca, CRIC. Disponible en: <http://www.cric-colombia.org>

plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Busca proteger y difundir su cultura ancestral y el ejercicio de derecho propio. Deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas. Surge para defenderse de todos los actores que agreden sus pueblos, pero solamente se defienden con su “chonta” o bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia”<sup>10</sup>.

Es conformado por mujeres, niños y hombres -generalmente jóvenes- quienes tienen como mandato, velar por el respeto a los derechos humanos dentro de los territorios indígenas, amparados en el ejercicio al derecho propio contemplado en la constitución del 91, Art. 7, 330 y 246.

En esa medida, sus acciones se dirigen en la construcción de espacios que generen acuerdos para menguar, de alguna manera, las situaciones a las que se ven abocados:

- Coordinar acciones que permitían la liberación -concretadas en varias ocasiones- de personas retenidas por los diversos grupos armados ilegales.
- Establecer acuerdos con los actores armados, para ser excluidos de las confrontaciones bélicas y garantizar el respeto a sus vidas.
- Crear acuerdos con los narcotraficantes, para el desmantelamiento de laboratorios de coca instalados en sus territorios.
- Controlar algunos enfrentamientos entre fuerzas armadas legales e ilegales en sus territorios.

Este panorama representa un largo recorrido (desde la década de los setenta hasta finales de los noventa) de resistencia activa y pacífica, frente a las tensiones producidas por los mecanismos del sistema capital que desplaza y desactiva las reivindicaciones de los pueblos indígenas del Cauca, por no estar en la misma sintonía de sus intereses; en consecuencia, han pagando un alto costo en vidas humanas por defender su autonomía, sus derechos y territorios.

En 1999 se reactiva una nueva fantasía. El gobierno de Andrés Pastrana adelanta los diálogos de paz con la guerrilla de las FARC, escenario del cual, el CRIC expresa la necesidad de buscar caminos para la construcción de territorios pacíficos, porque afirmaban que se estaba excluyendo a la sociedad civil de las mesas de negociación en San Vicente del Caguán.

Por esto crean un espacio de reflexión paralelo, en el que se pueda concretar acciones y políticas hacia la paz desde la sociedad civil. Se escoge para ello el territorio La María, en el municipio de Piendamó Cauca<sup>11</sup>. Paradójicamente será este mismo lugar el punto de partida de las confrontaciones, casi una década después, entre el gobierno y los pueblos indígenas, historia en la que profundizaremos en el siguiente apartado.

Hasta esta parte del documento, el lector ha encontrado una revisión situada desde el punto que permite el dato y el libro histórico; esto con el fin de ofrecer un panorama, que aunque breve, nos sirve para reflejar el camino recorrido por el CRIC y las comunidades indígenas que lo componen. Sin embargo, no es posible entender este proceso si no nos permitimos una mirada diferente, en la que se vislumbren las palabras, sensibilidades y emociones de sus protagonistas, lo que intentaremos realizar en la siguiente parte del documento.

---

<sup>10</sup> Mandato del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, *Ibíd.*

<sup>11</sup> Municipio Caucano al Suroccidente colombiano, considerado Territorio de Convivencia, Dialogo y Negociación para la comunidad indígena.

**“Diferentes pero no indiferentes”<sup>12</sup>: Disputa por los territorios indígenas en el contexto económico.**

*“La esencia y el origen de la vida para nosotros esta en la tierra, o sea no hay vida sino hay tierra...por eso la consideramos nuestra madre...por eso es lo que esta en disputa, nuestro territorio, nuestro proceso, nuestra autonomía, nuestros principios culturales es lo que esta en riesgo.*

*Pero en lo que esta más en riesgo y lo que posibilita la vida, es lo que necesitan los proceso de industrialización mundial que se llaman recursos naturales, allá los tenemos, allá los hemos defendido, los hemos conservado, pero la legislación que plantea este gobierno, es abrirle las puertas para que las multinacionales lleguen y se saqueen lo que con tanto esfuerzo hemos logrado defender”<sup>13</sup>.*

El panorama que narra Feliciano, hace parte de los fantasmas que ostenta el capital, ha sido el resultado además, del incumplimiento del Estado Colombiano sobre lo firmado en la Convención de los Pueblos Indígenas de la ONU y en la no aplicabilidad de lo estipulado en la Constitución colombiana del 1991.

Desde el año 2000, el departamento del Cauca ha sufrido con más ímpetu el conflicto armado en el país. Son muchos los indígenas que viven en carne propia la violación de sus derechos. Su cotidianidad está signada por la defensa de sus territorios de los megaproyectos económicos y por la disputa constante con los actores armados que hacen presencia en la región y para apropiarse también de ellos.

Es el resultado, de la actividad depredadora del capital que se constituye en torno a la absorción sistemática de las energías ‘naturales’ socialmente construidas en ejes de la reproducción de la vida biológica: agua, aire, tierra y formas de energía (Scribano, 2008c). Por ello, los reclamos por el TLC, tiene una estrecha relación con el incumplimiento de la norma internacional, de no realizar actividades militares en territorios de pueblos indígenas.

Consideramos presenciar un momento de reactivación de este tipo de conflictos, donde los protagonistas principales son los pueblos originarios. La depredación es más directa, se quebranta desde todas las instancia posibles la relación con la tierra, principalmente, porque es la fuente que posibilita el proceso de industrialización mundial.

Son entonces, el escenario perfecto para que figuren los mecanismos de soportabilidad social, que unido con el aparato militar, van naturalizando el aceptar que la vida social “se-hace” como un-siempre-así (Scribano, 2008a); y aun más evidente, fue entre octubre y noviembre de 2008, en el que dominó la represión militar y policial en la toma de la Vía Panamericana<sup>14</sup>, por parte de los indígenas.

---

<sup>12</sup> Op cit. Mandato Indígena.

<sup>13</sup> Feliciano Valencia habla del problema de las tierras de los indígenas en Colombia, líder indígena. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=kh0yftJCSd0>

<sup>14</sup> Una de las vías principales que conecta con otras en la cadena de distribución en el país.

### Narrando el caminar: entre fantasmas y fantasías

Nos detendremos ahora, para profundizar sobre los eventos que por más de cuarenta días, se denominó “caminar la palabra”<sup>15</sup>.

Octubre 11	La comunidad indígena, se reúne en La María (Piendamó-Cauca), para declarar resistencia indígena.
Octubre 12	Aproximadamente 12 mil indígenas, toman la Vía Panamericana. Objetivo reclamar el cumplimiento de acuerdos anteriores.
Octubre 13 al 19	Violentos choques con la fuerza pública y centenares de muertes. Petición: abandonar la vía Panamericana si la Fuerza Pública se retira.
Octubre 19 al 27	Entre la represión, los indígenas “caminan la palabra” hasta Cali, punto de encuentro con el Presidente Álvaro Uribe, la cual no se concreta y deciden regresar Piendamó-Cauca.
Noviembre 2	Llega el Presidente Álvaro Uribe a Piendamó-Cauca. No hay acuerdos. Los indígenas deciden marchar la palabra hasta Bogotá.
Noviembre 10	Se movilizan aproximadamente 20.000 indígenas. Se suman otros pueblos de varias partes del país.
Noviembre 20	Llegan a Bogotá.
Noviembre 23	Se reúnen con el Gobierno (por más de 14 horas) para buscar acuerdos y lograr el cumplimiento de pactos anteriores.
Noviembre 24	Retornan a sus resguardos después de no encontrar respuestas ni compromisos por parte de Álvaro Uribe.

Será el 12 de octubre el día en el que aproximadamente 12.000 indígenas deciden emprender el camino. La fantasía que representó la Constitución del 91 les fue vetada; las respuestas y soluciones que han buscado inalcanzablemente durante los últimos gobiernos, solo se les ha revelado como atropellos a su dignidad de pueblos originarios. En consecuencia creen en la necesidad, una vez más, de concretar un encuentro directo con el presidente Álvaro Uribe, para plantear el rechazo y el trato infundado que han recibido.

El gobierno de Álvaro Uribe y su política de Seguridad Democrática, enmarca uno de los diversos modos de militarización que obedece geopolíticamente, a las metamorfosis del capital financiero concentrado, la re-definición de los “patrones de acumulación” corporativa y la fragmentación y unidad de la expropiación (Scribano, 2007).

Forja planes de invasión militar (legales o ilegales) en territorios ancestrales, apoyado en normas que favorecen a los proyectos forestales, agroindustriales, viales,

<sup>15</sup> “Caminar juntos, pensar juntos, construir juntos, unirse para defender los derechos legítimos y constitucionales de los pueblos...”. Aida Quilcue, líder indígena. <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso92200-el-andar-de-palabra>

hidroeléctricos y de extracción minera para los intereses de los grupos económicos multinacionales.

Por lo cual, esta política representa perfectamente uno de los dispositivos de regulación de sensaciones, que restringen la firmeza de sus acciones y, el irrespeto a su autonomía, procesos y mandatos de la comunidad indígena. Es además, ejemplo del cómo se domina la manera de sentir el mundo.

Ese dispositivo se personificó en el poder que adquirió la ofensiva directa de los policías del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD), por disolver la toma y las protestas que realizaron los indígenas durante una semana en la vía panamericana. Por ello la acción fue rápida, para darle libre circulación a una de las principales arterias de distribución para los recursos extraídos por el capital.

Los enfrentamientos cada día eran más rigurosos, la humillación y desatención del gobierno de Álvaro Uribe, comprobaba que las peticiones pacíficas no despertaban su interés, pero si se acogió en que ninguna porción del territorio nacional podía estar vedado a la Fuerza Pública, aludiendo a las funciones dadas por mandato constitucional.

Para Scribano (2008a) las protestas sociales pueden entenderse desde las ausencias que develan síntomas de la estructuración social y como mensajes de la redefinición de los límites de compatibilidad sistemática de una sociedad. Nada más propicio en el contexto de los colombianos, pero principalmente en las movilizaciones de los indígenas que han hecho pública cinco puntos<sup>16</sup>, de los cuales querían una respuesta clara ante la vulnerabilidad en la que se encuentran con respecto a sus derechos y territorios:

- Rechazo al TLC; Código de Minas, la Ley del Agua y, el Estatuto Rural.
- Respeto a las normas internacionales, que los acobija.
- Rechazo a la política de Seguridad Democrática del Gobierno de Álvaro Uribe y su régimen de terror.
- Cumplimiento de todos los Pactos y Acuerdos establecidos con los indígenas, especialmente en la entrega de tierras pendientes.
- Convocatoria a todas las organizaciones para realizar una agenda para correlacionar una fuerza estructural de cambio en el país.

Las protestas sociales sirven como guías de la topología social en tanto muestran los quiebres estructurales, evidencian sintomáticamente las redes conflictuales y se proponen como mensajes de los procesos aludidos. (Scribano, 2008a). Esto no es nuevo en la historia del país, siempre ha estado subordinada a la lucha de intereses, tanto del capital extractivo (para la producción y reproducción a gran escala) como de actores ilegales que irrumpen con fuerza por el dominio de sus recursos y territorios.

Los reclamos evidencian las falencias estructurales en el país, que ha afectado sistemáticamente al conjunto de los colombianos, pero son los indígenas quienes se ven más vulnerables ante el sistema por su relación estrecha con la naturaleza. Son tal vez quienes más defienden, lo que les corresponde por derecho, pero al habitar en territorios que proporcionan las materias necesarias para la producción a gran escala, los hace blancos fáciles.

---

<sup>16</sup> Se puede escuchar en las declaraciones de Feliciano Valencia, líder e integrante del CRIC, en el documental *La gran movilización indígena y popular del cauca 2008*. Disponible en: [http://www.contravia.tv/?m=200810&langswitch\\_lang=es&t=Octubre2008](http://www.contravia.tv/?m=200810&langswitch_lang=es&t=Octubre2008)

Lo más penoso para ellos, es que en la Constitución si se les reconoce su autonomía territorial, pero pesa más lo estratégico. El 90 por ciento de sus territorios son áreas no cultivables como bosques, páramos y selva amazónica, además el “Cauca es un caso especial, pues los indígenas representan allí el 20 por ciento de la población, y aunque tienen 700.000 hectáreas de resguardos, el 46 por ciento son bosques y páramos, y actualmente hay 230.000 hectáreas que fueron prometidas por gobiernos anteriores y no han sido tituladas. Buena parte de las tierras que reclaman los indígenas hace parte de una extensa área sembrada de caña de azúcar usada para producir biocombustible”<sup>17</sup>.

Esta realidad hace parte de los fantasmas que ha impuesto los diferentes mecanismos de soportabilidad social así como de los dispositivos de regulación de sensaciones, en los que se profundizan con mayor fuerza, ante la lógica reproductiva del sistema neo-colonial dominante en el que no importar el costo social y ecológico de la tierra.

Son muchos los casos en América Latina, en los que se extraen las capacidades productivas de la tierra, fundadas en (Scribano, 2008c) las *alianzas trasgresoras* en las que subscriben las clases dominantes nacionales a través de garantías de los estados nacionales de apropiación privada, privatizadas y globalizadas de las corporaciones internacionales del gerenciamiento ecológico.

Así como las demandas “defender la vida”, “recuperar la tierra para seguir viviendo”, “liberarla para vivir con ella de otra manera”, “convertir las agendas de los pueblos en gobiernos territoriales libres” y “tejer los territorios de los pueblos para que se haga realidad el otro país posible y necesario”, son cada vez más cercenadas y configuradas en las fantasías sociales, en los que parecen ocultar los antagonismos, es decir, operan ocultando conflictos pero haciéndolos visibles sin la relación antagonica que es el inherente (Scribano, 2008b). Dichas demandas, devienen fantasías sociales acechadas por el fantasma que representa la posibilidad de muerte individual y colectiva.

En consecuencia, la movilización de las comunidades indígenas del Cauca, representa sólo una mirada al complejo mundo de significaciones que giran en torno a los múltiples problemas sociales del país. Sus acciones reiteran simples pero complejas palabras, cambio y autonomía, ante lo cual solo han recibido respuestas ambiguas por los diferentes Gobiernos de turno. En estas prácticas puede visualizarse el cuestionamiento al secuestro experiencial que implica el modo de producción capitalista y, en la recurrencia a la represión física, la activación de dispositivos de regulación de las sensaciones a partir de los cuales se disciplinan los cuerpos y las sensibilidades pornográficamente.

Por ello, los pueblos indígenas se han planteado el reto de encontrar estrategias acordes a las necesidades que cada época les ha traído; no ceder a la constante lógica de expropiación y marginación a las que se ven abocados, aquí y frente a lo expuesto que les queda *¿Pervivir o Resistir?*, interrogante que esta perdiendo visibilidad.

---

<sup>17</sup> Revista Semana. “El poder indígena”, Sábado 25 Octubre 2008. <http://www.semana.com/noticias-nacion/poder-indigena/117052.aspx>

## Bibliografía

Castillo, Luis Carlos (2007). Etnicidad y Nación: el desafío de la diversidad en Colombia. Colección Libros de investigación. Editorial Universidad del Valle.

Consejo regional indígena del cauca, CRIC. <http://www.cric-colombia.org/>

Departamento Nacional de Estadísticas (DANE). <http://www.dane.gov.co>.

Diario el Espectador. <http://www.elespectador.com>

Diario El Tiempo. <http://www.eltiempo.com>

Documental. El problema de las tierras de los indígenas en Colombia.

<http://www.youtube.com/watch?v=kh0yftJCSd0>

Documental. La gran movilización indígena y popular del cauca 2008. [http://www.contravia.tv/?m=200810&langswitch\\_lang=es&t=Octubre2008](http://www.contravia.tv/?m=200810&langswitch_lang=es&t=Octubre2008)

Documental. Alzados en bastones de mando.

[http://www.youtube.com/watch?v=As0YKt\\_zFB8](http://www.youtube.com/watch?v=As0YKt_zFB8)

Documental. Cómo viven los indígenas en las zonas de guerra en Colombia. [http://www.youtube.com/watch?v=o9dSsLBauDY&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=o9dSsLBauDY&feature=player_embedded)

Gildardo, José Nicolás López (2008). El departamento del Cauca en cifras: situación social y política. Boletín No. 5, Febrero. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política Universidad del Cauca.

Revista Semana. <http://www.semana.com>

Scribano, Adrian (2007a): “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones” en Scribano, A. (comp.): Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones, CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. Pp. 118-14.

\_\_\_\_\_ (2008 a): Fantasmas y fantasías sociales: nota para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina, en “Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico”, Vol 2, N°1.

\_\_\_\_\_ (2008 b): Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después de 2001. En foco: sociología del cuerpo y de las emociones 206/ espacio abierto vol. 17 n°2 (abril-junio).

\_\_\_\_\_ (2008 c): Bienes Comunes, Expropiación y Depredación Capitalista. Estudios de Sociología. Vol 12, No. 1. pp. 13-36. (ISSN 1415 000X). Recife: Editora Universitária da UFPE.

\_\_\_\_\_ (2009b). ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo. En Figari, C. y Scribano, A. (comps.) Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica. CLACSO-CICCUS.

VILLA, William y HOUGHTON, Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004. Editorial IWGIA, 2005.

## Ante los ojos del cuerpo sufriente

---

Juan Pablo Aranguren Romero<sup>1</sup>

*“El problema no es que la gente recuerde por medio de fotografías, sino que sólo recuerda las fotografías. El recordatorio por este medio eclipsa otras formas de entendimiento y de recuerdo”*

*“Se puede sentir una obligación de mirar fotografías que registran grandes crueldades y crímenes. Se debería sentir la obligación de pensar en lo que implica mirarlas, en la capacidad efectiva de asimilar lo que muestran”*

*Susan Sontag, Ante el dolor de los demás.*

### Introducción:

Finalizando el 2007, Reporteros Sin Fronteras (RSF) y la Fundación Libertad de Prensa (FLIP) presentaron el libro *Colombia. Fotografías por la libertad de prensa*. El libro mostraba una selección de fotografías tomadas por periodistas a lo largo y ancho de este país. Una parte importante de estas fotografías representaban escenas desgarradoras del conflicto armado en Colombia, mientras que otras daban cuenta de la diversidad cultural del país. El conjunto de las fotografías retrataba un país variopinto en escenas cotidianas: comidas, bailes, conflictos, guerras, entierros, muertes, sufrimientos, alegrías. Sin embargo, las fotografías vinculadas directamente con escenas de guerra, resultaban no sólo impactantes por lo que representaba la escena –la mayor de las veces de dolor y sufrimiento– sino también por dos cuestiones esenciales: por un lado, el hecho de reconocer la presencia del fotógrafo y su cámara en situaciones desgarradoras y por el otro, entrever una imagen que en medio del padecimiento humano, se destacaba por su brillo y colorido, sus ángulos, sus encuadres, su calidad, su esteticismo. Es así que estas cuestiones, si bien no “saltaban a la vista” hacían parte fundamental de la fotografía.

El lugar del fotógrafo que se coloca ante el dolor de los demás y la esteticidad de la fotografía, son pues los dos puntos de análisis que me propongo desarrollar en este texto. Tomaré como referencia 5 fotografías del libro *Colombia. Fotografías por la libertad de prensa*, que van como anexo al presente análisis y que analizaré en dos momentos. En un primer momento centraré mi análisis en los intersticios, fronteras y bordes en los que se ubican estas imágenes para discutir los lugares de producción de las escenas de situaciones límite; en un segundo momento situaré algunos interrogantes respecto de estas imágenes preguntándome por las posibilidades de una ética de la mirada a partir de las experiencias de encuentro con escenas de dolor y sufrimiento de los reporteros gráficos y ofreceré algunas consideraciones finales sobre el lugar de las

---

<sup>1</sup> Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia e historiador de la Pontificia Universidad Javeriana. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en convenio con el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (COLCIENCIAS) en el Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba – Argentina. Realizó estudios de maestría en Antropología Social y política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Argentina y actualmente está terminando allí sus estudios Doctorales con la tesis «Inscripciones significantes de la violencia en el cuerpo: Tortura, memoria y subjetividad en Colombia (1977 – 1982)».

ciencias sociales en general y de la antropología en particular en relación con estos aspectos.

Las cinco fotografías que analizo aquí están divididas en dos grupos: el primer grupo de tres fotografías están relacionadas con el proceso de entrenamiento de jóvenes en los ejércitos paramilitares de ultraderecha en las Selvas del Darién. La foto 1 y la foto 3 (ver anexo) fueron tomadas por Julián Lineros, fotógrafo independiente, editor fotográfico de la Revista Semana y la Nota Económica y ganador del premio Simón Bolívar de periodismo. La foto 2 (ver anexo) fue tomada por Marcelo Salinas, fotógrafo chileno, editor de la Mesa Latinoamericana de la AP en México.

El segundo grupo consiste en una fotografía (foto 4) que muestra a un soldado llorando ante un grupo de cadáveres de compañeros de milicia y fue tomada por William Martínez, fotógrafo de la AP en el Departamento de Cundinamarca a pocas horas de Bogotá; y en otra fotografía (foto 5) tomada por Albeiro Lopera, corresponsal de la Agencia Reuters en Colombia, que muestra una escena de destrucción tras una toma armada de las FARC de un pueblo del Departamento (Provincia) de Antioquia, a pocas horas de Medellín.

Los dos grupos de fotografías tienen varios aspectos en común. Uno de ellos tiene que ver con el hecho de que las fotografías muestran imágenes de combatientes de grupos armados. En el primer grupo se trata de jóvenes paramilitares (AUC) en proceso de entrenamiento y en el caso del segundo de soldados de las fuerzas militares de Colombia tras combates con la guerrilla de las FARC. Comparten también el hecho de que todas las personas que aparecen en las cinco fotografías son hombres. Este primer conjunto de puntos en común lo denominaré como *la puesta en escena del actor armado*.

### **La puesta en escena del actor armado:**

La foto 1 muestra el rostro de un joven de labios gruesos y ojos negros y grandes cubierto de fango. Una pequeña hoja verde sobre su ojo izquierdo contrasta con el marrón y el negro de toda la fotografía, así como una pequeña herida que denota una minúscula marca de rojo - sangre. Los ojos elevados al cielo del joven, la disposición de su boca denotan algún signo de miedo. Nada de lo que muestra la imagen permite inferir que sea un joven en un entrenamiento de un ejército paramilitar; bien podría tratarse de un niño jugando en el barro. El sujeto que se desdibuja en el proceso de formación del combatiente (Aranguren, 2006) tal vez aparece como nunca en esta escena que sin los rasgos de la compostura bélica resultan confusos: no hay uniforme, no hay fusil, no hay munición, no hay voz de mando, no hay colectivo armado. Está el joven sólo, mirando hacia el cielo, con toda su cabeza cubierta de barro. Es un joven con rasgos negros: las proporciones de sus labios y nariz, algo de lo que se alcanza ver de su cabello y el color de sus ojos permiten hacer esta conjetura. Sólo el pie de foto nos recuerda el cuerpo sujetado por el ordenamiento bélico, el sujeto en su ofrecimiento y sacrificio al colectivo armado (Aranguren, 2006): "Rostro de un recluta de los paramilitares de las AUC en la serranía de Abibe". Pero la imagen por otro lado habla del joven, del cuerpo que, en el miedo o el cansancio, también objeta el disciplinamiento de las posturas y composturas del guerrero.

La foto 2 es diciente de lo mismo, pero tal vez, también, de todo lo contrario: es el cuerpo al límite. El pie de foto es tan diciente como la imagen: "Jóvenes paramilitares pasan debajo de un alambrado durante un entrenamiento militar". Y van pasando

acostados cuidando de no puyarse con el alambre; la imagen tiene el movimiento y la presión del entrenamiento militar de dos jóvenes que aparecen en primer plano cruzando esta difícil prueba. El rostro y la postura de las manos de cada uno denotan el esfuerzo por alcanzar la meta. Pero dos jóvenes más vienen después de ellos, ya están recostados preparándose a entrar al alambrado. Ellos entrarán con el miedo que denota el rostro de seis jóvenes más que están de pie esperando su turno para cruzar. La mirada de pánico es evidente, aunque, se sabe, tendrán que encubrirla para mantenerse activos en el colectivo armado (Aranguren, 2008a): vendrán pruebas peores. Esta foto, a blanco y negro, con un zoom privilegiado para los dos reclutas que cruzan el alambrado muestra el esfuerzo físico que supone el entrenamiento bélico; con un ajuste del foco muestra el miedo de los cuerpos expectantes a que les toque su turno de rendir un examen de resistencia, moldeamiento y rendimiento corporal.

En la foto 3 se alcanzan a ver 9 jóvenes en una foto que contrasta con tres colores: el color café (o marrón) del fango que cubre todos sus cuerpos, el verde de los árboles y las plantas y el color de la piel del rostro, el cuello y las manos, no cubierto por la gruesa capa de barro. Todos los jóvenes están en una formación y tienen la cabeza hacia su costado derecho, como si posaran para la cámara. Sin embargo aquí aparece es el colectivo que desdibuja las singularidades tanto como el pie de foto: “Campo de entrenamiento de jóvenes reclutas de los paramilitares de las AUC”.

El conjunto de fotos (1,2 y 3) pone en evidencia a ese colectivo que convoca las fuerzas de todos sus miembros en aras de hacer efectivo el funcionamiento del grupo en el marco de las confrontaciones armadas. El colectivo se mantiene a través de la confluencia de las fuerzas de cada guerrero, en la energía que ha sido puesta a producir en el marco del propósito común; demanda de cada uno de los combatientes una entrega total, un ofrecimiento de todas sus capacidades, aún de aquellas que el guerrero parece no poseer pero que tras la instrucción y el adiestramiento militar pueden formarse o construirse, es decir las que el entrenamiento exagera y la técnica operativiza “no simplemente para que hagan lo que mejor puedan, no solamente para que hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina” (Foucault, 1976:141).

Los miembros se someten a los ritmos del colectivo armado ofreciendo su vida a los propósitos comunitarios, como si se movieran por una poderosa energía que los convoca a la entrega total y que además potencializa sus capacidades de accionar frente al enemigo. Este sometimiento se evidencia en las exigencias y disciplinas que caracterizan la instrucción militar: un cuerpo sometido en sus movimientos, avasallado en sus andares a la voz de mando; hombres y mujeres subordinados a las jerarquías de grupo; complejidades y contexturas dominadas por el adiestramiento.

El grupo ofrece –en cierto modo podría decirse que a cambio de la entrega a la que se somete el guerrero– la seguridad necesaria para superar los “propios” límites. Se rebasa la frontera individual para participar de la comunión de un mismo ideal. Allí parece emerger una sensación de poderío y grandeza que acerca a la idea de inmortalidad: en la guerra se entrega todo-*hasta* la muerte. Son estados que posibilitan una identificación con los ideales<sup>2</sup> del colectivo armado, momentos en los que parece disolverse el sujeto<sup>3</sup> –siempre con resistencia– para dejarle un lugar (su cuerpo) a la

---

<sup>2</sup> “Los ideales en su propio enunciado y en su propia enunciación, contienen como condición de sí mismos para sostenerse como ideales, esa convocatoria a la perfección omnipotente. Se enuncian incuestionables, por lo tanto impensables. Si algo es perfecto, omnipotente y sin límite, no es necesario pensarlo: hay que adherir” (Berezin, 1998:44) Ver también las consideraciones de Castro (2001).

<sup>3</sup> Un sujeto atravesado y marcado por el lenguaje y constituido en relación con el otro.

causa bélica, una causa de grupo: buscando romper la resistencia del cuerpo se espera hacerlo obediente. Opera allí un despojamiento, un abandono y desasimiento interiores convocados por una fuerza común que cohesiona y trasciende en sus cuerpos. Como si se efectuara una apertura por la cual se hace posible que la “energía de grupo” tome posesión de estos cuerpos, las dinámicas del colectivo se encarnan y se incorporan y ese nuevo ser-guerrero comienza a habitar en cada uno de los cuerpos de los guerreros.

Al someterse a los requerimientos del colectivo, cada combatiente queda constituido como miembro de un cuerpo común, como parte de un grupo armado. El despojamiento y el abandono interiores operan como ofrecimiento al colectivo y transforman el cuerpo de cada combatiente en una pieza fundamental del gran aparato de acción bélica. Por esta transformación se franquean los bordes de la corporeidad aletargando los dolores, aligerando las cargas, y potencializando las fuerzas.

Esta renuncia parece equipararse a la entrega sin límite que se exige, en términos del dramaturgo Grotowski, del «actor santo»: “la santidad del actor consiste en ese despojamiento de sí, en este des-asimiento y entrega al público” (Grotowski, 1970:28). Allí, en el «actor santo», reside la esencia del verdadero actor, aquél que no trabaja con su cuerpo, sino aquél que lo sacrifica. Se trata entonces de que en el sacrificio de la parte más íntima de su persona este actor pueda “descifrar todos los problemas que le plantea su cuerpo para que todo él, liberado de cualquier resistencia, sea un lenguaje elocuente” (Grotowski, 1970:29). Esta liberación del cuerpo está posibilitada tan sólo por la disciplina, por el trabajo arduo y constante: “no hay liberación indisciplinada [...] es algo que no se puede improvisar, sino que se da a luz sólo con dolores de parto” (Grotowski, 1970:91)

Podría decirse que en la formación de un combatiente se intenta proceder de manera similar que con los «actores santos» de Grotowski; entrar a hacer parte del colectivo, de esa común-unidad que se nutre de los ofrecimientos de cada combatiente, remite a una donación de un cuerpo, a un desprendimiento corporal constituido como un sacrificio. Se trata entonces de un guerrero formado como un actor bélico, como un actor de guerra: “la formación del actor es una vía negativa, un quitar más que poner. Por esta vía se arriba al objetivo del actor que es esa transluminación en la que el cuerpo como que desaparece, arde para iluminar y hacer visible impulsos interiores” (Maldonado, 1974:146). Pero en un combatiente –y en cierto modo también en un actor– la formación no sólo toma esa vía negativa del ‘quitar más que poner’, también opera en la vía contraria en donde una transluminación tal es recubierta por las lógicas y dinámicas de un discurso, en este caso un discurso de guerra. Esa ‘desnudez de la intimidad’ es recubierta por el colectivo, es revestida por el uniforme. Si bien se espera que afloren los ‘impulsos interiores’ estos se encarnan en el personaje que el actor representa: son incorporados a ese “ser” que se constituye como interlocutor de la elocuencia actoral. Si se ha operado un ofrecimiento y desprendimiento del cuerpo, el ímpetu profundo del actor sólo fluirá a través del personaje que ha tomado posesión, allí donde se dio la apertura, donde aconteció el desasimiento interno.

Así se pueden hacer evidentes las transformaciones, las rupturas, los ofrecimientos y los abandonos que deben darse a nivel subjetivo para que emerja un guerrero, para que aparezca un “actor armado”. Se trata de un desasimiento encubierto por las lógicas del colectivo armado, de un despojo corporal investido por el uniforme y por las dinámicas bélicas. Si se piensa en la necesidad de sacar los ‘impulsos interiores’, se debe tener en cuenta que éstos deben fluir en sintonía con los propósitos del colectivo. Si se efectúa un ofrecimiento a la causa común, si se convoca al desprendimiento del cuerpo en aras del grupo, es para que ese cuerpo pueda ser habitado por el colectivo, es

para intentar taponar ese vacío con la sensación de pertenencia, encubrirlo con el ideal que se comparte: haciéndose al ser del guerrero.

La foto 4, es diciente de que ese proceso de incorporación del ser del guerrero supone una entrega total: es la entrega de la vida y la apuesta por la muerte. Un soldado de las fuerzas militares llora inconsolable al lado tres cuerpos que yacen muertos sobre los pastizales. El pie de foto dice: “Un soldado llora frente al cadáver de su medio hermano luego de los combates con la guerrilla de las FARC en el municipio de Gutiérrez, Cundinamarca”. El soldado, un hombre negro, llora lleva sobre su hombro izquierdo el fusil y en el cinto algo de munición. En el piso, los tres soldados muertos.

Se dice que en el ofrecimiento que un combatiente hace de su cuerpo al colectivo, en la entrega que se efectúa allí donde todas las fuerzas de cada guerrero trabajan en función del interés común, opera una oblación sin límite. Es una renuncia tal, un desasimiento de tan alto grado, que conlleva la entrega de la propia vida, la posibilidad de la muerte. Como forma sacrificial, esta entrega restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social del colectivo armado (Girard, 1983:16). La muerte de un guerrero no desarticula por lo tanto los lazos de la común-unidad, puede incluso renovarlos y hacerlos más fuertes, como si con su desaparición se acrecentara la fuerza de cohesión y se nutrieran las energías del colectivo (Aranguren, 2008a). Lo que opera aquí es la disposición a la entrega sin límites que dice de la puerta que abre la guerra al exceso. El guerrero está resuelto a la entrega de su vida tanto como está dispuesto a eliminar al enemigo: su identidad como combatiente se constituye a partir de la muerte del otro, su afirmación como combatiente, es la muerte del otro (Blair, 1999:135). Dar muerte al enemigo se legitima en el colectivo; en medio del grupo parece quedar desdibujada la responsabilidad por los muertos a través de la complicidad. Pero en la foto vemos el llanto por la desaparición, la desgarradora imagen no parece ser diciente de fortalecer al guerrero vivo, lo vulnera, lo “rompe”, lo fragmenta en las tristezas propias del sujeto, no del guerrero.

La foto No. 5 es la del destrozado, la de la guerra arrasadora: no se ven muertos, pero a la vez no se puede creer que no hayan muertos. El pie de foto dice: “Toma armada de las FARC al pueblo de Granada, Antioquia”. Un combatiente con rostro de alerta se coloca una zapatilla en vez de las clásicas botas militares, lleva bastante munición sobre el cuello, y el fusil en la mano derecha en alto, una pañoleta recubre su cabeza. Es la compostura imaginaria del guerrero, salvo las zapatillas que son las del civil y tal vez más cómodas para caminar en ese terreno fracturado en toda construcción. Esa compostura imaginaria del combatiente es la que alerta sin el disparo, es la que dice de la presencia del combatiente sólo por la imagen. Ante la destrucción total (seguramente tras un bombardeo con pipetas (garrafas) de gas lanzadas por la guerrilla), cuatro soldados más parecen empezar a recuperar algo de los daños. Un quinto hombre sin uniforme es llevado en una camilla por los otros cuatro. Pedazos de piedras, y metales invaden toda la imagen; al fondo, la parte de atrás de un camión (chiva) al que se le ven las placas, pese a que está plenamente destrozado; paradójicamente tiene pintado la imagen de un “típico pueblito antioqueño”. La escena muestra un destrozado impresionante, si se quiere desmedido, tal vez porque la guerra es el tiempo de todos los excesos (Zuleta, 1991:3).

### Los intersticios de la nación:

El segundo aspecto en común está relacionado con los lugares en los que son tomadas las fotografías: el primer grupo de fotos son tomadas en las selvas del Darién, zona reconocida en la historia de Colombia por las primeras expediciones de conquistadores españoles a comienzos del siglo XVI y por ser el punto comunicante con el otrora departamento de Panamá que Colombia vendió a comienzos del siglo XX a Estados Unidos. Las selvas del Darién, inhóspito territorio al que el Estado colombiano sólo empezó a prestar atención cuando descubrió la posibilidad de trazar un canal interoceánico cien años después de la venta de Panamá, es un territorio de frontera, es una zona que está y no está, que existe y no existe para el Estado colombiano, pero está y existe para los grupos paramilitares y las fuerzas militares estatales que, desde el Darién emprendieron las más terribles mareas: desde la masacre de las bananeras en el Urabá, hasta el genocidio de un partido político de izquierda como la Unión Patriótica. Las selvas del Darién están en la frontera del proyecto moderno de Estado – nación.

El segundo grupo de fotografías (fotos 4 y 5) fueron tomadas, una en el municipio de Gutiérrez en el Departamento de Cundinamarca (que agrupa a una serie de municipios vecinos a la ciudad de Bogotá) y, otra, en el municipio de Granada a pocas horas de Medellín. Estas zonas, cercanas a los centros políticos y económicos del país constituyen también un territorio de frontera con las capitales, está también en los bordes del gobierno estatal y representa otro territorio de nadie, donde los grupos armados insurgentes y paramilitares han gobernado por mucho tiempo. Por eso, a este punto en común vale la pena considerarlo a partir de *lo intersticial* de la guerra en la nación colombiana.

### Los bordes de la representación

Y un último aspecto tiene que ver con el hecho de que retratan escenas en las que la comprensión y el sentido de las dimensiones de lo ocurrido escapan a la representación. La toma armada de un pueblo por la guerrilla y la confrontación con los militares (foto 5), la muerte del hermano de un soldado que llora inconsolable (foto 4); el miedo de un joven combatiente (fotos 1, 2 y 3), el vacío de lo inenarrable, las barreras infranqueables de lo decible en un entrenamiento bélico. A este aspecto le llamaré: *los bordes de la representación*.

¿Es posible creer que el dolor y horror que producen estas imágenes, da cuenta del horror y el sufrimiento, del miedo y de los límites que se franquean en la guerra? ¿Cómo se posiciona el fotógrafo ante estas imágenes? ¿Cómo opera la estetización de la guerra, del dolor y del sufrimiento?

En primer lugar vale la pena considerar que si hablamos del horror y el sufrimiento debemos considerar que nos estaríamos refiriendo a los límites de lo decible y lo narrable (Aranguren, 2008b). Al dar cuenta de esta “catástrofe representacional” la fotografía no estaría renunciando por ello a su capacidad política y social. Al contrario, justamente por ello, por su vacilación y su límite, sería expresiva de la fuerza misma del hecho violento, reflejo de la magnitud de una ruptura efectuada en el terreno mismo de lo representable; puesta en cuestión de la razón, puesta en evidencia de la incapacidad para que el otro en su mirada pueda proferir desde la atalaya de su análisis: “ah, ya entiendo”. Esta puesta en cuestionamiento de la inteligibilidad, convoca a la emergencia

de una ética de la mirada que deja de enfrentarse a lo indecible, lo siniestro y lo irrepresentable, explorando a tientas una oscuridad que se iluminaría de pronto con una nueva representación, con un nuevo juego de lenguaje, con una nueva imagen más estilizada o más dicente del hecho violento, sino que, reconociendo los límites de lo inteligible sitúa la imposibilidad de hacer comprensible tanto dolor y muerte. ¿Cuál es el lugar de quiénes observan la foto, ante esta foto? Sontag dirá que “no debería suponerse un «nosotros» cuando el tema es la mirada al dolor de los demás” (2003: 15). Sí la guerra deshumaniza y busca borrar todo rasgo de subjetividad en el combatiente seguiremos pensando con Sontag en relación con la noción de Virginia Woolf de las imágenes de la guerra civil española “que la guerra es genérica, y las imágenes que describe son de víctimas genéricas y anónimas” (2003: 18) O ¿será acaso que la causa contra la guerra no se sustenta con esa información sobre las víctimas y los victimarios, sino que se sustenta en sí misma? ¿Será que las fotos que se han discutido aquí buscan hacer el horror visible para que cada persona que las mira entienda su insensatez? ¿Será que así se entiende? ¿Será que la hermosura de la composición gráfica –la imagen– le resta posibilidades a la comprensión del dolor? ¿Cuál es el límite estético del horror? ¿Será más fácil mirar las fotos del dolor de una guerra que no es la nuestra? ¿Las de unas víctimas que no nos despiertan solidaridad sino una suerte de repulsión racista?: “La fotografía ofrece señales encontradas. Paremos esto, nos insta. Pero también exclama: ¡Qué espectáculo!” (Sontag, 2003:94)

Enfrentado al terreno ignoto de descifrar el horror con una suerte de valentía y arrojo, dispuesto a entrever el padecimiento con la prudente distancia de un supuesto objetivismo, de una asepsia metodológica, de una congruencia conceptual; curtido en la indagación de experiencias que bordean los límites de una humanidad, de algunas franqueadas por la ignominia y la crueldad y de otras que sólo un poco pero no tanto; cargado de trizas de afecto, de trozos de sufrimiento, de agonías e impunidades, fragmentos de narraciones incipientes, silencios y silenciamientos, huecos y vacíos de una memoria caprichosa, de un lenguaje insuficiente. Enfrentado así, el investigador en ciencias sociales terminará por descubrir que esa presunción de objetivismo que hace que un hecho o una persona sea poseída en un relato o en una fotografía, es sólo la prudente distancia y el encubrimiento de su propia experiencia ética sacudida por el dolor de los demás.

## Bibliografía

Aranguren Juan Pablo (2006). “Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado”. *Revista Colombiana de Psicología*, N. 15, Noviembre.

Aranguren, Juan Pablo (2007). “La construcción de un combatiente o el desdibujamiento del sujeto en la guerra”, *Revista Maguaré*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Antropología, N. 21.

Aranguren, Juan Pablo (2008b). “El investigador ante lo indecible y lo inenarrable. (Una ética de la escucha)”, *Revista Nómadas*, N. 29. (En prensa).

Berezin, Ana. (1998). *La oscuridad en los ojos. Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario: Homo Sapiens Editores.

Blair, Elsa. (1999). *Conflicto armado y militares en Colombia, Cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia & CINEP.

Castro, María Clemencia (2002). Investiduras, destrozos y cicatrices o del cuerpo en la guerra. *Desde el Jardín de Freud*, 2, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, pp. 38 - 45.

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Girard, René (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Grotowski, J. (1970). *Hacia un teatro pobre*. México: Siglo XXI.

Maldonado, Luis (1974). *La violencia de lo sagrado*. Salamanca: Editorial Sígueme.

Sontag, Susan (2003). *Ante el dolor de los demás*. Buenos Aires: Alfaguara.

Zuleta, Estanislao (1991). Sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz. *Magazín dominical, El Espectador*. Santafé de Bogotá.

## Fotos

Fundación para la Libertad de Prensa & Reporteros Sin Fronteras (2007). *Colombia. Fotografías por la libertad de prensa*.

Fotografías de: Julián Lineros, Marcelo Salinas William Martínez y Alberto Lopera.